

**Nyíri Kristóf**

# **EURÓPA SZÉLÉN**

**Eszmetörténeti vázlatok**

## **TARTALOM**

### **Előszó**

#### **I.**

**Az osztrák emberkép: Konzervatív elmélet Hofbauertól Hayekig**

#### **II.**

**Ehrenfels és Masaryk: Gondolatok a történelem periferiáján**

#### **III.**

**Liberális gazdaság: Az idősebb Wittgenstein**

#### **IV.**

**Konzervatív antropológia: Az ifjabb Wittgenstein**

A KONZERVATÍV ISMERETFILOZÓFIA KEZDETEI

ANTROPOLÓGIAI KONZERVATIVIZMUS

KONZERVATIZMUS ÉS ZSIDÓSÁG

„A KÉK ÉS BARNA KÖNYVEK”

„FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK”

#### **V.**

**A fiatal Lukács és Dosztojevszkij**

**Hivatkozott irodalom**

**Jegyzetek**

## Előszó

E könyvben azon osztrák-magyar filozófiatörténeti vizsgálódásaim részleges lezárására teszek kísérletet, melyeket az 1970-es évek legelején kezdtem meg, s melyek első összefoglalása *A Monarchia szellemi életéről* című, 1980-ban megjelent kötetem volt. Ama kötetben az osztrák illetve a magyar liberalizmus kifejlődése s válsága, valamint a Monarchia nemzeti-nemzetiségi mozgalmainak dilemmái jelentették azt a történeti összefüggésrendszert, melyben az osztrák és magyar filozófiatörténet vonatkozó mozzanatait értelmezni, illetve föloldani igyekeztem. Ennek megfelelően erős hangsúlyt nyert a filozofikus osztrák és az úgymond filozófiátlan - mert nemzeti érzésbe-tudatba ágyazott - magyar gondolkodás szembeállítása, s az afilozofikusságnak a társadalmi fejlődés viszonylagos egészsége jeleként való értékelése. Jelen könyvemben a hangsúlyok máshova esnek.

Megmutatkozott ugyanis, hogy tágabb történeti látószögből tekintve Ausztria és Magyarország a hosszú távú politikai-gazdasági-társadalomlélektani problémák nagyobb körében osztozik, mint azt a soknemzetiségű/nemzeti, iparosodó/agrár, vagy akár birodalmi/alávetett ellentétpárok látni engednék. Hiszen mind Ausztria, mind Magyarország, ha eltérő mértékben is, az európai civilizációs fejlődés, az európai polgárosulás peremvidékén helyezkedik el; nemcsak Magyarország, de Ausztria területe is eredetileg római *limes*, karoling *Mark*; a virágzó középkorban nemcsak Ausztria, de Magyarország is német szellemi és gazdasági kolonizációs terület, később a második jobbágyság kialakulásának, az arisztokrácia túlnyomó hatalmának, a csökevényes polgári fejlődésnek színtere, a török háborúk elszenvedője, a kialakulóban levő nyugat-európai kapitalizmus keleti perifériája. A periférikus helyzet elméletgerjesztő hatalma mindig tetemes, ám nem mindig jótékony. A nyugat-európai polgári életformától, politikai berendezkedéstől való távolság olykor ezen életforma romantikus-messianisztikus tagadásának adhat tápot; így történt Magyarországon különösen a fiatal Lukács György Dosztojevszkijjel foglalkozó írásaiban, Ausztriában pedig Christian von Ehrenfels késői vallás- és történetfilozófiájában. Előbbinek értékelését kísérli meg könyvem ötödik, utóbbiét a második fejezete. Ehrenfels keletre tekintő filozófiájához képest Ausztriában a *nyugatra tekintő elmélet és gyakorlat* bizonyult előrevivőnek. A vonatkozó *gyakorlat* buktatóit és lehetőségeit a múlt századi Ausztria ipari-gazdasági megújításának egyik főszereplője, Karl Wittgenstein pályájának bemutatásán keresztül igyekszik érzékeltetni a harmadik fejezet. A nyugatra tekintő osztrák *elmélet* sajátosságaival foglalkozik a könyv filozófiatörténeti alapvonalát képviselő első és részben a negyedik fejezet. Az ezekben a fejezetekben tárgyalt eszmetörténeti jelenségek a periférikus helyzetnek azonban már jobbra pozitív, konstruktív-realisztikus elméletteremtő erejét mutatják. Az első fejezet százötven év osztrák és magyar eszmevilágából egyfajta sajátos *konzervatív filozófiai antropológia* történeti vonulatát emeli ki, az érintkező, párhuzamos, vagy éppen egymásra épülő, egymáshoz kapcsolódó gondolatokat. A vonatkozó magyar gondolati mozzanatok osztrák elmélettörténeti keretben való tárgyalását éppen a párhuzamok és kapcsolódások, valamint a társadalmi-történeti alapok már jelzett közössége teszik lehetővé. Az osztrák konzervativizmus itt föltárt vonulata kezdettől fogva nem annyira a múlt egyszerű visszaállítására vagy a fönnálló pusztá megőrzésére törekszik, mint sokkal inkább valamiféle egyensúlyra haladás és megtartás, változás és állandóság, szabadság és tekintély között. Bizonyos *liberális* eszmékkel történő keveredés jellemzi, s ez a keveredés a tizenkilencedik és huszadik század folyamán egyre inkább ötvöződéssé, szintézissé kristályosodik. Egyfelől a Hofbauer-kör vallásos, irracionális érzéseinek, másfelől Gentz és Metternich racionalista elveinek örököseként, ez az elméleti vonulat fokozatosan eljut oda, hogy értékrendjében a *társadalom* vegye át az *állam* helyét (ez a fejlemény először Széchenyi Istvánnál mutatkozik, aki mindenekelőtt a *nemzeti közösségre*

irányítja figyelmét); eljut a *gazdasági erők*, különösen a szabad piac jelentőségének fölisméréséhez (ez a téma különösen Mengernél áll majd előtérben, de már Széchenyinél szerepet játszik); nagyobb *fogalmi pontosságra* tesz szert (jelesül Eötvös esetében, aki Széchenyi számos alapgondolatát tovább finomította, nyomatékosan bírálta a központosító államot, viszont kevésbé foglalkozott gazdasági kérdésekkel); a történeti misztifikációkat mindinkább fölcseréli a *dogmamentességre törekvő történeti módszertannal* (ez a törekvés mind Szekfűnél, mind Hayeknél kifejezetten jelen van); és eljut egy *nem-dualisztikus emberkép*hez, amelyet már Széchenyi részben előlegezett, Musil megközelített, Hayek messzemenően kidolgozott, és Ludwig Wittgenstein szigorú fogalmi alapokra helyezett. Mondhatjuk, hogy míg a társadalomfilozófia területén Hayek a Mengerre és Eötvösre jellemző eszméket építette tovább, addig Wittgenstein azokat a fogalmi alapokat dolgozta ki, amelyek a hayeki elmélet koherensebb újrafogalmazását teszik lehetővé. Könyvem tehát kísérletet tesz egy olyan osztrák - és részben magyar - szellemi vonulat föltérképezésére, melyen belül a társadalmi evolúció organikus fölfogása gazdasági téren sajátosan összekapcsolódik a szabad vállalkozás előnyeinek fölismerésével.

Ezen vonulat történeti föltárása ma nem nélkülöz bizonyos aktualitást. Ám az eszmetörténeti rekonstrukció csak előkészítheti, s nem helyettesítheti az érvelő elméleti elemzést. Ezért utaltam bevezetőül arra, hogy vizsgálódásaimat csupán *részlegesen* tekintem lezártnak. Folytatni igyekszem ezeket, amennyiben az osztrák konzervativizmus eszmetörténetében megfogalmazásra kerülő *ismeretelméleti tartalmakat* rendszeres-analitikus módszerekkel szeretném tovább vizsgálni; a remélt út innen megőrzés és újítás, *hagyomány* és *ésszerűség* viszonyának elméleti kutatása, a *hagyomány fogalmának* szisztematikus elemzése felé vezet tovább.

# I.

## Az osztrák emberkép: Konzervatív elmélet Hofbauertól Hayekig

Az európai polgári gondolkodás s közelebbről a filozófia csaknem valamennyi nagy áramlata - angol, francia és német fölvilágosodás, német transzcendentálfilozófia és német romantika, angol és német liberalizmus, az utilitarizmus és pozitivizmus különféle formái - elérte a régi Ausztria területét. Ám amint erre az osztrák eszmetörténettel foglalkozó átfogó munkák - tí. azon munkák, amelyek valamiféle sajátos, *önálló* osztrák eszmetörténet meglétét egyáltalán elismerik - újra meg újra rámutatnak, osztrák talajon ezek az áramlatok, hacsak fölléptük nem felszínes vagy epizodikus, megannyiszor jellegzetes módosuláson mennek át, jellegzetesen *konzervatív* alakot öltenek, s ebben a vonatkozó munkák mintegy az osztrák szellem *alapvonását* fedezik fel. „The Austrian Mind” c. ismert összefoglaló művében,<sup>1</sup> mely az 1848 és 1938 közötti időszak osztrák eszmetörténetét öleli fel, William M. Johnston az organikus-közösségi formák iránti állandó nosztalgiáról, a gondolkodás valós perspektívák hiányából fakadó *konzervatív forradalmáról* beszél, történelmi-társadalmi háttérként *feudalisztikus elemek* késői továbbélésére mutatván rá. A századvégi Bécs kultúráját elemző könyvében Carl E. Schorske<sup>2</sup> is a kor konzervatív beállítottságát emeli ki: az emberi *racionalitásba* vetett bizalom visszajára fordulását, mely fordulat az osztrák liberalizmus politikai csődjével magyarázható. Schorske láthatóan azon a véleményen van, hogy a már kialakult európai munkásmozgalmak korában, kivált egy soknemzetiségű birodalomban, a liberalizmus csődje mintegy *sükszégyszerű* volt. Korábban, mint ismeretes, Ernst Fischer mutatott rá arra,<sup>3</sup> Grillparzert és 48-at elemezve, hogy a német-osztrákok, nagyrészt és zömmel, éppen a birodalom soknemzetiségű volta fölött medítálva fordultak szembe mindenféle forradalmi átalakulással. Egyébként már Robert A. Kann, a 17-18. század osztrák eszmetörténetét tárgyaló, 1960-ban megjelent könyvében, Ausztria különleges geopolitikai és etnikai helyzetét jelöli meg a sajátos osztrák kulturális tradíció egyik forrásaként, melyhez másik fő forrásként a *katolikus örökség* társul. A katolicizmus tekintélyelvűsége és nemzetekfelettsége, írja Kann, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az osztrák eszmetörténet konzervatív periódusai tartósak, viszonylagosan progresszív korszakai ellenben átmenetiek voltak.<sup>4</sup> Allmayer-Beck „az osztrák temperamentum kimondottan konzervatív vonásairól” írt, melynek gyökereit ő is egyfelől a nemzeti heterogenitásban, s másfelől az egyes tartományok történeti különállásában pillantja meg. Szerinte „kétségtávol magában az osztrák lényegben rejlik az alapja” annak „a legszélesebb rétegekben is föllelhető, mindig is eleven-volt tudatnak, hogy a sors (az osztrákokat) földrajzi, politikai és nemzeti feszültségekkel sűrűn telített térbe helyezte, ahol a létezés csakis az ellenséges erők valamelyest elviselhető egyensúlyi állapotának megőrzése révén lehetséges. Ebben az erőterben minden hirtelen változásnak súlyos bonyodalmakhoz kell vezetnie.”<sup>5</sup>

Ezeket az utalásokat - számtalan hasonlót idézhetnénk még - talán tágabb perspektívába helyezi a következő (vázlatos, és pusztán előkészítő) megfontolás. Ha a fölvilágosodás s a liberalizmus, történetileg tekintve s hozzávetőlegesen szólva, a polgári fejlődés eszmei velejárója, s ha a konzervativizmus valamiképpen e fejlődés *zavaraival*, túlon túl gyors, vagy éppen hátráltatott és lassú menetével kapcsolatos, mint e fejlődés *reakciója*, vagy hiányának *apológiája*: úgy nyomban észre kell vennünk, hogy a régi Ausztria - akár a legtágabb értelemben véve, tehát Csehországot és Magyarországot is hozzászámítva, akár szűkebb értelemben, mint Német-Ausztria - számára a konzervativizmus éppenséggel megfelelő és alkalmas szemléletmód lehetett. Hiszen ez az Ausztria *két* világtörténelmi régióhoz tartozott egyszerre, Nyugat- és Kelet-Európához; ama viszonylag zavartalan, folyamatos fejlődés régiójához, melynek során a partikuláris privilégiumok, jogok, szabadságok fokozatosan

egységes-homogén polgári szabadsággá olvadtak össze - s másrészt a gátolt, elkésett, lezáratlanul maradt polgárosodás régiójához. A két régió határát, nagyjából, a Német-Ausztriát Csehországtól és Magyarországtól elválasztó vonal képezte; de az átmenet, a különbség, Ausztrián belül is érzékelhető volt. Nem csupán a nemzeti sokféleség és tartományi önállóság katolikus fegyelmezett tudata, hanem egyáltalán a polgári fejlődéshez fűződő *sokdimenziós* viszony, bizonyos *távolság* e fejlődés egyértelmű válfajaitól is hozzátartozni látszik az osztrák konzervativizmus háttéréhez, és magyarázza e konzervativizmus általában mérsékelt s elméletileg éppen nem lapos voltát. Az osztrák gondolkodásban kiegyensúlyozottabb, antropológiailag és ismeretelméletileg helyénvalóbb gondolatok keletkeztek szabadságról, tekintélyről, hagyományról és észről, mint mondjuk Franciaországban, ahol a polgári fejlődés túlságosan is magától értetődőnek tűnt s filozófiai illúzióknak adott tápot, visszahatásként pedig valóban *reakciós* konzervativizmust váltott ki; vagy mint Észak- ill. Kelet-Németországban, ahol a szabadságot a felsőbbség mintegy rendeletileg hirdette meg,<sup>6</sup> ami érthető módon vezetett a *tiszta ész* hatalmába vetett kritikátlan elképzelésekhez; vagy mint Oroszországban, ahol a polgári szabadság bármiféle tényleges élménye hiányzott, a konzervativizmus ennek megfelelően bornírt-magabiztos volt, míg az ellene való lázadás csakis szélsőségesen nihilisztikus lehetett. Ami a tartalmas - a polgári fejlődést mint olyat korántsem elvető - konzervatív elmélet történeti lehetőségeit illeti, Ausztria leginkább *Angliával* állítható párhuzamba. Ott is - ott először - a konzervativizmus *ismeretelméleti dimenziót nyert*. Jelen mű vizsgálódásai éppen erre a dimenzióra irányulnak. Vagyis a konzervativizmus itt elsősorban nem mint politika (amilyenként egységes elmélettel nem is bírhatna) foglalkoztat bennünket, hanem mint általános emberfölfogás, mint filozófia, mint filozófiai antropológia, s jelesül mint ismeretelmélet. Mit jelent az, ha az embert hagyománykötötte lénynek fogjuk fel? Hogyan viszonylik az ész a hagyományhoz, hogyan egyéni gondolkodás az egyénfeletti nyelvhez, egyéni kreativitás áthagyományozott szabályhoz, esztétikai érzék a pusztá megszőkításhoz, és milyen következtetések adódnak itt a pedagógia, vagy akár a politika s gazdaság számára?

A konzervatív emberkép éppen a felvilágosodott-liberális fölfogással szembeállítva jellemezhető a legcélszerűbben. Utóbbi - ismert mozzanatokat kell itt összefoglalnunk - az *individuális ész*t tartja igaz és hamis, jó és rossz végső mércéjének, a gondolkodás és egyéni életvitel szabadságát ennek megfelelően az ember eredendő jogának tekinti, s kivált a társadalom helyes berendezése tekintetében kizárólag észelvekre apellál. Politikai hitvallása a népképviselő; pedagógiai hitvallása az egyéni képességeket kibontakoztató permisszív nevelés; gazdasági hitvallása a szabad vállalkozás, melyet azonban a mindent mérlegelő racionalitás - központi választott akarat - nevében korlátozhatónak is tart. Ehhez képest a konzervatív fölfogás a fennállónak, a hagyománynak tekintélyét fogadja el ismeret és erkölcs bírójaként - az előítéletre nem támaszkodó egyéni ítélet ideáját abszurdnak, a társadalom elvont eszmékre hivatkozó átalakítását veszélyes örületnek tartja. Politikája arisztokratikus, pedagógiája tekintélyelvű, ám gazdaságtanában a szabad vállalkozással korántsem áll mindig szemben, amennyiben a gazdasági élet *szabályozását* gyakran éppenséggel művinek, mesterségesnek, racionalisztikusnak érzi, s a spontán-természetes gazdasági folyamatok egyedül egészséges volta mellett érvel.

A legtagabb értelemben vett - cseh és magyar elemeket is magában foglaló - osztrák konzervatív antropológia *öt nemzedék* egymásutánjában válik kiérlelt elméletté. Az 1780-as és 90-es évekre növekednek fel azok a férfiak, akik az első nemzedéket alkotják: a redemptorista szerzetes Klemens Maria Hofbauer, Bécs katolikus reneszánszának vezéralakja; azután az ún. Hofbauer-kör tagjai, mindenekelőtt az 1808-ban Bécsbe áttelepült Friedrich Schlegel, a nála hét évvel fiatalabb, szintűgy Ausztriában második hazára lelt romantikus államfilozófus Adam Müller és Széchényi Ferenc, a kör politikailag legbefolyásosabb tagja. De ehhez a nem-

zedékhez kell sorolnunk Friedrich von Gentzet, Burke német fordítóját, Metternich elméleti tanácsadóját, s persze Metternichet magát is. A második nemzedék két főalakja: Széchenyi István - s a nála egy évvel idősebb, 1791-ben született Grillparzer. Az 1840-es és 60-as évek között tevékenykedtek a harmadik nemzedék tagjai: a stájer politikus Moritz von Kaiserfeld; az *Österreich und seine Zukunft* szerzője, Viktor von Andrian-Werburg; Magyarországon pedig Dessewffy Aurél és Emil, Kemény Zsigmond és Eötvös József - akik közül különösen az utóbbi gyakorolt német nyelvterületen is jelentős hatást. A következő generációhoz tartozik a magyar Asbóth János, a Lajtán túl pedig a nemzetgazdász Carl Menger, az eredetileg ugyancsak osztrák konzervatív beállítottságú Masaryk, s nem utolsósorban Sigmund Freud. Az 1880-as és 90-es években születtek, végezetül, az ötödik nemzedék tagjai: így Magyarországon Szekfű Gyula, Ausztriában pedig Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, s a ma is élő közgazdász, Friedrich August von Hayek. Tekintsük át akkor az osztrák konzervatív emberkép kibontakozásának fő állomásait - Hofbauertól Hayekig.

Az 1909-ben szentté avatott Klemens Maria Hofbauer 1808-tól kezdve 1820-ban bekövetkezett haláláig tevékenykedett Bécsben.<sup>7</sup> Működésének lényegét a katolikus egyházon és hitéleten belüli racionalisztikus tendenciák ellen folytatott küzdelem képezi, s ezen küzdelem természetét mindenekelőtt két körülmény világítja meg. Az egyik, hogy a redemptorista kongregáció - „A Legszenőbb Megváltó Kongregációja” - 1732-ben történt alapításától kezdve kifejezetten a *jezsuita* rend munkálkodásának kiegészítésére, jelesül a falusi lakosság ill. az alsóbb néprétegek körében végzett missziós tevékenységre törekedett, a jezsuitákra nehezedő politikai nyomás növekedésével pedig azok részbeni helyettesítését tartotta hivatásának: a két szervezet elnevezésbeli rokonsága tehát éppen nem véletlen. A másik, hogy a jozefinizmus hagyományai Ferenc császár uralkodásának első szakaszában egyházi-vallási téren úgyszólván zavartalanul éltek tovább. Így Hofbauer lelkipásztori munkája voltaképpen a jezsuita elvek érvényrejuttatását jelentette a fölvilágosodás szemléletével szemben. A jezsuita elvek értelmében, mint éppen Ernst Fischer írja, az ember *elégtelen*-korlátozott, esendő-lény,<sup>8</sup> aki magára hagyva, önnön értelmére és érzületeire bízva, képtelen a helyes úton járni. A jezsuitizmus így *engedelmességet* követel belátás helyett, a hitet *lelkigyakorlatoktól*, nem pedig befelé forduló elmélyedéstől várja. Mondhatjuk, hogy a jezsuitizmus merőben antiintellektuális, mint ahogyan Hofbauer pasztorális tevékenységének vezérelve is az antiintellektualizmus volt. Jellegzetes epizód a következő: Amikor Schlegel egyszer fölolvasta neki legújabb irodalmi munkáját, ő így szólt: „Nagyon jó, Friedrich, nagyon jó! De - tette hozzá - még jobb: szeretni Urunkat Jézus Krisztust.” Vallási kételyek észérvekkel történő eloszlatására, a hit filozófiai alábástyázására Hofbauer sohasem törekedett. „Legyetek alázatosak! - szokta volt mondogatni. - Különben a hit misztériumai csak megannyi fabula lesznek számotokra.” Ha argumentálni akart, legszívesebben az egyház *történeti létére* hivatkozott: oly hosszú időn át megőrzött kontinuitására, mint az isteni eredet legfényesebb bizonyítékára.

Túl a szorosan vett hitélet kérdéseire, Hofbauer beállítottságára alighanem következtetni lehet abból a röpiratból is, melyet Széchenyi Ferenc fogalmazott életének utolsó éveiben. Ebben az időben Hofbauer oly gyakran megfordult a Széchenyi-házban, hogy a rendőrség azt hitte: ott lakik. A röpirat, mely a *Vom Zeitgeist* címet viseli, „egzaltált 15 éves filozófusok, 16 éves doktorok, írók, recenzensek, önző, nagyravágyó, kozmopolita emberek” művének tekinti az *általános elégedetlenséget*. S ha Istenről, uralkodóról, alkotmányról, polgári és egyházi viszonyokról a kor zavarodott fogalmakkal rendelkezik: ez a zavarodottság a vallás helyét elfoglaló ész uralmára vezethető vissza.<sup>9</sup>

Magasabb elméleti igénnyel tükrözi a Hofbauer-kör beállítottságát *Friedrich Schlegel késői munkássága*. Ez utóbbit ugyan a szakirodalom - különösen a német szakirodalom - általában lekicsinylően hasonlítja össze Schlegel *ifjúkori* munkáival. *Meinecke* éppenséggel Schlegel „szellemének hanyatlásáról” beszél, utalva a katolicizmushoz történt 1808-as megtérésére, s

csatlakozására Ausztriához ugyanebben az évben.<sup>10</sup> Jelen szerző nem látja ilyenfajta hanyatlás elméleti jeleit Schlegel vonatkozó írásaiban. Az *Über Sprache und Weisheit der Indier* mindenesetre 1808-ban készült el, miközben Schlegel már 1807-ben Ausztiára függesztette pillantását; de az 1810-ben Bécsben tartott előadások is, vagy különösen az 1820-ban megjelent „Signatur des Zeitalters” c. tanulmány, éppenséggel bővelkednek új gondolatokban - miközben világos logikájuk nem hat kevésbé meggyőzően, mint hatott az ifjabb évek romantikus lelkesedése. Hiszen a bécsi előadások például - hogy a talán leginkább releváns pontot emeljük ki - nagyon is realiztikus kiigazítását adják ama leegyszerűsítő és felmagasztaló filozófia-fogalomnak, mely a fölvilágosodás és a korai romantika *közös* jellemzője volt. Schlegel, most, a filozófia *különböző* funkciósintjeiről és alakjairól beszél, hangoztatva, hogy az nemcsak egyféleképpen fejt ki hatását - ha attól az elképzeléstől nem is tud megszabadulni, hogy végső soron a filozófia jelenti minden emberi cselekvés mögöttes mozgatóerejét.<sup>11</sup> Máshogyan az utóbb említett tanulmányban, ahol Schlegel a kor általa diagnosztizált általános baját nem egyszerűen a „romlasztó elméletekben” fedezi fel, hanem az - elméletelőttinek felfogott - életmódok, *beállítottságok* bizonyos megváltoztatásában gyanítja. „Először is egyáltalán azt a kérdést kellene eldöntenünk - írja Schlegel -, hogy a kor valamennyi pártjának téves törekvései a téves elméletekben gyökereznek-e, avagy nem úgy áll-e, sokkal inkább, a helyzet, hogy a romlasztó tanok olyasféle tévelygő és zabolátlan törekvésekből erednek, amelyek oka talán mélyen az emberiség legbensejében s fejlődésének korszakváltásában rejlik.”<sup>12</sup> A hamis törekvésekkel - Schlegel nevezetesen az „abszolút egységre és szabadságra való korlátlan törekvéstről” beszél - azért nem is pusztán elméletek állítandók szembe, hanem „szerves berendezkedések és törvények, melyek ebben a szférában a pozitív cselekvéseket jelentik”.<sup>13</sup> csakis így lesz föltartóztatható Európa végső pusztulása. Hiszen Schlegel ezt a pusztulást *nem* tartja eleve elkerülhetetlennek, mint ahogyan azt sem gondolja, hogy az európai kultúrát mintegy történetfilozófiai szükségszerűséggel más kultúrának kell fölváltania. „Ama téves, vagy legalábbis nagyon önkényes és igencsak hivatlan apokaliptikus értelmezéssel és véleménnyel szemben, mely az egészen közeli világ végét jósolja - írja Schlegel -, korunk egy másik jócskán elterjedt hipotézishez s elképzeléshez folyamodik: az *amerikai jövő* elképzeléséhez. Arra a nézetre és világtörténeti föltételezésre gondolok, amely valószínűnek veszi, hogy a szellemi kultúra, s a civilizált emberiség magasabb állapota, amiként Ázsiában vette kezdetét, hogy azután Európában virágozzon ki, mialatt Ázsia pusztult és csaknem kihuny; úgy továbbra is *Nyugat felé* Amerikába vándorol s ott új erőre kap, Európa viszont egyre vénül, s mint most Ázsia, egyszer kimúl. ... Ezekkel az amerikai számításokkal szemben - folytatja Schlegel - megint a *szláv várakozás* áll. Mert ez is egyike a kor elterjedt... nézeteinek: ahogyan az újabb történelem és keresztény korszak első idejében a germán népek uralkodtak és megalapították az új Európát, majd egy későbbi periódusban a latin nyelvű és származású népek jutottak legmagasabb hatalomra és virágzásra a szellemi kultúra területén is; úgy kerül most majd sor a szláv törzs népeire, és lesz ez a törzs... uralkodó Európában s egyáltalán a világtörténelemben.”<sup>14</sup> Herder-kritika tehát; de több is annál. Mert amennyiben Schlegel *Spengler* nézeteit előlegezi és utasítja vissza, egyszersmind valamilyen *harmadik utat* keres két szélsőséges antropológia, az „amerikai” ill. a „szláv” út által sugallt antropológia - ti. a minden hagyományos kötöttséget elvető individualizmus s a minden individualizmust elfajzásnak minősítő kollektívizmus - között.

Ez a harmadik út mindazonáltal, lényeges meghatározottságaiban, a keresztény-középkori Európához való visszatérés lett volna, mint ahogyan a középkor volt Adam Müller eszménye is, jóllehet az ő felfogása Schlegelénél jóval szélsőségesebb. Nem csoda, ha Müller sok bánatot okozott idősebb barátjának, Gentznek - és gyakran fölbosszantotta munkaadóját, Metternichet. „A kor forradalmi menetében - írta Müllernek Gentz 1817-ben - sohasem azt a természetes és megbocsátható vágyat gyűlöltem, hogy a rosszból valami jobb állapotba jussunk, hanem a semmiből újratereztetés egyoldalú és arrogáns elvét. Ha most Ön, éppoly



egyoldalúan, arrogánsan és metszően, a forradalomellenességet prédikálja, a kor minden törekvését és eredményét, melyet magam bizannyal nem becsülök túl, keserű gúnnyal elveti, s elmúlt évszázadok hűbéri rendjét, pénz- és kereskedelmi rendszerét követeli vissza... tehetek akkor a magam eszméin akkora erőszakot, hogy az Önével egyetértsek?”<sup>15</sup> Gentz Burke-fordításának bevezetésében éppenséggel azt olvassuk, hogy az újkor hajnala „a barbárság, a lealacsonyodás, a szolgaság és ezerféle nyomor színhelyét világította be”, s hogy „az igazságnak és szabadságnak kellett e második káoszából új világot előhívnia”.<sup>16</sup> Az a szabadság persze, melyről Gentz itt ír, nem a francia forradalom úgymond irracionális - analizálatlan, érzelmekre ható<sup>17</sup> - szabadságfogalmának felel meg: hanem a burke-i „ésszerű” szabadságnak.<sup>18</sup>

Tökéletesen idegen volt a Schlegel-Müller-féle romantikus katolicizmus Metternichtől is.<sup>19</sup> Az ő vallásfelfogása hűvösen gyakorlatias. Ő a tekintélyelvű katolikus vallást a forradalom elleni hatásos biztosítéknak látja: voltaképpen nem hitbéli tartalmáért, hanem társadalmi következeseiért részesíti előnyben a protestantizmushoz képest. Metternich, mint majd Asbóth János írja róla, a „forradalmi törekvések lényegét, melyeket messze visszavezet a betűsajtó, a puszkapor és Amerika felfedezéséig és a reformatióig, azon szerinte abszurd törekvésben találja, hogy minden individualizáltassék. Minden ember legyen saját dogmájának pápája, arbiterje azon törvényeknek, melyek szerint jónak találja, hogy magát kormányozza, vagy megengedi, hogy kormányozzák mások, egyedüli bírása hitének, cselekményeinek, és az ezeket szabályozó elveknek. Ezen idealisták végcélja - tolmácsolja Asbóth Metternich fölfogását - nem egyéb, mint mindenki számára teremteni minden tekintélytől és minden idegen akarattól független létet, abszurd és az ember lényegével ellenkező eszme, és összeegyeztethetetlen az emberi társaság törvényeivel.”<sup>20</sup> Vagyis a reformációt Metternich mindenekelőtt destruktív tömegmozgalomnak tekinti, mely csaknem földig rombolta azt, amit eredetileg *kijavítani* szándékozott.<sup>21</sup> A valódi reform - így hangzik a metternichi konzervativizmus alaptétele - nem ilyen vagy olyan eszmények megvalósításában, hanem tényleges hibák kiküszöbölésében áll. Előzetes elméletekre, előre kimódolt rendszerekre Metternich, mint írja, sohasem adott.<sup>22</sup> A „haladás” eszméjét elvontnak és üresnek tartotta, ám szembeállította azzal a „valódi javak” irányában történő konkrét *tovább lépés* fogalmát: aholis valódi javakon úgymond a *rendből fakadó szabadságot*, az egyenlőséget mint *törvény előtti egyenlőséget*, végül az *erkölcsi és anyagi nyugalom* nélkül elképzelhetetlen *jólétet* értette.<sup>23</sup> „A »szabadság« szó - írta - számomra nem *kiinduló*-, hanem tényleges *végpont* értékével bír. A kiindulópontot a »rend« szó jelöli. A »szabadság« fogalma csak a »rend« fogalmán nyugalhat. A »rend« mint alap nélkül a »szabadság« jelszava... tényleges alkalmazásában óhatatlanul önkényuralomhoz vezet.”<sup>24</sup> Ehhez Metternich még hozzáteszi, hogy nincsen *általános recept*, arra, milyen a *jó alkotmány*: a legjobbnak ti., minden egyes állam számára, az a berendezkedés fog bizonyulni, amely az adott anyagi - s a nemzeti jellemből folyó erkölcsi - feltételeknek megfelel; ilyen berendezkedés viszont, a dolog természetéből következőleg, soha nem ugrásszerűen, mindig csak *fokozatosan* valósítható meg.

Mindezzel együtt, Metternich a filozófikus 18. század gyermeke. Jóllehet annak papjait megveti, maga is Ész istennőnek hódol. Konkrét politikai elemzéseit szigorú okfejtések, szinte axiomatikus levezetések formájában adja elő, s ha elméletekre nem is, de *elvekre* gyakran hivatkozik. „Elmélet” és „elv” metternichi szembeállítása egyfelől persze mesterkéltnak tűnhet. Másfelől azonban pontos kifejezése annak a dilemmának, mellyel minden *a puszta pragmatizmust meghaladni igyekvő* konzervativizmusnak óhatatlanul szembe kell néznie. Nem véletlen, hogy egy évszázaddal később Friedrich von Hayek is éppen az *elvi álláspont* sürgetésével vezeti be az „igaz” individualizmust, ti. konzervatív liberalizmust, propagáló nagy tanulmányát.<sup>25</sup> Hayek szemléletét előlegezi egyébként Metternich csodálata az angol alkotmányosság - minden osztrák konzervatív eme legfőbb bálványa - iránt, de Gentz liberális gazdasági be-

állítottsága is, mely utóbbira, ti. Gentz progresszív adózás elleni nézeteire, Hayek *A szabadság építménye* lapjain kifejezetten utal.<sup>26</sup>

A pusztá ész elégtelenségének hofbaueri, s a gyakorlati ész fölényének metternichi fölfogása együttesen állítja elő az osztrák konzervatív eszmélődés első generációjának emberképét. Széchenyi Istvánnál a romantikus-vallásos beállítottság egyfelől, s a racionális gazdaságpolitika emberformáló erejébe vetett meggyőződés másfelől, eleve összefonódottan jelentkeznek. Az 1830-ban megjelentetett *Hitel* lapjain az angol klasszikus nemzetgazdaságtan liberális tanai és Bentham felvilágosult utilitáriánus érvei a keresztény tökéletesedés-eszménnyel s a nemzeti lét és nemzeti fejlődés organikus-romantikus filozófiájával egybeötvözve lépnek elénk. 1829. nov. 28-án kelt nevezetes levelében, mely a *Hitel* legjobb előzetes summázatának tekinthető, keresztény feladatnak mondja az emberek *nemesebb felvilágosítását*, felvilágosítását ti. arról, hogy a parasztnak szorgalmasan, igénytelenül és engedelmesen kell dolgoznia, a nagyúrnak viszont példamutatóan élnie, a legszegényebb paraszt jogait is tisztelve, s a *nemzetiség* kimunkálásán fáradozva - mert a nemzeti közösség minden haladás alapja. Széchenyi politikáját Iványi-Grünwald Béla teljes joggal nevezi *haladó konzervativizmusnak*. Ez a politika, írja Iványi-Grünwald, „konzervatív, mert a nemzeti szellemet szentnek tartotta, melyet nem lehet hirtelen radikális eszközökkel, ugrásszerűen megváltoztatni; viszont haladó volt, mert hitt abban, hogy a nemzeti szellem lassú és óvatos lépésekben átalakítható, hiszen magában hordozza a tökéletesülő törekvés csírát.”<sup>27</sup>

A szakirodalomban nem ritka az olyan ábrázolás, mely szerint Széchenyi a 20-as és 30-as években liberális volt, a 40-es években viszont konzervatív irányba fordult.<sup>28</sup> Ez a beállítás túlzó. Széchenyi 1841-ben a *Kelet Népe*-ben is a „nemes, erényteli liberalizmus” szószólója kívánt lenni, annak nevében hangoztatta, hogy „szónokolni s irkafirkálni... noha szép - ha ti. szép - még sem tett, 's csak annyiban neveli a' nemzet' szellemi 's anyagi kincsét 's ekkép hatalmát, a' mennyiben hasznos tette gerjeszt, 's hasztalan 's káros tetteknek elejét veszi; minthogy szó és betű nem több mint szerszám, mely magában semmi, de csak alkalmazása által válik hasznos-vagy károssá; mikép sokszor a' legélénkebben éljenzett szónoklat és declamatio, meg a' legnagyobb divatú könyv sem ér valódiilag annyit, ha ti. tettbe és életbe nem megy át haszonhajtólag, mint ér a' szántóvetőnek minden tanú és taps nélküli csak egy órai szántása is.”<sup>29</sup> Másrészt - és ez a lényegesebb - már a *Hitel* érvei mögött is olyan *emberkép* húzódik meg, melyet kétségkívül *konzervatívnak* kell neveznünk. Hiszen Széchenyi itt mind az „ész” elvont fogalma, mind az elmélet vezérszerepének ideája ellen határozottan állást foglal - számtalan *különféle* lelki tehetség létezik,<sup>30</sup> mondja, a tevékenységbeli sikerhez pedig kivált még *gyakorlatra* is szükség van, „kirekesztőleg recipe segítségével” nem lehet jóízű ebédet főzni.<sup>31</sup> Korai naplóiban az apák *jó szokásaihoz* ragaszkodó, csupán a *hiányosságokat* kijavító attitűdöt dicséri,<sup>32</sup> s fölteszi a jellegzetesen konzervatív-antiintellektuális kérdést, hogy a *művészetek* s a *filozófia* - vajon egy ország javára vagy kárára vannak-e?<sup>33</sup> „Sok igazság - írja, Voltaire-t olvasva -, de sok hamisság, egyoldalúság és elfogultság... Ifjú emberek számára veszedelmes, kik nem gondolkoznak, és szívesen törnek le minden bilincset - a törvények ellen élnek, és bármilyen újítást elfogadnak.”<sup>34</sup> A *Hitel* programját sem valamilyen egyenlő jogok, hanem a *kötelességek hierarchiája* nevében hirdeti meg. „Csak azon társaságbeli szabadság - írja -, melly mindenkinek helyezettése szerint igazait 's terheit kiszabja, emelheti fel az egészet legdicsőbb pontra; 's kit a sors alacsony helyzetbe tett, hol kézi munka által teljesítheti be célját, az ne vesztesse óráit hiába, hanem állhatatos munka legyen foglalatossága...”<sup>35</sup> Ki-ki „csak a' maga természeti álláshelye tökéletes betöltése által”<sup>36</sup> járulhat hozzá a nemzet erejének nagyobbításához; a társadalmat a komplementer szerepek, „különféle helyzetetések” szövevénye,<sup>37</sup> nem pedig izolált egyének szervesetlen halmaza képezi.

Hofbauer közvetlen befolyása Széchenyre nem adatolható; ám apján keresztül a hofbaueri szellem kétségkívül hatott rá,<sup>38</sup> mint ahogy hatottak rá, ellentmondásosan de maradandóan, Metternichel történt beszélgetései is. A vele szembeni kifakadások, lázadások ellenére, Széchenyi gondolkodásában Metternich bizonyos eszméi nyilvánvalóan visszhangra leltek. De hiszen ugyanez mondható el a Metternichet oly indulattal támadó Grillparzerről is, akinél a világtörténelmi haladás ténylegességét kétségbevonó metternichi formulák úgyszólván szó szerint megismétlődnek. A jelenkor eseményei, írja Metternich 1825-ben Gentznek, csupán külsőségekben térnek el korábbi idők eseményeitől.<sup>39</sup>

A romokból - jegyzi fel Metternich 1848-ban - a dolgok olyan rendje alakul majd ki, amely, bizonyos felszíni formáktól eltekintve, a régre hasonlít. „A társadalmi test - írja szó szerint - nem egyenes vonalban mozog előre, hanem körben, s amikor valamely pontot, mi célnak számítható, elért, akkor kiderül, hogy az volt a kiindulópont.”<sup>40</sup> Grillparzer 1850-ben a következőképpen fogalmaz: „Ma mit sem hallunk gyakrabban, mint ezeket a kifejezéseket: új idő, az új idő, s ezen éppen a miénket értik. Ebben a kifejezésben már eleve valami sandaság van. Hiszen ha a természet ugyanaz marad, s éppígy az emberi lényeg alapjai, úgy valami egészen új aligha lehet ment a nagyrészt téves gyanújától. Az a tétel, hogy: a régi nem tér vissza, vitathatatlanul érvényes, éppoly igaz azonban, vele szemben, a nihil novi in mundo: semmi sem új a világban. Folytonos változás a régi alapokon, ez minden lét törvénye. Ezáltal nem az újat tagadjuk, hanem az ugrásszerűt, mindenekelőtt azonban az összefüggéstelen és hirtelent.”<sup>41</sup> S ezek nem esetleges sorok. *Franz Grillparzers Philosophie* c. munkájában Walter Seitter idézi a költő azon megjegyzését, mely szerint „a világ előrehaladása nem olyan gyors, mint ahogyan azt a jelenkor képzelet, és gyakran évszázadokra van szükség ahhoz, hogy olyan előrehaladás történjen, amelyet valóban előrehaladásnak lehet nevezni”.<sup>42</sup> A *Libussában* az előrehaladó, a természet kizsákmányolására „új eszközöket” föltaláló, „mindent fölfaló” emberről van szó, akit végül is „föl fog falni a mindenség”. A „Haladás férfiai” c. versében Grillparzer az „önkorlátozás korának” visszatértére vágyódik; s feljegyzéseiben és drámaiban újra meg újra szembefordul mind a „szabadság” fogalmának liberális értelmezésével, mind a szabadságjogok természetes jogokként való liberális fölfogásával. „Különös, hogy a régiek azt, amit az új Németország a legmagasabb emberi értéknek állít be: a *szabad szellemet* az örültség jelének tekintették” - jegyzi meg 1843-ban egy Lukianosz-idézettel kapcsolatban,<sup>43</sup> s nem kétséges, hogy a régiekkel ért egyet - hiszen így ír pl. a *Libussában*: „Aki korlátaikat ismeri, az a szabad, / De rögeszméje szolgája, ki szabadnak hiszi magát.” S a szabadság nem lehet az ember született joga: „Tulajdonképpen nevetséges, természetes (született) jogokról beszélni. A jog nem más, mint az, hogy engem valamilyen erőmegnyilvánulásomban másoknak nem szabad akadályozniuk. De hogyan tartozna az ember természetéhez, ami nem benne, hanem másokban fekszik?”<sup>44</sup>

Ez az „antropológiai konzervativizmus”<sup>45</sup> képezi végső világnézeti háttérét Grillparzer sajátos *filozófiaellenességének*. „A filozófusnak, a szó mai jelentésében - írta fiatalkorában - nincs többre szüksége, mint hogy átlapozza néhány eszelős elődjét, és néhány költőt olvasson, és máris képes arra, hogy ebben a szakmában olyan művet írjon, amely, ha az illető nem egészen ostoba, bizonyára nem a legnyomorúságosabb lesz a többi kotyvalék között. Ó Lichtenberg, Lichtenberg, miért kellett oly korán elhagynod minket!”<sup>46</sup> S később ezt a figyelemre méltó intelmet intézi a filozófia művelőieihez: „Ne használjatok olyan szavakat, ... amelyek eltérő jelentésben attól, ahogyan ti használjátok őket, már megszokottá váltak! Ez az első lépés a fogalmak meghódításához.”<sup>47</sup> A mindennapi nyelvhasználat iránti előszeretettel Grillparzernál ugyanakkor az *anyanyelv* iránti szeretettel fonódik össze, a szeretettel egy olyan anyanyelv iránt, melyet - osztrákként - költészetében a felnémet irodalmi nyelv kedvéért mindannyiszor el kellett hagynia. Ebben a „kiút nélküli kényszerhelyzetben”,<sup>48</sup> ahol Grillparzer egyfelől újra meg újra az osztráknak a felnémekkel szembeni fölényét és történelmi elsőségét véli fölfedezni,<sup>49</sup>

másfelől a költészetben nem rendelkezik „igazán saját nyelvvel”,<sup>50</sup> alakul ki Grillparzer érzéke a „hallgatás” és a „nyelvkritika” iránt.<sup>51</sup>

Az osztrák (és magyar) konzervatív elmélet harmadik nemzedékéről csak röviden kell szót ejtenünk. Nem mintha teljesítménye csekély lett volna - ellenkezőleg, hiszen például Eötvös József gondolatait, százévi formális tisztelet után, most kezdjük időszerű gondolatokként felfedezni -, nem mintha e generáció csekély értékűt alkotott volna tehát, hanem mert teljesítménye, mindent egybevetve, viszonylag ismert. Így csak utalok a monográfusa által „konzervatív liberális”-nak nevezett Kaiserfeld demokrácia- és radikalizmus-kritikájára;<sup>52</sup> Andrian-Werburg angломániával színezett rendi állameszményére; a részben Széchenyi István hatása alatt álló ifjúkonzervatív Dessewffy Aurél gazdasági haladást, társadalmi igazságosságot, jogi reformokat sürgető politikájára, vagy öccse, Dessewffy Emil kiállítására úgymond az elméletek zsarnokságával szemben, s ugyanakkor a *szabadkereskedelem* mellett;<sup>53</sup> Kemény Zsigmond viszolygására „az állam abstract céljai szerint” gyártott „bölcseleti terv”-ektől, meggyőződésére, hogy a társadalom és az állam „nagy érdekeit inkább az apró körülmények millió keze, mint az egyes tervek és személyek titán-karja” oltalmazhatja vagy valósíthatja meg; és Eötvös József fölfogására a kereszténység európai kultúrát alapvetően formáló voltáról, a központosító államról mint az egyéni szabadságot fenyegető fő veszélyről, a területi és intézményes pluralizmusról mint amaz központosítás legjobb ellenszeréről, s a nemzeti érzésről mint történeti-arisztokratikus pluralizáló elvről.<sup>54</sup>

Az osztrák és magyar konzervatív gondolkodás itt taglalt vonulatának negyedik nemzedéke immár szakosodik. Ki-ki a maga szűkebb területén, de kétségkívül *gazdagítja*, előbbre viszi az áthagyományozott tanokat. *Asbóth* mindenekelőtt politikai író. Halász Gábor mondja róla, hogy „a könnyen és gyorsan emésztők között ő volt az, akinek a gondolatok megfeküdtek a gyomrárt. Liberalizmusellenes, anélkül hogy beleesne az uszítók és nívótlan bírálók hangnemébe; a diadalmasan és fölényesen felvonuló világnézetet próbálja alapjaiban újjáértékelni, visszanyúlva rég meghalt eszmékre, és előlegezve néhány jelenben feltámadtat. Konzervatív a szó nálunk mindig népszerűtlen értelmében, valaki, aki bizalmatlanul áll szemben az uralkodó frázisokkal, és csak a becsületesen végiggondolt eszméknek hajlandó hitelt adni, nem a ragyogó látszatigazságoknak.”<sup>55</sup> 1896-ban tartott akadémiai székfoglaló értekezésében, melynek a „Korunk uralkodó eszméi” címet adta, Eötvösre tekint vissza, őt *kritizálja*, amennyiben hiányolja nála a *népi vallásosság* mint döntően fontos eszmei alkotóelem megfelelő méltatását. Eötvös korában ez az elem persze valóban, ténylegesen halványabb volt; míg azonban, mint *Asbóth* írja, „a 18. század a vallás eltörlésével végezte, a 19. század ez alkonyán a vallásos eszmék és érzelmek új felbuzdulásával találkozunk”.<sup>56</sup> Az *Asbóth*nál öt évvel fiatalabb *Masaryk* elsősorban szociológus. Alkalmazott vallásszociológiával foglalkozik, 1881-ben Bécsben könyvet jelentet meg az öngyilkosságról, s ebben a tág értelemben vett vallástalanságot a modern devianciák fő forrásaként állítja elének. *Carl Menger* liberális közgazdász, az ún. határhaszonelmélet egyik kidolgozója, a metodológiai *individualizmus* programjának előharcosa. Ám a gazdaság, tágabban a társadalom, legfontosabb intézményeit nem az individuális eszből,<sup>57</sup> hanem éppenséggel kollektív-tudattalan tradíciókból származtatja. Mint 1883-ban megjelent elvi munkájában írja, „valószínűleg Burke volt az első, aki - az angol jogelmélet szelleme által vezetve - teljes tudatossággal felismerte a társadalmi élet organikus képződményeinek jelentőségét, s hangsúlyozta ezeknek részben reflektálatlan eredetét. A legmeggyőzőbb módon mutatta meg, hogy hazájának számos hasznos, minden britet büszkeséggel eltöltő intézménye nem pozitív törvényhozásnak, ill. tudatos, alapításukra irányuló társadalmi közakaratnak eredménye, hanem a történeti fejlődés reflektálatlan terméke. Ő először tanított ismét arra, hogy a fennállót és kipróbáltat, történetileg létesültet becsüljük az éretlen újítási mánia terveivel szemben, s ezzel az első rést ütötte az angol-francia felvilágosodás egyoldalú racionalizmusán és pragmatizmusán.”<sup>58</sup> Végül *Freud* elmeorvos, aki azonban

egyéni neurózisoknál átfogóbb bajt diagnosztizál, ti. a racionalista, felvilágosult-liberális emberszemlélet patogén voltát.<sup>59</sup> Amennyiben az embert ösztönei bábjának, az individuális észt tudattalan folyamatok pusztá eredőjének ismeri föl, megmutatván, hogy - ismert fogalmazását idézem - *az én nem úr a saját házában*: egyúttal azt is bebizonyítja, hogy a tudatos reflexió hatalmának fikciójára épült osztrák liberális politika nem véletlenül, hanem szükségképpen vallott kudarcot, maradt alul irracionális tömegérzelmeket mozgósító ellenfeleivel szemben.<sup>60</sup>

Freud már a 20. századhoz szóló, jöllehet a megelőző században gyökerező figura. *Robert Musil* generációjával az osztrák konzervatív antropológia egészében a jelen századba lép. Musil illuzórikusnak tart minden olyan programot, mely a régebbi, preindusztriális időkhöz való valamiféle *visszatérést* sürget. „Ha azt hirdetik - írja 1922-ben -, hogy korunkból hiányzik a szintézis, vagy a kultúra, vagy a vallásosság, vagy a közösség, akkor ez alig több, mint a »régí szép idők« dicsérete, hiszen senki sem tudná megmondani, hogyan fessen ma a kultúra, vagy a vallás, vagy a közösség, ha a laboratóriumokat és repülőgépeket és a mammut-társadalomegészt valóban fel akarjuk venni a szintézisbe, és nem pusztán meghaladottként előfeltételezzük.”<sup>61</sup> Saját korának gazdasági berendezkedését, úgymond a *kapitalizmust*, Musil éppenséggel úgy tekinti, mint „a legerősebb és legrugalmasabb szerveződési formát, melyet az ember eddig elért”.<sup>62</sup> Az autonóm ész irányította szabad önkibontakoztatás liberális-racionalista eszményétől ugyanakkor fölényes iróniával határolja el magát. „Az embert lehetőségeiben, terveiben és érzéseiben először előítéletek, nehézségek és mindenfajta korlátozások által meg kell kötni... és csak akkor... lesz annak, amit létrehozni képes, talán értéke, természetes formája és szilárdsága” - mondatja főhősével Musil a *Tulajdonságok nélküli emberben*,<sup>63</sup> ebben a nyomasztó, fölszabadítóan antiintellektuális gondolati regényben, mely minden filozófiát, elméletet, normát, egyáltalán fogalmat *üresnek* - mert akármilyen tartalommal telíthetőnek - láttat, s az eszmék képlékeny logikájából kiábrándulva, a nyomorúságos és nevetséges ám *konkrét* élet logikájából kísérel meg, mérnöki pontossággal, az emberi lét - valóságos vagy lehetséges - jelen- és jövőbeli alapjaira következtetni. Ez a kísérlet a regényben, végül is, éppoly kevésbé sikerül, akárcsak „A német ember mint szimptóma” c. 1923-ban írt Musil-esszében - a *Tulajdonságok nélküli ember* ezen elméleti előképében és kulcsában -, ahol az ideológiák formáló-irányító szerepét állító tétel helyére előbb a „kötelékek” szükségességének gondolata, utána ellenben az a felismerés lép, hogy *korunkban nincsenek valóban összetartó kötelékek*: a legfontosabb kötelék ma a „hivatus”, ti. a *foglalkozás*. S a *Tulajdonságok nélküli ember* főhősének éppen foglalkozása nincs - jöllehet több foglalkozásban jelét adta már tehetségének. Ő - s általa Musil - valamilyen új, spirituális felfedező útra indul, olyan útra, mely a regényben nem vezet sehova - semmibe vezetvén magát a regényt is, nem megsemmisítvén azonban a fölismerést, hogy a „teremtő konzervativizmusnak” - Musil kifejezése ez<sup>64</sup> - régi igazságokat *új alakban* kell megfogalmaznia.

A jelen s jövő lehetséges új alapjai helyett a valóságos *múlt* alapjait újraértelmező *Szekfü Gyula* nem vesz utat spirituális kalandokban. Jöllehet neve az ún. szellemtörténettel, a történeti változások mögött eredendően lelki okokat kereső szemléletmóddal kapcsolódott össze, ténylegesen alkalmazott módszertani alapelvét inkább *oki pluralizmusnak* nevezhetnénk. Így amikor „A magyar bortermelő lelki alkata” c. munkájában valamely gazdaságtörténeti problémáról úgy vélekedik, hogy az nem oldható meg „a gazdaságtannak materialis: természeti-technikai eszközeivel... hanem átcsap a *szellemtörténet*, a *lelki tényezők hatásával foglalkozó történetkutatás körébe*”,<sup>65</sup> ezzel egyfelől nem vonja kétségbe, hogy a gazdasági tényezők „tagadhatatlanul tényleges faktorai voltak és lesznek a történeti folyamatnak”,<sup>66</sup> másrészt viszont a „lelki tényezőt” magát is, ti. valamely adott „népfaj” „lelki alkatát”, hosszú távú gazdasági-politikai folyamatok *eredőjének* tekinti. „A faj fogalma - írja -, amelyre nekünk az európai történet kutatásában szükségünk van, elsősorban *történeti alakulat*, időben

lett és időben megváltozható képződmény, nem pedig valami anatómiai vagy pszichikai unikum...”<sup>67</sup> A faji változás, húzza alá azonban Szekfü, csak „*huzamos* behatás folytán állhat elő”,<sup>68</sup> így azokon a területeken, ahol, mint mondja, a „faji tulajdonok” - speciális külső és belső, testi és lelki sajátságok - láthatólag szerepet játszanak, a történésznek „bizonyos állandósággal, a történeti események lassú lefolyásával”<sup>69</sup> kell számolnia. *Lassú lefolyással*: a faji-lelki tényezők szekfüi koncepciója alapvetően nem szellemtörténeti, hanem *konzervatív* indíttatású.

Konzervatív indíttatású *Ludwig Wittgenstein* filozófiája is, minden forradalmi újszerűségének dacára. Ifjúkori műve, a *Logikai-filozófiai értekezés*, olyan világ képét rajzolja föl, melyben az ember abszolút függésben él kimondhatatlan istenétől, s boldogságra pusztán passzív kontemplációban lelhet. Már az *Értekezés* az adottnak, a fönnállónak feltétlen elismerését sugallja tehát. Késői munkásságában azután - melyre elsősorban gondolunk, midőn mint a század kiemelkedő filozófusáról beszélünk róla - Wittgenstein mondhatni a konzervativizmus új fogalmi alapvetését végzi el. 1929-ben, éppen azon időben tehát, midőn rátalálóban van a késői munkásságát jellemző témákra és módszerekre, így ír jegyzetfüzetébe: „Gyakran gondolkodom azon, hogy vajon kultúra-eszményem új, azaz mai-e, avagy Schumann idejéből való. Úgy tűnik számomra, hogy legalábbis amaz eszménynek folytatása, és pedig nem az a folytatás, melyet annak idején ténylegesen nyert.”<sup>70</sup> A 19. század második felének, a liberalizmus virágkorának kultúra-eszménye az, amelytől Wittgenstein viszolyog: Grillparzer eszményeihez nyúl újra meg újra vissza, mintegy azoknak érvényességét bizonyítja be. A késői Wittgenstein autoritáriánus fejlődéslélektani nézetei, hallgatás-elve, kvietista attitűdje a társadalmi változásokkal kapcsolatban, konstruktivista matematika-fölfogása és antimentalista tudatfilozófiája összefüggő egészet alkotnak: zárt konzervatív világnézetet. Ebből a világnézetből ugyanakkor hiányzik a reformer bizalom mozzanata. Wittgenstein a kor polgári életformájával szemben maradéktalanul elutasító álláspontot foglal el. Mindenekelőtt Dosztojevszkij hatására - akit ebben az összefüggésben túlzás nélkül nevezhetünk a közép-európai konzervativizmus rossz csillagának - Wittgenstein a nyugati civilizációt menthetetlennek tartja. Így azután érthető, ha soha nem bocsátkozott elméleti eszmecserébe másodunokatestvérével, *Friedrich von Hayek*-kal, akit egyébként - természetesen - jól ismert.<sup>71</sup> Hiszen Hayek - ő számít ma Nyugat-Európában és Amerikában az „*Austrian School*”, az *osztrák gazdaságtani iskola* fő reprezentánsának - éppen a polgári rend védelmezőjeként lépett föl, azt a rendet óhajtotta a klasszikus polgári eszmények szellemében ismét életképpé tenni - olyan korban ugyan, amikor ehhez már tetemes konzervativizmusra volt szükség. Hayek, alapvetően Carl Menger nyomdokain haladva,<sup>72</sup> a liberális társadalom egészséges működéséhez - a *szabadpiac* működéséhez is - elengedhetetlennek tartja az élet egyfajta tradíciók-biztosította fegyelmét, a szervesen-maguktól keletkezett szokások és intézmények valamiféle tisztelését. A *szabadság építményének* utószavában, mely pedig éppenséggel a „Miért nem vagyok konzervatív” címet viseli, Hayek úgy fogalmaz, hogy „sok minden van, amit a liberális haszonnal tanulhat meg némely konzervatív gondolkodó munkájából. A maguktól keletkezett-növekedett intézmények értékével kapcsolatban az ő szeretetteljes és alázatos tanulmányaiknak köszönhetünk (legalábbis a gazdaságtudomány területén kívül) számos mélyenszántó felismerést, amely valós adalék a szabad társadalommal kapcsolatos tudásunkhoz.”<sup>73</sup> Hayek sajátos konzervativizmusa egyébként már teljes mértékben jelen van „Igaz és hamis individualizmus” c. tanulmányában - talán legjelentősebb rövid írásában. Már itt megtalálható a „francia” típusú és a „klasszikus” liberalizmus közötti különbségtétel csakúgy, mint a minden emberi teljesítmény alapjául szolgáló *spontán módon keletkezett intézmények* fogalma,<sup>74</sup> továbbá azon nézet egyetértő idézése, mely szerint „az értelem általánosan csekély értékű szerepet játszik az emberi dolgokban”,<sup>75</sup> vagy az emberi képességek és készségek korlátlan változatosságát és az emberek természetes adottságainak egyenlőtlenségét tételező kettős előföltézés,<sup>76</sup> a „család”, a „kis közösségek” és a „helyi autonómia” értékeinek

igénlése,<sup>77</sup> a kérdés, hogy „vajon a szabad vagy individualista társadalom sikeresen működhet-e akkor is, ha az emberek... nem alkalmazkodnak önként és készségesen a hagyományokhoz és szokásokhoz”,<sup>78</sup> valamint az az egyértelműen tradicionalista tétel, mely szerint „az egyénnek mint társadalmi folyamatok részesének, olyan változásokhoz is alkalmazkodnia és olyan konvencióknak is engedelmeskednie kell, amelyek nem valamely értelmes terv következményeként jöttek létre, amelyek létjogosultsága az adott esetben nem látható be, s amelyek, számára, gyakran érthetetlennek és irracionálisnak tűnnek.”<sup>79</sup> Hayek elveti az erkölcsökkel és szokásokkal szembeni „modern attitűdöt”, még a mesterséges nyelvek eszméjét is,<sup>80</sup> s a tanulmányt *alázatra való fölhívással* zárja, „alázatra azon folyamatok s társadalmi-emberi eredményeik iránt, amelyeket senki sem tervezett vagy lát át, s amelyek átfogóbbak bármely egyedi elménél”.<sup>81</sup> A társadalom működése, hangsúlyozza Hayek, a maga egészében túlon túl - átláthatatlanul - bonyolult az emberi elme számára. Ezért bármely adott társadalom fennmaradása lényegesen függ azon szokások és hagyományok zavartalan működésétől, amelyeknek addigi fejlődését köszönheti. Ebben az értelemben írja az *Igaz és hamis individualizmusban*, hogy „az egyedi cselekvések összetevődő eredményét nyomozva, azt találjuk: számos olyan intézmény, amely főszerepet játszik az emberiség teljesítményeiben, a tervező és irányító elme minden beavatkozása nélkül jött létre”,<sup>82</sup> vagy utal *A szabadság építményében* ama állandó kölcsönhatásra, mely egyfelől az „értelmünk által elérhetőnek képzelt célok utáni tudatos törekvésünk”, másfelől „intézmények, hagyományok és szokások” között játszódik le, s melynek „eredménye gyakran valami egészen más, mint amit célul tűztünk ki”.<sup>83</sup> Sőt, „az emberi elme maga is annak a civilizációnak a terméke, melyben felnőttünk, és... nincsen tudatában számos olyan tapasztalatnak, mely nélkül nem alakulhatott volna ki, s mely szokásokban, konvenciókban a nyelvben és erkölcsi véleményekben megtestesülve segíti s képezi alkotóelemét”.<sup>84</sup> Vagyis értelmünk használatakor olyan szokásokra és konvenciókra kell hagyatkoznunk, amelyek gyökereit és funkcionálását képtelenek vagyunk átlátni. - Mélyebbre hatol azután Hayek ama más jellegű megfigyelése, mely szerint a *tudás mint olyan*, minden tudás, részben *gyakorlati*: nem pusztán képesség, melynek révén „megállapítjuk, hogy ez vagy az így és így van”.<sup>85</sup> Mint Hayek írja: „Nem minden tudásunk képezi értelmünk részét, értelmünk nem azonos tudásunk egészével. Szokásaink és készségeink, érzelmi attitűdjeink, szerszámaink, intézményeink - valamennyien a múlt tapasztalataihoz történt alkalmazkodásnak, a kevésbé alkalmas viselkedés szelektív kiküszöbölésének eredménye.”<sup>86</sup> A *hogyan cselekedjünk* tudása, jelzi Hayek, gyakran a cselekedetnek magának szerves mozzanata, inherens aspektusa, nem pedig valami elmetartalom, mely ehhez a cselekedethez kötődne.

Tudásra, ismeretre szert tenni ebben az értelemben annyit jelent, mint cselekvésmódokat, cselekvési hagyományokat elsajátítani. Ezért is lehetetlen a társadalom tagjai között eloszló tudás - s nevezetesen a gazdasági tudás - központosítása,<sup>87</sup> s ezért jut Hayek arra a belátásra, hogy bizonyos ismeretekre csak azáltal tehetünk szert, ha - magyarázatot nem igényelve és kétségeinket elfojtva - *úgy cselekszünk, ahogy mások cselekszenek*; hogy kétségbevonhatatlan tény- és értékigazságok hiányában nem lehetséges közlés, érvelés és vita, mert a társadalmat ilyen igazságok egyöntetű elismerése tartja össze; és hogy ezeket az igazságokat a családi és iskolai nevelésnek kell megfelelő tekintéllyel fölruháznia.<sup>88</sup> „Úgy gondolom - mondotta Hayek 1978-ban -, az emberek majd rá fognak jönni, hogy a 20. századon uralkodó legelterjedtebb eszmék: igazságos elosztást nyújtó tervgazdaság, a represszív és konvencionális erkölcsök alóli fölszabadulás, permisszív nevelés mint a szabadsághoz vezető út, s a piac helyettesítése hatalmi testületek racionalitásával - a szó szoros értelmében babonákon alapultak.”<sup>89</sup> Különösen ható fölsorolás. Ám mint kivehető, ez a néhány sor - s általánosabban, a hayeki társadalomfilozófia, ez a ma oly nagy hatású s hatásában egyre kiterjedtebb elmélet - minden lényeges dimenzióját tekintve olyan gondolatokból épül föl, melyeket az osztrák konzervativizmus megelőző négy nemzedéke készített elő.

## II.

### Ehrenfels és Masaryk: Gondolatok a történelem perifériáján

Christian von Ehrenfels a *Gestalt-elmélet* úttörőjeként, a Gestalt-pszichológia filozófiai alapjainak Mach- és Brentano-ihlette kidolgozójaként vált híressé, ám a maga korában visszhangot ébresztett - s ma ismét bizonyos érdeklődést kelt - *értékelmélete, szexualitákja és kozmogóniája* is. Azokon a területeken viszont, melyekre munkássága utolsó szakaszában kalandozott, ti. a vallásfilozófia és a történetfilozófia területén, a prágai filozófiaprofesszor nem alkotott maradandót, s az Ehrenfels-kutatásnak (és általánosabban: az osztrák és kelet-európai eszmetörténeti kutatásnak) csak kárára válnék, ha ezt nem mondanánk ki világosan. Hiszen jóllehet vonatkozó kísérletei, melyek egyfelől a „Gedanken über die Religion der Zukunft” c. cikksorozatban (1922) és a „Die Religion der Zukunft” c. brosrájában (1929), másrészt a „Die Mutter des Legionärs” c. drámában s a számos, ezen drámához csatolt nyilatkozatban jutnak kifejezésre, s amelyek persze korántsem nélkülöznek bizonyos folytonosságot a korábbi témákkal (így kivált a vallásfilozófiai kísérleteket a kozmogónia készíti elő), talán közelebb állnak a szépirodalomhoz, mint a tudományhoz - egészen mégsem vonhatók ki az elméleti megítélés hatálya alól. Az ilyen megítélés háttérét ugyanakkor a lehető legszélesebben kell fölvezetnünk - erre törekszem a továbbiakban -, hiszen mind Ehrenfels eszméje egy új, nem-keresztény, gondolatilag általa megalapítandó vallásról, mind pedig ama - Spenglertől átvett - elképzelése, mely szerint a hanyatlásban levő nyugati kultúrát alapvetően a Kelet, ti. Oroszország felől lehetne megújítani - s mely megújításban Ehrenfels a tényleges államalapító és remélt vallásalapító T. G. Masaryknak a főszerepet szánna -, az európai történelem meghatározott szemléletére, s ugyanakkor a keresztény felekezetek meghatározott fölfogására utal: olyan értelmezésekre, melyek a maguk részéről megint csak nem függetlenek Masaryk történelem- és vallásfilozófiájától, közelebről a cseh történelemről adott ábrázolásától. Ám ha a *tényleges* történeti fejleményekből indulunk ki, úgy, véleményem szerint világosan megmutatkozik, hogy a mondott ábrázolás - Masaryk látomása történelemről és vallásról s Csehország szerepéről - nincsen hiányosságok és egyoldalúságok híján, s hogy Ehrenfels tételezései is, egyáltalán, az európai történelem félreértésén alapulnak, különösképpen a *Nyugat-Európa/Kelet-Európa/Oroszország* viszony félreértelmezésén.

Ehrenfels történetfilozófiáját éppen innen, az *európai régiók* fogalma és történelmi lényege felől nézve<sup>90</sup> megítélni egyébként már életrajzi okokból is ingerlő és illő vállalkozás: hiszen filozófusunk szellemi fejlődését tartósan befolyásolták ama környék, ama Nyugat és Kelet között fekvő határterület sugallatai, ahol gyermekkorát töltötte.<sup>91</sup> Szülőháza, a Brunn am Walde-i ősrégi kastély, Kremstől északnyugatra, csaknem közvetlenül azon választóvonal mentén fekszik, mely - a római birodalom valamikori limesze - még a 10. században is határt képezett a szász császárok *Ostmark*-ja és Csehország között. Kremsszel szemben, a Duna déli partján, ahol most Mautern fekszik, épült az 1. században Faviana római erőd,<sup>92</sup> a Krems völgyében a 6. században szláv települések jöttek létre, a 8. században pedig az avarok építettek megerősített táborát, a Kamp torkolatánál, Krems mellett: azt csak 791-ben Nagy Károly hadai közeledtére hagyták el.<sup>93</sup> Krems maga egy 890 körül épült frank erődből alakult ki; Mauternt már 905 körül ismét vásárhelyként említik.<sup>94</sup> Éppen a Karoling-birodalom keleti határát, 800 körül - az Elba-Saale-vonalat, a Cseh erdőt, a Dunát úgy a valamikori Pannónia nyugati határáig („Lajta”), végül a pannón határt magát - tekinti azonban a történetkutatás Nyugat- és Kelet-Európa voltaképpen választóvonalának: hiszen ez a vonal határolja majd el, az újkor kezdetével, a *klasszikus-polgári* fejlődés történeti tartományát a *gátolt-retardált*tétől. Előbb viszont, még a 11. századdal kezdődően, egy másik határ rajzolódik ki: a római



katolikus Európa és a bizánci Oroszország között húzódó. Néhány fő elem, mely, az orrossal szembeállítva, a katolikus európai területet jellemzi: az autonóm városoknak, korporatív szabadságoknak, rendi társadalomszerkezeteknek megléte; a humanizmus, a reneszánsz és az - éppenséggel csak római katolikus talajon lehetséges - reformáció szellemi áramlatának kialakulása. Ám ezen a területen *belül* is fölmutathatók, a mondott választóvonal mentén, a politikai-társadalmi szerkezet érezhető eltérései. E vonaltól nyugatra olyan folyamat játszódott le - úgy a 6. és a 10. század között -, amely Kelet-Európában *nem* ment végbe: ti. az állam alapokig hatoló dezintegrációja, vagy - pozitíve kifejezve - egyfelől az *egyház*, másfelől a *társadalom* önállósulása az állammal szemben; ezt követően azonban az imígyen önállósult szerkezetek kölcsönös egymásba áthatolása. Az eseményeket egyháztörténeti-egyházsociológiai szempontból leírva, Ernst Troeltsch először „a birodalmi egyház germán-román tartományi egyházakká (*Landeskirchen*) való szétverését” említi, mely utóbbiakban „az addigi fejlődés folytonossága fél évezredig teljesen megszűntnek látszott, s melyek közül a frank tartományi egyház lett a fő fejlődés hordozója, a Karoling-birodalomban fölemelkedve, a szász által folytatva, a száliban pedig átcsapva az egyetemes egyházba”, másodsor azonban „a pápai eszme és az egyházi egyetemesség általa hordozott eszméjének kialakulását” emeli ki. Troeltsch „fél évezredre” utal, melynek során „tartományi-egyházi keretek között kölcsönösen áthatották egymást egyházi és állami, szellemi és társadalmi elemek”, s arra, hogy „a Karoling-állameszme az egyházat kulturális közvetítőnek tette meg”.<sup>95</sup> Vagy ahogyan Karl Lamprecht írta: „Éppen abban rejlik Nagy Károly jelentősége, sőt a Karoling-állam és a Karoling-kultúra jelentősége egyáltalán, hogy azokat a nagyon különböző befolyásokat, melyek a korszakot jellemezték, egyetemesen és irigység nélkül befogadta s azzá kapcsolta össze, ami a tulajdonképpeni középkori mibenlétet jelentette.”<sup>96</sup> Ilyen - jóllehet figyelemreméltóan párhuzamos fejlemények által előkészített<sup>97</sup> - összekapcsolást képez a későrómai vazallitás és a germán kíséret egybeötvöződése a középkori *hűbéresség* intézményévé, olyan intézménnyé, melynek úgyszólván magánjogi jellege markánsan fejezi ki az erős központi államhatalom nemlétét, s a későbbi európai polgári fejlődés döntő vonásait előlegezi. Hiszen a hűbéres és hűbérura közötti hűségviszony *kölcsönös*, mintegy *szerződészerű*; szabadon köttetik, a *kézfogással*, mint a hűségeskü jelképével. Úr és szolga szerződészerű viszonya egészen a legalsó társadalmi rétegekig terjed: a földesúrnak nemcsak jogai, de kötelességei is vannak szabad, félszabad, sőt nem-szabad parasztjaival szemben, a személyes és korporatív garanciák, privilégiumok sokasága jön létre, területről területre változó kis szabadságok színes egymásmellettsége. A társadalom fokozatos integrációja ekkor partikuláris jogok integrációját is jelenti. „A modern szabadságot nem elvek alakították ki - fogalmazott Hajnal István -, hanem a privilégiumok általánosodása.”<sup>98</sup> Olyan általánosodás ez, mely először persze a legmagasabb, formálisan legvilágosabban artikulált privilégiumokat egységesíti, vagyis a nemesség, a felső klérus és a városok rendjét állítja elő.

Hasonló viszonyok jönnek mármost létre, a 11. és a 14. század között, Kelet-Európában is - Lengyelországban, Csehországban, Magyarországon és az Elbától keletre eső német kolonizációs területeken. Kialakulnak a rendek, kifejlődik a városiság, a parasztság egyfajta viszonylagos szabadság állapotában homogenizálódik. Az Elbától keletre fekvő, újonnan alapított falvakban és városokban a lakosság éppenséggel különleges könnyítésekhez és privilégiumokhoz jut, sőt, az ún. „német jogot” sok helyütt - pl. Csehország nyugati területein - a nem-német telepésekre is kiterjesztik.<sup>99</sup> Ám ez az egész, a virágzó középkortól a késő-középkorig ívelő fejlődés túlon túl gyorsan, mintegy összetorlódva játszódik le. Nem eléggé mélyre hatoltak a társadalom szövődékében a szabadságok szokásjogai, nem eléggé szervesen bomlott ki a politikai struktúra, túl nagy szerep jutott a felülről jövő reformoknak.<sup>100</sup> Az így keletkezett eltolódások következményekkel legterhesebbike az a - persze számos közvetítéssel létrejövő - jelenség volt, hogy a *nemesség* mind számban, mind befolyásban túl erőssé vált, viszont a *városi polgárság* viszonylag fejletlen maradt. Ám ha a polgári fejlődés Kelet-Európában el is

maradt a nyugat-európai mögött, *Oroszországhoz* képest még mindig döntő lépésekkel haladt előre. Hiszen ott, már ebben az időben, a bizánci-autokratikus állameszme kezdett valósággá válni: társadalom és egyház a központosított államhatalom totális uralma alá került.<sup>101</sup>

Ha most a gazdasági hátteret tekintjük, mely előtt a virágzó középkor Európájának politikai-társadalmi fejlődése lejátszódott, úgy egyértelműen valamiféle *expanziós jelenségre* utalhathatunk, gazdasági növekedési folyamatra, mely úgy 1150 és 1300 között ment végbe. Ez a folyamat, melynek legszembetűnőbb oldala a német keleti kolonizáció volt, mindenekelőtt a mezőgazdaság új módszerei révén vált lehetségessé; irtással és lecsapolással új földeket nyertek, gyöngébb talajokat vontak művelés alá, az élelmiszerkínálat növekedett, a népességszám fölfelé ívelt. 1300 után viszont növekedési válság bontakozott ki, mely Nyugat-Európában úgy 1450-ig tartott, és Kelet-Európára is áterjedt, jóllehet vagy százötven éves fáziskéséssel. Mezőgazdasági válságról van itt szó, vagyis tartós alultermelésről, mely pestisjárványoktól kísérve, drasztikus népességszám-csökkenést, s persze egyfajta politikai anarchiát eredményezett: ahol is nem világos, hogy mely elemnek jutott a meghatározó szerep (magának a pestisnek,<sup>102</sup> vagy esetleg a föltételezhető körülménynek, hogy az adott mezőgazdasági szerkezet határait elérték, az akkori agrártechnika által kínált lehetőségeket kimerítették), ill. hogy van-e egyáltalán értelme, ha egyetlen meghatározó tényező után kutatunk<sup>103</sup> - annyi azonban kétségkívül leszögezhető, hogy eme - a legutóbbi negyven év gazdaságtörténeti kutatásai által egyre inkább a középpontba helyezett - válság (a feudalizmus ún. „első válsága”), s annak kimenetele éppenséggel azt a döntő eseményt jelenti, melynek helyes értelmezése nélkül az újkori európai (és Európán kívüli) fejlődés megértése jószerivel lehetetlen. Amidőn ti. 1450 után Nyugat-Európában beköszöntött a fordulat, és ismét a növekedés jelei mutatkoztak, a másik két régióban - Kelet-Európában és Oroszországban - egészen más jellegű, történetileg mélyreható következményekkel járó tendenciák rajzolódtak ki. Ha Nyugat-Európából kiindulva államilag szervezett Európán kívüli területi expansió vehette kezdetét, ti. a tengerentúli gyarmatosítás, melynek hatásaként (lévén, hogy az élelmiszer, nyersanyag, sőt a színesfémek szállítójává is *Kelet-Európa* vált) a városi-polgári fejlődés előtt tág lehetőségek nyíltak s a parasztság utolsó feudális béklyóitól is megszabadult; ha másrészt Oroszország is újabb területeket vonhatott hatalma alá, amennyiben északkelet felé terjeszkedhetett - miközben az abszolutisztikus államhatalom tovább erősödött, s kialakult egy társadalom, mely nem ismert valódi rendi tagozódást, autonóm polgárságot, szabad paraszti fejlődést; úgy Kelet-Európa két terjeszkedő szféra közé szorult, s nemcsak a válság, de a válságból való kilábalás költségeit is ez a régió fizette meg: ti. e régió parasztsága. Sem erős központi államhatalom, sem erős városi polgárság által nem gátolva, a nemességnek itt sikerült a vonatkozó terheket egészükben a parasztságra áthárítani, a paraszttelkeket fokozatosan saját művelés alá vonni, a pénz- és természetbeni járandóságokat robotkötelezettséggé átváltoztatni, a *Grundherrschaft*-rendszer *Gutsherrschaft*-rendszerbe fordítani. Kialakult a történettudomány által „második jobbágyság”-nak nevezett struktúra, mely azután, mint ismeretes, csak a 19. században bomlott föl, s ezen régió polgári fejlődését tartósan deformálta. És két megfigyelést kell itt mindjárt tennünk. Először, hogy Kelet-Európának a nyugat-európaiktól eltérő útját pontosan a *Nyugat-Európával történt gazdasági összefonódás* kontextusában érthetjük meg,<sup>104</sup> amennyiben a kelet-európai nemesség éppen a regionális munkamegosztás (élelmiszerszállítás emelkedő piaci árak mellett, Nyugat-Európa városi polgársága számára) által kínált nyereség elsajátítására törekedett; másodszor viszont, hogy ezen munkamegosztás Kelet-Európa számára pusztító következményei nem önmagukban gazdasági, hanem *politikai* okokból származtak: ti. olyan eseményekből, mint mondjuk a török háborúk Magyarországon, még inkább azonban - mint fentebb már jeleztük - a kelet-európai társadalom adott politikai struktúrájából egyáltalán.<sup>105</sup> Vegyük akkor most szemügyre, az Ehrenfels-Masaryk problematikához közelítendő, ezen fejlemények *csehországi* vonatkozásait. Előbb azonban még, tekintettel arra a szerepre, melyet a huszitizmus ebben az összefüggésben játszott - és tekintettel,

különösen, arra a jelentőségre, melyet Masaryk ennek a szerepnek tulajdonított -, ki kell térnünk a *reformáció* és a feudalizmus késő-középkori válsága közötti kapcsolatra.

Mert ez a kapcsolat kétségkívül fönnáll - ha természete nem is határozható meg egyértelműen. Annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy azok a politikai-gazdasági fejlemények, melyekről itt szó van, általában nem a vallási megújulás *hatására* mentek végbe. Hiszen még Weber is „balga-doktrínér tételnek” mondja azt az állítást, hogy „a »kapitalista szellem« ...vagy akár: a kapitalizmus egyáltalán, *csak* a reformáció meghatározott befolyásának eredményeképp alakulhatott ki”,<sup>106</sup> és arra utal, „hogy a reformáció kulturális kihatásai jórészt... előre nem látott és éppenséggel *nem akart* folyamányát képezték a reformátorok munkájának, gyakran távol esve mindattól, vagy éppenséggel ellentétben állva mindazzal, ami szemük előtt lebegett.”<sup>107</sup> Adott vallási tartalmak világi eseményekre gyakorolt egyértelmű hatását föltételezni már azért is elhibázott volna, mivel ezek a tartalmak alkalmazásukban ill. megvalósításukban soha nem maradnak változatlanok,<sup>108</sup> sőt, már önmagukban véve többértelműek.<sup>109</sup> Nem a vallási eszme és társadalmi inkarnációja közötti eltérést kell itt elsősorban hangsúlyoznunk, hanem azt a körülményt, hogy ama - reformációnak nevezett - események láncolatában éppenséggel történeti-anyagi, nem pedig teológiai forradalmak játszották a meghatározó szerepet. A vallási események azután, természetszerűleg, önálló dinamikára tettek szert. Ám aligha vonható kétségbe, hogy a protestantizmus-katolicizmus, ill. kálvinizmus-lutheranizmus ellentétek kezdetben nem annyira doktrinális vagy liturgiai, hanem sokkal inkább politikai és gazdasági feszültségek hordozói voltak: a területiális állam és nemzetekfeletti szervezet, a nemesség és fejedelem, a város és falu közötti feszültségek hordozói.

Hiszen föltűnő, hogy ott, ahol ilyen feszültségeknek nem volt játéktere, a reformáció sem ment végbe. Az a hatalom, melyet az állam *Oroszországban* egyház és társadalom fölött gyakorolt, az állam mindenfajta vallásilag formulázott emancipáció-kísérletét *fölslegessé*, s viszont a nemesség minden, még olyan vallásilag álcázott ellenállását az állammal szemben *lehetetlenné* tette. Másként Európában, ahol a reformáció éppen azokban az országokban ért el áttörést, amelyek gyengébbek voltak annál, mintsem hogy Rómával szemben közvetlen gazdasági vagy politikai követelésekkel léphettek volna föl: Angliában, és az Elbától keletre fekvő országokban. „És akkor, az 1520-as években - írja H. R. Trevor-Roper -, jött a nagy felkelés, Luther felkelése. Nem Európa régi, érett gazdaságán belüli felkelés volt: hanem Észak- és Közép-Európa »fejletlen«, »gyarmati« területeinek felkelése, megadóztatott, frusztrált, s (mint ott érezték) kizsákmányolt, a Mediterráneum és a Rajna-vidék magas civilizációjának terheit viselő területeké.”<sup>110</sup> A vallási új olyan szükségletekre jelentett választ, melyek a drasztikusan megváltozó világ jelenségeinek közepette jöttek létre. A 16. századot elemezve R. H. Tawney *Religion and the Rise of Capitalism* c. könyvében úgy fogalmaz, hogy „az elképesztő változások földbirtoklásban, árakban, a kereskedelmi és pénzügyi szervezetben a kort a gazdasági fejlődés vízváltatójává tették”,<sup>111</sup> és azt a fölismerést sugallja, hogy éppen ez a „megváltozott gazdasági környezet”, ellentétbe kerülve „a társadalom hagyományos elméletével”, vezetett a „vallásos gondolkodás különböző iskolái közötti összeütközésekhez”.<sup>112</sup>

A reformáció előtörténete Angliában kezdődik. John *Wiclif* harmincéves volt, midőn 1349-50-ben a fekete halál elérte a brit szigeteket, és hozzájárult a súlyos, tartós gazdasági válsághoz. 1361-ben Wiclif az oxfordi Balliol College előjárója lett, ahol a teológia doktoraként nagy tekintélynek örvendett. A doktrinális és liturgiai reformok mármost, melyekkel föllépett, mindenekelőtt - mint Troeltsch fogalmaz - „a pápai abszolutizmus és annak az ország és a községek politikai és gazdasági viszonyaira gyakorolt hatása” ellen irányultak.<sup>113</sup> Wiclif, Rómával szemben, az angol királyság oldalára áll; de a szegény alsó osztályok oldalára is a gazdag egyházzal szemben egyáltalán. Csak a *szegény egyház*, hirdette Wiclif, „illik a vallási eszményhez, s fér össze ugyanakkor a polgári rend önállóságával”.<sup>114</sup> A *világi hatalom*

önállóságának gondolata és a szegény egyház eszméje ugyanakkor nem áll közvetítetlenül egymás mellett, Wiclif az isteni jog sajátos elméletében kapcsolja össze őket. Mivel ti., fölfogása szerint, „minden tulajdon és minden hatalom Istentől ered, és csak azoknak jár jogosan, akik a szeretet, alázat és önkorlátozás isteni moráltörvényét betartják”, egyfajta hűbér tehát, „amely a hűbérest csak addig illeti meg, amíg urának törvényét megtartja”; és mivel az egyház ennek a törvénynek nem engedelmeskedik, „az államnak jut a földadat, hogy tőle a jogtalan javakat újra elvegye s a szegény, csak szellemi céljainak élő egyház eszményét visszaállítsa”.<sup>115</sup> Éppen az egyház világi hatalma ellen irányul Wiclifnél a predesztináció-gondolat újrafölvétele és átértelmezése - az egyház nem intézmény, hanem a predesztináltak összessége -, de liturgiai reformja is, melynek értelmében az eucharisztianál a papnak csak a kiszolgáltatásban van része, az átlényegülés csodájában nincs - mely reformban tehát úgyszintén a vallásos viszony közvetlensége kerül hangsúlyozásra.<sup>116</sup> - Ismeretes mármint, hogy Luther föllépésének közvetlen oka, hasonlóképpen, a római egyház túlságosan is pénzközpontú munkálkodása volt, és hogy a reformáció első sikerei a Róma és a német fejedelmek közötti ellentétek fönnállása nélkül aligha lettek volna elképzelhetők. Számunkra itt annak megállapítása az érdekes, hogy lutheranizmus és kálvinizmus éppen abban az időben keletkeztek és érték el első sikereiket, amikor Európában, a 16. században, új gazdasági rend alakult ki. Webernek természetesen igaza van, midőn megállapítja, hogy nem lehet „gazdasági eltolódásokból a reformációt »fejlődéstörténetileg szükségszerűségként« levezetni”, és hogy „számtalan olyan történeti konstellációnak, melyet nemcsak semmilyen gazdasági »törvény« alá, de egyáltalán semmiféle gazdasági szempont alá sem lehet besorolni, ti. tisztán politikai folyamatoknak, kellett összeadódnia ahhoz, hogy az újonnan alkotott egyházak egyáltalán fönnmaradhassanak”.<sup>117</sup> Hogy azonban a különböző protestáns áramlatokat mindenkor gazdasági-társadalmi környezetük nagyon erősen a maguk képére formálta, úgyszintén nyilvánvaló. A lutheranizmus, kivált, félreismerhetetlenül mutatja, hogy az Elbától keletre született; mint ahogyan viszont a maga részéről kétségkívül hozzájárult a vonatkozó német területek polgári fejlődése retardálásához. „A környező, tekintélygondolattól telített légkör befolyása” - hogy még egyszer Troeltschöt idézzük - nyilvánvalóan tekintetbe veendő, ha meggondoljuk, hogy ez a felekezet mennyire „megkönnyítette a feudális *Gutsherrschaft*oknak a lovagi birtokok (*Rittergut*) kialakítását, a hozzájuk kapcsolódó privilégiumokkal és fokozódó új függőséggel, [mennyire] elősegítette a patriarchális gyámkodás és a rendi-korporatív szemlélet térhódítását... Ha ma általában a protestáns országok járnak az élen, úgy nem felejtendő el, hogy éppen a hitújítás korában a modern civilizáció anyaországai - Olaszország, Franciaország, de Spanyolország is - katolikusok, és hogy kimerülésük korántsem csupán katolicizmusuk számlájára írandó, hogy tehát fordítva a protestáns országok is, és jelesül a lutheránusok, mai helyzetüket mindenesetre elsősorban nem vallási alapjaiknak köszönhetik... A lutherizmus belenyugvó voltából következik, hogy meghajol a mindenkori uralkodó hatalom előtt. ...mert Közép- és Észak-Németországban az abszolutizmus és a *Rittergut* alakult ki, a lutherizmus ott arra a lojális jellegre tett szert, amely az »Ostelbiertum«-ot jellemzi.”<sup>118</sup>

\*

Jó száz évvel Luther előtt lépett fel Husz János; jött létre, mint majd Masaryk fogalmaz, „a nagyszerű cseh egyházforradalom”, amely Európában „az újkor kezdetét jelentette”.<sup>119</sup> Hogy azonban ez a forradalom nem annyira az újkor kezdetével, mint a német keleti terjeszkedés végével függött össze, közvetlenül belátható. - A német betelepítések Csehországban a 13. és 14. század folyamán olyan viszonyokat eredményeztek, amelyek még a nyugat-európai állapotokkal összehasonlítva is figyelemre méltóak voltak. A 14. század közepén, IV. Károly korában, Csehországban mintegy száz megerősített város található - Prágának 40 000 lakosa van, annyi, mint Londonnak. A parasztság viszonylagos jólétet élvezett. „A csehországi parasztok a 14. században - írja F. G. Heymann »John Žižka and the Hussite Revolution« c.

könyvében<sup>120</sup> - személyükben szabadok voltak, nem röghöz kötöttek, mint Nyugat-Európa jobbágysai a majorsági rendszerben. Költözhettek, és a kérdéses időszakban tetemesen ki is használták ezt a lehetőséget.” A paraszt, általában, „az örökletes földművelő-bérlő helyzetében volt, korlátozott adófizetési és szolgálati kötelezettségekkel, és a föld teljes és szabad használatának jogával. A csehországi parasztok ezen előnyös helyzete részben a »német jog« bevezetésének volt köszönhető, a 12. és korai 13. században, tehát azoknak a törvényes privilégiumoknak, melyekkel a német telepéseket Csehországba csábították.”<sup>121</sup> Mindez nem azt jelentette, folytatja Heymann, „hogy a parasztoknak nem voltak panaszaik. Inkább azt, hogy megfelelő helyzetben voltak e panaszok határozott kinyilvánításához.”<sup>122</sup> És a panaszok a 14. században gyakoribbakká váltak - ekkorra ti. a további gazdasági expanzió Csehországban is fokozatosan korlátokba ütközött. Éppen a német térséggel főnálló szorosabb kapcsolatai folytán, az európai válság Csehországban hamarabb vált érezhetővé, mint más keleti területeken. A lehetőségek zsugorodása viszont feszültségekhez vezetett, és nemcsak a két csehországi nemzetiség, a csehek és a németek között, hanem egyáltalán a különböző gazdasági és társadalmi rétegek között is - ahol számunkra most mindenekelőtt a parasztság és a nagybirtok közötti viszony az érdekes.

A kelet-európai „földbirtokos nemesség - írja Jerome Blum már idézett, kiváló tanulmányában -, melynek jövedelmét elsősorban a parasztjai által nyújtott pénz- és természetbeni fizetések képezték, a hanyatlás és elnéptelenedés hatását - nyugat-európai társaihoz hasonlóan - kiváltképpen megérezte. Helyzetét tovább nehezítette a pénz értékesése Mecklenburgban, Poroszországban, Csehországban, Lengyelországban és Oroszországban. Ez a monetáris leértékelődés azt jelentette, hogy a földesuraknak járó készpénz-adók és bérek értéke ténylegesen csökkent. ...A kelet-európai urak, a nyugatiakhoz hasonlóan, a gazdasági helyzetükben beálló romlás lehetséges ellenszereit keresték. Némely erőfeszítésük a Nyugat-Európában tapasztalhatóval párhuzamos volt. ...Am olyan rendszabályokat is foganatosítottak, amelyek nyugaton nem voltak használatosak, és pontosan ezek vezettek, végül is, a parasztság eljobbágyosodásához. Ahelyett, hogy csökkentették volna a kötelezettségeket, amint ez általános gyakorlat volt nyugaton, ahol az urak azzal igyekeztek parasztjaikat megtartani és újakat magukhoz vonzani, hogy kevesebbet kívántak tőlük, a csehországi, lengyel, brandenburgi, porosz és litván urak új és súlyosabb kötelezettségeket vezettek be, jelesen a munkabérek szolgáltatások és készpénzfizetések tekintetében. A bérlők és munkások hiányára adott válasz keleten a parasztok szabad költözése vonatkozásában is különbözött a nyugatitól. Nyugaton a parasztok ebben a korszakban fokozott személyes szabadságot voltak képesek nyerni uraiktól. Kelet-Európában, az itt tárgyalt államok mindegyikében, a 14. század közepétől kezdve s azután különösen a 15. században, a parasztnak egyre kevésbé volt joga arra, hogy tetszése szerint jöjjön-menjen.”<sup>123</sup> Csehországban mármint ezt a folyamatot a 15. század folyamán ellentendenciák lassították, sőt szüntették időlegesen meg: ezek alapja pedig az az *érdekközösség*, az a szövetség volt, amely - az *egyház* és a *nemesség* ellen irányulva - a nemesség és a parasztság között átmenetileg kialakulhatott. Hiszen az egyház Csehországban a birtokoknak közel felével rendelkezett (olyan arány ez, mely messze az európai átlag fölött volt); s a német telepések a polgári állapot és polgári gazdagság irigylésre méltó mértékére tettek szert. Midőn most Husz a prágai egyetemen, mely a korai cseh nacionalizmus központja volt, 1401-től nyilvánosan képviselni kezdte Wiclif tanait, különösen a szegény egyház eszméjét - a további fejlemények szellemi alapja nyomban adva volt. A huszita forradalmat reakcióként foghatjuk föl a viszonylag korán érezhetővé vált európai gazdasági válságra egy olyan országban, ahol az egyház provokatív gazdagsága s a német elem provokatív konkurenciája valamely nacionalista-egyházellenes mozgalmat különösen népszerűvé tehetett. A kezdeti érdekközösség persze nem lehetett tartós. A mozgalom, mint ismeretes, csakhamar a kelyhesek (egyetem, nemesség, polgárság) és a táboríták (parasztok, alsóbb klérus, kispolgárság) szárnyára szakadt. Előbbiek beérték a nivelláló *egyházzal*, s megálltak a liturgiai reformoknál,

nevezetesen a két szín alatt történő áldozás követelésénél; utóbbiak a vélt őskeresztény egyenlőségtagig hatoltak tovább. A táboritákról írja *Egyháztörténetében* Karl Müller, hogy „akik a bűnnel s a világgal egészen szakítanak, azoknak új rendet kell felállítaniok, mely nem a családra és államra, tulajdonra és hatalomra épülne, hanem a birtok és társadalmi viszony általános egyenlőségének keresztény gondolatára... Így most megkísérlik az egyéni tulajdon, az osztálykülönbségek, adók és járadékok megszüntetését. ...A kísérletek persze szármalmas kudarcot vallottak és a forradalom végül is csupán a nemesség uralmát szilárdította meg más osztályokat visszavetve. Ám a népben amaz eszmények propagandisztikus ereje fennmaradt.”<sup>124</sup>

A huszita mozgalmon belül harmadik áramlatnak tekinthető a *cseh-morva testvériség*, mely a táborita irányzathoz szakadt ki. Az erőszak eszközeit itt, mint keresztényietleneket, elvetik, a szeretet- és szentség-ideálok megvalósítására saját körükben, az államtól és világi hatalomtól való lehető legnagyobb visszavonultságban törekednek.<sup>125</sup> Jóllehet a testvériség a 15. és 16. század folyamán számos üldözésnek volt kitéve, története - egyáltalán a cseh nemzet történetéhez hasonlóan - csak a fehérhegyi csata után vált teljességgel földalattivá.<sup>126</sup> És midőn a romantika korában Csehország is egyfajta nemzeti - ti. cseh - újraébredés színhelyévé vált, ebben az ébredésben olyan történész játszott a főszerepet, akinek ősei a testvériséghez tartoztak, s „hűségesen és elszántan ragaszkodtak a régi hithez”: František Palacký.<sup>127</sup>

Palacký fő műve, a *Geschichte von Böhmen: Grösstenteils nach Urkunden und Handschriften*, melynek kötetei 1836-tól kezdve jelentek meg, német változatában befejezetlen maradt: amennyiben ti. 1848 után cseh nyelven került folytatásra. A cseh kiadás címe, *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě* sokkal inkább meg is felelt a mű voltaképpeni szellemének. Hiszen Csehország történelme itt a csehek és németek közötti állandó harcként kerül ábrázolásra, küzdelemként, „mely nemcsak a határok mentén folyt, hanem Csehország belsejében is, nemcsak idegenek, hanem ittlakók ellen is, nemcsak karddal és pajzzsal, hanem a szellemmel és a szóval is, alkotmányokkal és szokásokkal, nyíltan és rejtve...”<sup>128</sup> A cseh-szláv (ószláv) lélek ezenközben mint békés, szorgalmas, jóindulatú, vendégszerető és szabadsághoz szokott szerepel Palacký jellemzésében, a német természet viszont mint harcias és uralomvágyó. A cseh fejlődés tetőpontja a huszita forradalom: ez teljesítette be, mint Palacký fogalmaz, a történelem által a cseh népre ruházott feladatot, azt ti., hogy „a bizonyosság és meggyőződés szorongató középkori falait lerombolja..., az emberi szellem előtt a haladás végtelen útját megnyissa, s számára a nagyobb szabadsággal magasabb méltóságot is adjon”.<sup>129</sup> Vagy, ahogyan az 1874-ben kiadott *Gedenkbücher*-ben áll: „Csehország volt az első ország Európában, ahol a középkor alappillérei, a vak tekintély-gondolat, a hierarchia és a feudális mivolt ellen nagyszabású reakció alakult ki és jutott történelmi áttörésre.”<sup>130</sup> Eközben Palacký emberfölfogása - antropológiája, ha szabad így mondanunk - önmagában véve korántsem anti-autoritáriánus. A „tekintély elve”, írja például *Österreichs Staatsidee* c. könyvecskéjében, „minden emberi társadalomban mindig és abszolút szükséges”, még ha „az emberek szabad értelmi és akarati döntésképeségének elve” úgyszintén érvényre juttatandó is.<sup>131</sup>

\*

Palacký ezen antropológiájával a Morvaországból származó bécsi filozófiai magántanár, T. G. Masaryk már akkortájt is egyetérthetett, amikor a politikai tartalmakkal telített cseh nacionalizmus még kevésbé vonzotta. A fiatal korában buzgó katolikus Masaryk, felnőtt férfiként lett protestáns, ám a protestantizmusban nyomban hiányolni kezdve azt, amiből a katolicizmusban túlfutott sokat is talált: a tekintély elemét. Így azután 1881-ben könyv alakban megjelent habilitációs írását, mely az öngyilkosság szociológiai problémájával foglalkozott, s melynek természetesen a katolikus népek viszonylag gyöngye öngyilkossági hajlamát is tárgyalnia kellett, a helyes vallás keresése hatja át, ti. a helyes *tekintély* keresése. Miután

Masaryk az öngyilkosság tulajdonképpeni okát „a szellemi kultúra viszonyaiban” fedezi föl,<sup>132</sup> ti. a „*rendszeretlen és gyakorlatiatlan félműveltségben*”, az „alkalmazhatatlan tudásban”, mely birtokosát „fantasztává” teszi, „örült tépelődésekre” sarkallja, „kielégíthetetlen szükségleteket” teremt, elveszi „a hasznos munka örömét” és végül életuntséghez vezet,<sup>133</sup> még leszögezi, hogy a szellemi félműveltségen kívül a *morális támasz hiánya* az, amit itt további okként föl kell említeni. És „így az öngyilkosság szociális tömegjelensége - írja Masaryk - a modern társadalmat egészen sajátos fényben mutatja. A civilizált társadalom életunt; ezen életuntsága azonban hiányos intellektuális és morális műveltségéből ered: intelligencia és moralitás nincsenek egyformán és jól kiképezve; túl eszesek vagyunk ahhoz, hogy jók legyünk, és rosszabbak annál, mintsem hogy igazán eszesek lehetnénk. Világ- és életfölfogásunk nem eléggé harmonikus, nem eléggé jó és szép ahhoz, hogy életörömmel töltsön el és megtartsa bennünket.”<sup>134</sup> Az alapvető hiányosságot azonban, mely ehhez az állapothoz vezet, Masaryk a valódi *vallásos műveltség* távollétében pillantja meg. „Az ember erkölcsisége, minden munkálkodása és törekvése a vallásban nyeri el azt az egészen sajátos szentséget, mely az emberre az isteni bélyegét nyomja. ...Az emberiségnek, ezt mindannyian látjuk” - valamelyes részletességgel kell itt Masarykot idéznünk -, „szellemi vezetésre van szüksége ahhoz, hogy az igazhoz, a jóhoz és széphez eljusson; ezt a vezetést azonban csak ama erő láthatja el, mely az emberi lélek legbensőbb mélységeit betölteni képes, s ez az erő a vallás. Ezért olyan nagy - s az ember minden cselekvésén észrevehető - a vallás hatalma; viszont a lelkek fölött gyakorolt ezen szellemi hatalmat az egyház (a nyilvános vallási vélemény s különösen a klérus), a társadalom vallásos szervezete támasztja alá. ...A *római hierarchia a pápával* az élén néhány évszázad alatt szilárdan összefüggő egésszé alakult, olyan szervezetté, melyre szigorú rend és fegyelem volt jellemző... Ezen szervezeten keresztül sikerült az egyháznak a lelkeket megbéklyóznia és egészen a maga akarata szerint vezetnie. - Így alakult ki a középkori *tekintélyhit*, ez a maga nemében páratlan és csodálatraméltó engedelmség, amely idővel az egész emberi gondolkodást és akaratot lefoglalta. Nemcsak egyházi, de politikai téren is, és minden egyéb területen, a tekintély lett mérvadó... A középkori egyház befolyása az emberiségnek nagy hasznára volt. A lelkek hosszú időn át tökéletesen megbékéltek, az emberek boldognak érezték magukat; hiszen a vallás átszellemítette az élet minden viszonylatát, a tömegeket hozzászoktatta a szellemi vezetéshez s egységes világnézetével szilárd támaszt nyújtott a középkori élet szomorú esetlegességei közepette.”<sup>135</sup>

A tekintélykötött élet boldog, de legalábbis viszonylag ritkán fenyegeti öngyilkosság - így lehetne az ideiglenes eredményt, melyhez Masaryk írásának ezen a pontján eljutott, összefoglalni. Itt viszont már most a gondolatmenet jellegzetes fordulatot vesz. Ha az eddigi lépések empirikus megállapítások voltak, statisztikai és történeti leírások, mégha nyelvezetük értékelő konnotációkkal terhes is, úgy most a faktualist elfedi a normatív. A szó tulajdonképpeni értelmében vett érvek ezenközben nem kerülnek alkalmazásra; a váltás nem annyira az általános érvényű, mint sokkal inkább valamiféle *konkrét*, ti. konkrét értékítéletektől meghatározott logika jegyében történik. „A középkor egységes világnézete - írja Masaryk -, ameddig eltöltötte az embereket, nyugalmat és elégedettséget adott, az öngyilkossághajlam nem létezett. Az emberi társadalom, az egységes világnézetnek megfelelően, egységesen rendezett volt... Ám a középkori társadalom ezen rendje és rendszere nagyrészt csupán külsődlegesnek, autoritatívnak tekinthető. ...ezzel szemben az egységes világnézet belülről is kialakulhat, minden egyes ember szabad meggyőződése és bizonyossága szerves folyamatként: protestantizmus, szabad kutatás (a Bibliában), minden egyes ember csatlakozhatatlansága. ...Az emberi szellemnek az idők folyamán szükségképpen el kellett jutnia a protestáns - mert egyedül helyes - módszerhez.”<sup>136</sup> Annak bizonyítékaképp, hogy mint *módszer* - mint megismerési elv - a protestantizmus jelenti az éppenséggel helyes utat, Masaryk az újkor szellemi fejlődésére utal, s érvként adja elő, hogy úgymond „a *tudományok* áttörték az egyház által nekik kijelölt kört”. Bárminő természetű legyen is azonban a tudomány és a protes-

tantizmus közötti kapcsolat, Masarykot végül is nem a tudomány, hanem a morál érdekli. És itt viszont sötét, talán túlzottan is sötét képet rajzol, amennyiben a ténylegesen létező protestáns erkölcsiséget igencsak siralmasnak találja. Ahelyett azonban, hogy a különböző protestáns irányzatok profán-történeti gyökereit kutatná, s így nyerne kiegyensúlyozottabb képet teljesítményükről és lehetőségeikről, Masaryk az *ideális* - „igaz” - protestantizmus normatív fogalmát vezeti be. „Gyakran mondják - írja -, hogy protestantizmus annyit tesz, mint lelkiismereti szabadság, tolerancia és hasonlók; ez azonban csak korlátozottan helytálló, amikor ti. az igaz protestantizmusról van szó. De a ténylegesen fönnálló protestáns egyházak között számos olyan van, mely nem tűri a lelkiismereti szabadságot, intoleráns - éppen úgy, ahogyan a katolikus egyház különböző helyeken és bizonyos korokban intoleráns volt és ma is az. Az igaz és tulajdonképpen protestantizmus mint történeti elv a katolicizmus történeti elvével szemben vallásos-etikai individualizmust jelent. ...Nem formulák és ceremóniák tesznek valakit kereszténnyé, hanem a keresztény élet, a keresztény szellem. A protestantizmus, így fölfogva és megvalósítva, minden egyes ember jellemét fejleszti, amennyiben minden vonatkozásban önállóvá teszi; mindenkinek az igazi szabadságot adja meg, mindenkit függetlenné tesz, és mégis mindenkit szép egészsé forraszt egybe. Ezt az eszményt” - húzza alá Masaryk - „jelenleg a számos és sokféle protestáns szektában csak megközelítőleg érték el. A kutatás szabadsága könnyen vallási kételyekhez vezet; a befejezetlen jellemnek hiányzik az egyház erőteljes szellemi vezetése... A jellem önállósága nem ritkán a felebaráti szeretet kárára megy; ezért mutatnak a protestánsok, nagyobb energiájuk mellett, nem ritkán egyfajta ridegséget, mely akkor is szívet ölő, ha etikai rigorizmusként lép föl. - A hívő protestáns evangélikus keresztényként tökéletesen boldog, életével elégedett; a hamis, befejezetlen protestáns ellenben nem boldog: magára és kételyeire hagyatkozva, etikai vezető nélkül, minden egyházi kényszer nélkül, lelke számára a kívánt nyugalmat nem képes megtalálni.”<sup>137</sup>

Ha tehát Masaryk úgy véli, hogy a „kívánt vallás” voltaképpen *új vallás* lesz, mégha ősképet „a számos protestáns szekta valamelyikének” kell is szolgáltatnia,<sup>138</sup> úgy ezen új vallás lehetséges jellege mindenek ellenére meghatározatlan marad. Hiszen a semmilyen tekintélynek alá nem vetett, s ezáltal (vagy ennek ellenére) szellemileg és morálisan tökéletes ember fogalma ténylegesen puszta ideál itt, minden elméleti megalapozás nélkül; mint ahogyan a szabad, ám vallási kételyekhez nem vezető kutatás eszméje is igencsak tisztázatlan marad. Ezért azután Masaryk nem egy megállapítása önkényesnek hat, bármily találó legyen is önmagában. Így pl. midőn az *orosz nihilizmus*ról nyilatkozik. „Oroszország - írja - a kultúrharcnak, a szabad kutatás és a tekintélyhit összeütközésének egészen különleges példáját nyújtja. A felvilágosodás nem szervesen fejlődött ki a néplélekből, hanem a lelkekre erőszakoltatott... Az orosz nihilizmus a szerte Európában megtalálható félműveltségtől nem annyira jellegében, mint inkább fokában különbözik; a nagyobb ellentétek keveredése harsányabb színt eredményez. Az orosz betegség az egész világ betegsége, csak éppen az oroszok súlyosabban szenvednek benne, mint mi többiek.”<sup>139</sup> Vagy midőn, a csehekről beszélve, „Husz emlékezetét”, mely „a nemzet műveltebb részében” roppant elevenné vált, „művirágnak”, bizonyos szervezetek és „egyáltalán a fölvilágosultak többsége” „liberális játszadozásának” nevezi, és kijelenti, hogy ez az új huszitizmus „nem vallási áramlat, mint annak idején”, hanem „fölvilágosító felemáság és gyökértelenség, határozottabb nemzeti öntudattal párosulva”.<sup>140</sup>

Nem sok idő telt bele, és Masaryk maga is szítójává vált ennek a „határozottabb nemzeti öntudatnak”. 1882-ben a prágai egyetem hívásának eleget téve, s egyre inkább a politikába bonyolódva, bár 1895-ben ugyan még mindig a „cseh jellem hiányosságairól” beszélt,<sup>141</sup> ám csaknem ugyanabban az időben, *Jan Hus* c. tanulmányában (1896), a cseh-morva testvériséget éppenséggel „a cseh nép történeti fejlődése tetőpontjának és centrumának” nevezi, és így ír: „A testvériségben a cseh természet, a cseh emberség nyilvánult meg... A humanitás cseh eszméje, ez az egész emberiség előrevivő ideája...”<sup>142</sup> - Nem adhatjuk itt Masaryk ezen



periódusban megjelentetett írásainak - a *Česká otázkanak* (1895), a *Naše nynejší krišenek* (1895), a *Jan Husnak* és az 1898-ban kiadott *Palacký eszméje a cseh népről* c. munkának - részletes ábrázolását, ismertetését és elemzését; ezek részben azt a békülékenyebb álláspontot képviselik, melyet Palacký az *Österreichs Staatsidee* idején hirdetett, részben azonban azt az inkább engesztelhetetlent is, mely a *Dějinyben* lelte klasszikus kifejezését, s mely most csakhamar az újabb cseh történettudományi kutatások éles kritikáját fogja kiváltani. Erre a kritikára nyomban visszatérünk; előbb azonban még Masaryk 1913-ban megjelentetett, *Oroszországról* szóló terjedelmes művének<sup>143</sup> néhány aspektusát kell föl villantatnunk.

Ezen voltaképpen befejezetlen<sup>144</sup> munka gondolatmenete egyszerre több - nem kevésbé összegubancolódott - szálon fut, melyek egyike a *vallás, megismerés és tekintély* közötti összefüggés már az *Öngyilkosságban* érintett problémájának egyenes folytatása. „A tudományos ember - írja most Masaryk - nem hisz többé a kinyilatkoztatásban, sőt, egyáltalán nem hisz semmiben; kételkedik, kritizál, meggyőződésekre törekszik; a hittel - a vak hittel és bizalommal - megalapozott és motivált meggyőződéseket állít szembe. Nem tekintély és hagyomány, hanem a kritikus gondolkodás dönt az igazságról. ...A tudományosan, a kritikusan gondolkodó nem ismer el közvetítőt isten és ember között; immár nem a papokban és egyházukban, hanem a tudományban és filozófiában bízik; a teokráciával az antropológiát vagy demokráciát állítja szembe. A tudományos ember is elismeri a katolicitást” - ti. a lehető legátfogóbb elterjedtség és legáltalánosabb elismertség követelményét -, „de nem a külső tekintély, hanem a tudatos, kritikus megegyezés katolicitását. ...Ma így hangzik a vallási probléma: lehetséges-e nem kinyilatkoztatott vallás? Bírhat-e a tudományosan, kritikusan gondolkodó ember - bírhat-e a filozófus - vallással, és ha igen: milyennel?”<sup>145</sup> Ezek a mű első kötetében megkezdett fejtegetések a második kötet lezáró részeiben elevenednek fel ismét. „A demokrácia - írja ott Masaryk - nem áll ellentétben a vallással magával; ám ezzel az új vallásra, nem az egyházvallásra, nem egy egyházkeresztyénységre gondolunk.”<sup>146</sup> Az egyházkeresztyénység antidemokratikus, sőt, arisztokratikus, ahol is az arisztokratizmus-demokratizmus ellentét, mint Masaryk fogalmaz, „a tekintély problémája megoldásának elvileg kétféle módját” jelöli.<sup>147</sup> Mert a demokrácia - szól a sajátosan semmivé foszló érv - „úgy szintén tekintélyekre hivatkozik: a népre, az emberiségre, a tömegre, a civilizációra és kultúrára, a haladásra, a történelemre és menetére stb. Ám ezeket a tekintélyeket is meg kell alapozni. ...Mit lehet, mit kell a kritikusan gondolkodónak, a tudományosan gondolkodónak elismernie? Miféle tekintély az ő számára nép, emberiség stb., parlamenti többség stb., mit jelent az ő számára állam és császár? - A kritikusan gondolkodó csak az ún. belső tekintélyt ismerheti el.”<sup>148</sup> A *belső tekintélynek* ezen - ismeretelméletileg persze tökéletesen tisztázatlanul hagyott - fogalma azután ismét a tekintélyelvű katolikus és a külső tekintélyre nem hagyatkozó protestáns moralitás összehasonlításához vezet. Masaryk nem állítja, hogy „a protestáns népek... mindenben erkölcsösebbek, mint a katolikusok”, viszont „megfigyeléseinek és tanulmányainak” eredményét abban foglalja össze, hogy „a protestantizmus erkölcsé magasabb rendű, mint a katolikus, és pedig nemcsak abban az értelemben, hogy magasabb erkölcshez magasabb műveltség szükséges, hanem abban az értelemben, hogy egyáltalán a protestáns morál és vallásosság magasabb. Vagy pontosabban mondva, a protestantizmus a magasabb vallásosságra és erkölcsiségre tett kísérlet.”<sup>149</sup> Hogy ezenközben a protestantizmus, és egyáltalán a vallás, ténylegesen meghatározólag hat az erkölcsiségre s a világi viszonyok összességére, hogy tehát a profán-történeti tényezőknek nem tulajdonítható önálló szerep, erről Masaryk meg van győződve. „Az ember - írja - az adott természeti és társadalmi viszonyok közepette önmagát formálja; hiszek... az emberi szabadság jelenlétében a történelmi fejlődés során; az ember, s nem a kronológia, nem a tér és idő képezik az ember lényegét. ...Történet-filozófiai magyarázati kísérletem során abból a szemléletből indulok ki, hogy az egyesnek és a társadalomnak az életében a vallás a centrális és centralizáló szellemi hatalom: az emberek

etikai eszményei vallásilag formáltak, a vallás alakítja az ember szellemi irányultságát, életérzését.”<sup>150</sup>

Ez a metodológiai alapelv mindazonáltal csupán a második kötet lezáró fejtegetéseiben kerül következetes alkalmazásra; a tulajdonképpeni fő kérdések előkészítő analízise - *miben és miáltal különbözik Európa Oroszországtól*, ill. *hogyan és mit tanulhat Európa Oroszországtól?* -, az első fejezetekben, nagyon is józan történeti alapon történik. Így Masaryk hangsúlyozza, hogy nagyjában és egészében „a régi oroszok és a régi szlávok fejlődése a germánok fejlődéséhez jobban hasonlított, mint azt sok szláv író bevallani szereti”,<sup>151</sup> hogy viszont a későbbiekben Oroszországban *nem* játszódott le a Róma és a germánok nyugati érintkezésével párhuzamos folyamat, hogy „Európa... olyan jogfolytonossággal rendelkezett, mely az oroszoknál hiányzott”,<sup>152</sup> hogy „a nagyfejedelemnek a részfejedelmekhez való viszonya nem azonos az európai feudalizmussal; a fejedelmeknek a bojárokhoz való viszonya sem feudális”.<sup>153</sup> Kiemeli Szibéria jelentőségét az orosz történelem számára - „északon és északkeleten szabad földek voltak - oda irányult tehát az önkéntes és a kényszerű kolonizáció”<sup>154</sup> -, és utal arra a döntő körülményre, hogy ha Oroszországban idővel ki is alakult „egyfajta feudalizmus”, ez már „a moszkvai állam központosításának és bürokratizálódásának” következménye volt,<sup>155</sup> hogy tehát az orosz feudalizmus fejlődése egyfajta „sajátos államosítási folyamat” keretei között ment végbe.<sup>156</sup> „A moszkvai nagyfejedelem növekvő hatalmával és a nagyállam centralizációjával - írja Masaryk - nemcsak az arisztokrácia helyzete változik meg, hanem a lakosság más rétegeié is, különösen a parasztoké. ...a nemest fokozatosan szolgálatához »kötik«, mígnem végül bürokratává alakul; ugyanekkor a szabad paraszt röghöz kötötté válik - a fejedelem és utódai bürokraták lesznek, a paraszt és gyermekei jobbágyok.”<sup>157</sup> Masaryk a bizánci-orosz egyháznak az állammal szembeni alárendelt szerepét sem hagyja figyelmen kívül,<sup>158</sup> s végül megfelelően ábrázolja azokat a viszonyokat is, melyek folytán Oroszországnak, a 17. századtól kezdődően, mégiscsak kapcsolódnia kellett Európához. Arra a meggyőződésre kell jutnunk, írja, hogy „Oroszország európaizációja nemcsak egyes eszmék és egyes gyakorlati berendezések átvételében áll, hanem egy egészen sajátos történeti folyamatban, melyen keresztül az ó-orosz lényeg, az ó-orosz kultúra és életvitel átalakul és fölbomlik”.<sup>159</sup> Európaizáción mindazonáltal „nem csak Európa utánzása s az átvétel értendő; az orosz állam kezdettől fogva saját alapjain fejlődött, ez a fejlődés az európaival párhuzamosan haladt és hasonlított is rá, olykor éppenséggel megegyezett vele. Az oroszok indoeurópaiak voltak, mint a germánok és latinok, a bizánciaktól tanultak, mint a germánok és latinok a rómaiaktól, és végül minden kölcsönös elzárkózás ellenére is mindvégig jelen volt egyfajta kulturális kölcsönhatás.”<sup>160</sup>

Noha tehát „Oroszország... megőrizte Európa gyermekkorát”, és „paraszti lakossága túlnyomórészt a keresztény, jelesül bizánci középkort” képviseli,<sup>161</sup> ez az ország immár, Masaryk fölfogása szerint, az európai Nyugat fejlődési útjára lépett, ahol is mindennemű különbségek inkább egyfajta elmaradottságot, mintsem valamiféle Európa által fölfedezendő új értéket - mintegy romlatlan, s most a Nyugat számára is visszanyerendő életet - jelentenek. Az orosz messianizmusról Masaryk nincsen nagy véleménynyel. „Rousseau-tól, Herdertől és számos, főleg szocialista történetfilozófustól” - írja - az orosz értelmiség arról értesül, „hogy a civilizáció, Európa, a Nyugat pusztulóban van; Oroszországnak nincsen civilizációja, tehát... ez Oroszországnak előny, az oroszok a megálmodott friss, romlatlan nép, mely a kultúra építését hiánytalan erővel folytathatja. ...Ezért nekünk oroszoknak - hangzik Masaryk ironikus összefoglalása - tulajdonképpen csak azt a gyakorlati kérdést kell megoldanunk, hogy - mit kezdjünk a rothadó Európával? Széttapossuk vagy - megmentjük? Megmentjük - hiszen a legtisztább keresztények vagyunk, még ellenségeinket is szeretjük; egy kevés Európa egyébként sem árthat, sőt, el kívánjuk sajátítani külsődleges kultúráját és műveltségét.”<sup>162</sup> Az oroszok, írja Masaryk, úgy tartják, hogy ők „eleve különleges képességgel bírnak... az általa-

nos emberinek nemcsak elismerésére, hanem... arra is, hogy éppenséggel oroszként” mindjárt „embernek” érezzék magukat, és különleges képességgel bírnak arra is, hogy „a többi nemzetet a maga sajátosságában pontosan megértsék”. Ezért azután az oroszok „minden módon képesnek hiszik magukat... arra, hogy az emberiség vezére és megmentője legyenek. Európa népei úgymond bízvást követhetik őket, szükségükben megértésre számíthatnak.”<sup>163</sup> Európát, Masaryk meggyőződése szerint, Oroszország semmiképpen nem vezetheti, ám ez nem jelenti azt, hogy az orosz fejleményekből - azokat az európai fejlemények torzképeként értelmezve - ne lehetne bizonyos tanulságokat levonni. „A szociológus és történetfilozófus - írja Masaryk munkája utolsó oldalain - sokat tanulhat Oroszország példáján. - Európának Oroszországgal való összehasonlítása metodológiailag nagy előnnyel jár; az orosz analógiák az európai számára elevenebbé teszik saját problémáit. ...A történetfilozófus rákényszerül, hogy Oroszország kapcsán a középkor és egyáltalán a régebbi korok szemléletmódjában jobban elmélyedjen, s ezáltal kénytelen lesz az újkor voltaképpeni lényegét is pontosabban elemezni.” A „kritikusan gondolkodó oroszok” föladata ellenben az, „hogy az elérendő célokat a már adott alapokon szerves továbbfejlődéssel valósítsák meg; ezeket a célokat, részben, más népek meglevő példája segítségével lehet meghatározni és kiválasztani, hiszen sok tekintetben Oroszország jövője a nyugat jelenében és múltjában már eleve adva van...”<sup>164</sup>

Érdekes, hogy Masaryk milyen realiztikusan ítéli meg az orosz messianizmus jelenségét, miközben ő maga, 1895 és 1898 között publikált, fentebb említett írásaiban, a cseh sors tényleges történeti gyökereit félreismerve, kétségkívül egyfajta cseh messianizmusnak hódolt. Pedig ezen messianizmus legátfogóbb kifejezését, ti. Palacký történetfölfogását, a századvég vezető cseh történészei már végleg a romantikus fantáziák birodalmába utalták. 1892-ben megjelent Antonín Rezek *Dějiny Čech a Moravy nové doby* c. munkája, melyben a cseh múlt belső hiányai és gyöngéi éles megvilágítást nyernek. Előtérben áll a harc, mely az államon belüli hatalmi túlsúlyért folyt, kiemelésre kerülnek - Plaschka leírását követjük itt - „a rendi hatalom következményei, amint azokat Csehország a 15. század végén és a 16. század elején átélte: »Az állam kifelé megvetés tárgya lett, belül a tekintetes rendek semmirekellő sáfárkodása folytán képtelenné vált bárminemű javítások és előrelépések véghezvitelére... A nagy fölfedezések, az új fölismerések kora volt ez, de a mi királyságunk» - idézi Plaschka Rezek sorait - „»nem volt felkészülve arra, hogy mindezt felfogja és kihasználja. Ennek oka pedig az volt, hogy a királyi hatalom egészen lehanyatlott, a rendeket pedig, akik az országban a király nevében kormányoztak, csak a maguk meggazdagodása és rendi szabadságaik kiterjesztése érdekelte...» Ami Csehországban történt, az összeurópai párhuzamban találja értelemszerű igazolását: »Ha az európai államok történetét tekintjük, látjuk, hogy mindazon birodalmakban, ahol a rendek túlsúlyra jutottak, oligarchia alakult ki, és egyidejűleg politikai, erkölcsi és anyagi pusztulás vette kezdetét.»”<sup>165</sup> És már 1886-ban Jaroslav Goll - Masaryk akkor még az ő oldalán állt - bebizonyította a hírhedt, Palacký által mindvégig védeltetett königinhofi kézirat hamisítvány voltát. Goll műveiből „új történeti világ, új fölfogás”<sup>166</sup> bontakozik ki, mely, mint később majd Pekař írja, „egészen más, mint a Palacký korára jellemző kép. Utóbbi kétségtelenül azokból a rousseau-i és herderi elképzelésekből indult ki, melyek szerint a régi szlávok erkölcsi és kulturális tekintetben a nyugat fölött állt; a szlávok és a germánok harcait és érintkezéseit úgyszólván mint világosság és sötétség küzdelmét konstruálta meg, szabadság és elnyomás, demokrácia és feudalizmus küzdelmét; miközben sem törekvés, sem alkalom nem volt arra, hogy az európai nyugat viszonyaival behatóbban foglalkozzanak. Az ősrégi hazai szláv rend magasabbrendűségét, s ezáltal a hazai, önálló fejlődés jelentőségét kezdettől fogva minden kételyen fölül állónak gondolták.” Ezzel szemben Goll fejtegetéseiből „közvetve és közvetlenül kibontakozott ama nagy civilizációs föladat, melyet a 10. századtól kezdve az előrehaladottabb európai nyugat Közép- és Kelet-Európában teljesített”; ezekben a fejtegetésekben „a régi, kedvelt szláv párhuzamok háttérbe

szorultak a nyugat-európaiakhoz képest, vagyis, röviden, annak valószínűségére mutattak rá, hogy” - írja Pekař - „egész múltbeni fejlődésünket a nyugat befolyása határozta meg...”<sup>167</sup>

Masaryk viszont, az 1890-es években, immár a cseh történelem másfajta beállításán fáradozott. A „történeti empirizmus”-sal szemben - így nevezte most a történettudományt - „a régebbi korok történetével és emlékeivel... kizárólag annak érdekében foglalkozott, hogy adatokat és bizonyítékokat leljen társadalmi megfigyelései számára...”<sup>168</sup> Ez a módszer azután persze meg is hozta a kívánt eredményt. „Masaryk - írja Plaschka - megtalálta azt, amit keresett: megtalálta - mindenekelőtt Palackýra támaszkodva - a cseh történelemben a cseh eszményt, a cseh küldetéseszmét, az erkölcsi beteljesülés iránti örök vágyakozást.”<sup>169</sup> Hogy „Masaryk metodológiai álláspontja... összeegyeztethetetlen az előítéletmentes tudománnyal”, Pekař 1912-ben, „Masarykova česká filosofie” (Masaryk cseh filozófiája) c. írásában végképp bebizonyította. És 1928-ban megjelentetett tanulmánya, a *Smysl českých dějin*<sup>170</sup> átfogó, elvi kritikáját jelentette a Palacký-féle - és ezzel a Masaryk-féle - történetfelfogásnak. „A külföld példája - írta itt Pekař - a [cseh] élet minden területére és jelenségére hatott, s a maga kultúrkorszaka szerint új és megint új helyzeteket és formákat teremtett, a paraszt ekéjétől kezdve a reformátor vagy a politikai vezető eszméjéig és a költő látomásáig. Tehát nemcsak pusztá érintkezés és harcok szembenézés mint Palacký formulája sugallná, hanem állandó átvétel, meghajlás, az előrehaladott germán és latin szomszédvilág élete és gondolkodása általi áthatottság - ez történelmünk messzemenően legfontosabb ténye.”<sup>171</sup> A *huszitizmus* - hangsúlyozta Pekař - „az európai felvilágosodásban való részvételünk legjelentősebb pontja - ám Palackýval és felfogásával szemben határozottan le kell szögezünk, hogy olyan szellemi és erkölcsi törekvésben való részvételről van szó, melyre a külföld nevelt bennünket, melyet behozott hozzánk, és semmiképpen sem valami önállóan a cseh szellemből és a cseh környezetből kinőtt jelenségről”.<sup>172</sup>

\*

Ha most a prágai filozófiaprofesszor Christian von Ehrenfels 1923-ban a hazai értelmiségen belüli „két párt”-ról ír, két pártról, mely „szellemi tavaszra” vágyik - ahol az egyik párt a tavaszt „keletről, a fölfelé ívelő orosz kultúrától” várja, a másik viszont „saját népünk alsó, kulturálisan még érintetlenül maradt rétegeinek mélyéből”, úgy Ehrenfels a kétféle várakozást nem tartja ellentétesnek, mert „lehetséges, hogy mindkettő teljesül”, „a jövő szellemi tavasza a két áramlat szintéziséből születhetne”,<sup>173</sup> ha 1925-ben „Die Mutter des Legionärs” c. drámája élére Masaryknak szóló ajánlást illeszt, e szavakat kiáltva a köztársasági elnök felé:<sup>174</sup>

Szólít idő, hajódat átterelni!  
Nyugatnak nem, - csak Keletnek mehet!  
Csak fiatalság tud ifjúvá tenni,  
Keleten kél a csillag-kikelet!

- s végül ha 1929-ben, visszaulva 1916-ban megjelent *Kosmogonie*-jára,<sup>175</sup> Masaryknak új vallás alapítását, ill. „az egyházreformáció folytatását magasabb síkon” javasolja, ahol is magát az új „Wiclif”-nek látja - „Masaryk legyen Husz”<sup>176</sup> -, az új hit szellemi atyjaként előadván ama „dualisztikus isten-bizonyítékot”, melyről azt állítja, hogy „a jövő vallásának alapját szolgáltatja majd”,<sup>177</sup> és mely bizonyítékot többek között a manicheizmus tanaival kapcsolja össze:<sup>178</sup> úgy mindezen törekvések szolid megalapozottságát illetően - az eddigiekben elmondottak fényében - komoly meggondolások merülnek föl.

Hiszen megmutatkozik, először is, hogy az oroszország megváltó erejébe vetett spengleri remény minden tudományos tartalom híján levő romantikus mítosz, melyben a jövő éppenséggel a múlttal cserélődik föl. Másodszor persze annak sincs értelme, hogy valamiféle kulturálisan érintetlen alsó rétegektől várjunk szellemi megújulást, amikor ilyen rétegek Európában nincsenek is - lévén a ma parasztkultúrája a tegnap nemesi vagy városi kultúrája. Harmadszor

azonban immár annak is világossá kellett válnia, hogy - bármi legyen is a helyzet ezzel a keletről jövő tavasszal - Masaryk mindenesetre *nem* hitt ilyesmiben, vagyis Ehrenfels vonatkozó szövegei téves címezést viseltek. De Masaryk, negyedszer, a vallásalapítás eszméjét sem vehette volna komolyan, hiszen úgy gondolta, hogy a jövő vallása - ha egyáltalán - meglevő protestáns egyházak és szekták további hasadásával, egyfajta spontán kiválasztódással jön majd létre; miközben az ehrenfelsi vallás erotikus felhangjaival nyilván nem szimpatizálhatott. Föltételezhető ugyanakkor, hogy a vallási újjászületés Masaryk által gyakran hangoztatott reménye, s az állítólag önálló, elsődlegesen-szellemi huszita reformáció mítosza igencsak hozzájárulhatott Ehrenfels reformatori ambícióihoz. Ötödször utalnunk kell arra, hogy a dualisztikus istengondolat a kereszténységtől nem eleve lényegidegen, sőt, ennek szinte állandó - bár jobbára földalatti - elemét, ellenpontját, kiegészülését képezi,<sup>179</sup> s a reformáció gondolatvilágában félreismerhetetlenül megnyilvánul. „Mindketten, Luther és Kálvin” - írja például Weber - „alapjában véve... kettős istent ismertek, az Újszövetség kinyilatkoztatott kegyes és jóságos atya-istenét, ... és mögötte a »Deus absconditus«-t mint önkényesen igazgató despotát. Luthernál az Újszövetség Istene maradt fölül..., Kálvinnál a transzcendens istenség gondolata nyert hatalmat az élet fölött. A kálvinizmus elterjedése során ez a gondolat persze nem maradhatott fenn - de nem az Újszövetség mennyei atyja, hanem az Ószövetség Jehovája foglalta el a helyét.”<sup>180</sup> Nyilvánvaló, hogy Ehrenfels életörömtől sugárzó dualizmusa aligha hozható közös nevezőre ezekkel a protestáns - ill. őskeresztény-zsidó - elképzelésekkel; ám - végül - az is világos, hogy a szélsőségesen askétikus manicheizmussal vagy markionizmussal (melynek elemei Luthernál viszont kétségkívül kimutathatók<sup>181</sup>) is csak roppant erőszakoltan volna kapcsolatba állítható. Ehrenfels elméleti kísérlete arra, hogy az öt körülvevő, Nyugat és Kelet határán örlődő társadalomnak egyfajta keleti messianizmus nevében mutasson utat, egészében épp annyira terméketlen maradt, mint amennyire termékenyek és sikeresek voltak a Csehország - és egész Ciszlajtánia - szellemi és anyagi életét nyugat-európai eszmék és módszerek segítségével megújító törekvések. Ilyen gondolati és gyakorlati törekvések öltöttek testet a modern cseh, ill. osztrák acélipar megteremtőjében, Karl Wittgensteinban is.

### III.

#### **Liberális gazdaság: Az idősebb Wittgenstein**

Karl Wittgenstein ragyogó vállalkozói pályájának színtere, Ausztria a késő 19. században, gazdaságilag elmaradott régió volt. Vonatkozik e minősítés nemcsak a Habsburg-birodalomra általában, de annak viszonylag fejlettebb nyugati területeire is: Csehországra és Német-Ausztriára. Jóllehet ezen területeket a szakirodalom gazdasági tekintetben szokásosan Nyugat-Európához sorolja, miközben Magyarországot s Ciszlajtánia keleti tartományait persze Kelet-Európa részének fogja fel,<sup>182</sup> a behatóbb vizsgálódások nem mulasztják el hangsúlyozni azokat az idevágó *különbségeket* sem, melyek egyfelől a korabeli Csehország és Német-Ausztria s másfelől Nyugat-Európa olyan országai, mint a birodalmi Németország, Franciaország, Svájc stb. között kétségkívül fennálltak. Megállapítva, hogy „az Osztrák-Magyar Birodalom nyugati része... ipari fejlettségét tekintve nem különbözött lényegesen Nyugat-Európától”,<sup>183</sup> mivel az „Anglia kihívására” adott válaszok mind itt, mind ott többé-kevésbé egy időben - és hasonló jelleggel - születtek meg,<sup>184</sup> Berend T. Iván és Ránki György mindazonáltal megjegyzik, hogy noha az osztrák-cseh területek gazdasága „a nyugat-európai kontinentális fejlődéshez képest” nem testesít meg „minőségileg eltérő típust”, hanem attól „inkább csak mennyiségi elmaradást” mutat, a mennyiségi különbségek mögött mégis jól kivehető strukturális eltérések húzódnak. Ezen területek fejlődését és fejlettségét „a földrajzi fekvésükből adódó, a történelmi útjukból következő helyzetük, széles közép- és kelet-európai birodalomhoz tartozásuk, mezőgazdasági fejlődésüknek a nyugat-európaiktól eltérő vonásai, a társadalmi átalakulás elmaradottabb jellege” óhatatlanul befolyásolták.<sup>185</sup> Azt, hogy a Habsburg-monarchia, lényegi szerkezetében, mindvégig paraszti-agrár jellegű maradt, ahol is még az alsó-ausztriai, stájer és nyugat-csehországi régiók sem érték el Németország ipari fejlődésének ütemét, erőteljesen hangsúlyozza Georg Franz, az osztrák liberalizmusról írt alapvető munkájában,<sup>186</sup> s nyomatékkal ismétli meg Eduard März. März „a hatalmas ipari előnyről” beszél, melyre a Nyugat szert tett, s Ausztria „lemaradásáról” - a kényszerű helyzet fő forrását nem annyira a természeti és történelmi körülményekben, mint sokkal inkább a késő 19. századi Ausztria gazdasági és pénzügyi politikájában találva meg. „Azon dilemmából, miszerint jogaihoz juthassék a jelen anélkül, hogy a múlttal szakítani kellene, különös ellentmondások születtek... A híres osztrák fiskalizmus alighanem az iparosodás korszakának egyik döntő haladást gátló tényezője volt. Lényegében két körülmény határozta meg: a nagybirtokosok és mezőgazdasági nagyvállalkozók kivételes társadalmi helyzete, melynek folytán képesek voltak az adózás terheit a lakosság más osztályaira áthárítani, és a császári birodalomnak a külfölddel szemben támasztott ama hatalmi igényei, amelyek a tényleges gazdasági erőviszonyok félreismerésén alapultak.”<sup>187</sup> Az „Ausztriában súlyosan elsatnyult vállalkozói szellemért”,<sup>188</sup> sugallja März, nem csak a történelmi örökség, de a korabeli politikai viszonyok is felelősek voltak. Nem csoda akkor, ha Wittgenstein újra meg újra szükségesnek látta, hogy rámutasson ama megfelelő jogi és politikai-társadalmi keretek hiányára, melyeken belül a vállalkozói érzék kifejlődhetne<sup>189</sup> s Ausztria elmaradottsága, nyugati szomszédaihoz képest, fölszámolható volna.<sup>190</sup>

Ám bármiben állottak is azok az akadályok, melyeket Ferenc József kormányai a gazdasági kibontakozás elé gördítettek - Ausztria elmaradottsága jóval korábbi időkből datálódik. Mint C. A. Macartney fogalmazta „The Habsburg Empire 1790-1918” c. mesteri munkájában:<sup>191</sup> „Az örökös tartományok legtöbbje soha sem ismert gazdagságot vagy könnyebbséget. A magjukat alkotó örgrófságokat, a Duna völgyének kivételével, ahol valamiféle mezőgazdaság kibontakozhatott, megannyi erdő borította hegység alkotta... A hegyek lejtői legeltetésen kívül

nem sokra voltak használhatók, az erdők a kitermelés számára - a helyi építkezéseken és a szénégetésen túl - hozzáférhetetlenek. Ami az újabb időknek előtte ismert nyersanyagokat illeti, jelentős volt Stíria és Kelet-Karintia vasérce, az utóbbi tartomány aranya és ólma, Tirol reze és Felső-Ausztria sója - bár a leggazdagabb sóbányák osztrák területen kívül feküdtek, Salzburg hercegprímásának területein, s a szállítási nehézségek a vasércfeldolgozást aprómunkára kárhoztatták: kaszák és szegek voltak fő termékei. - Éppen hozzáférhetetlenségük mentette meg az örgrófságokat ama barbár támadásoktól, melyekkel szemben alapítottak, és melyek súlya alatt elődjeik összeroppantak; de ugyanez a hozzáférhetetlenség megakadályozta, hogy gazdagságot halmozzanak fel. Mi több, a civilizált középkori Európa legszélén helyezkedtek el, távol gazdasági központjaitól, vagy az azokat összekötő kereskedelmi utaktól. A 12. és a 15. század között Bécs valamelyes virágzásra tett szert ama forgalom átrakódóhelyeként, mely Közép-Európa és a Levante között zajlott szárazon és vízen; de a Balkán és Magyarország törökök általi elfoglalása véget vetett ennek a forgalomnak, és Ausztriát ismét határvidékké tette.”<sup>192</sup> S noha, mint Macartney mondja, Csehországhoz és Morvaországhoz a természet kegyesebb volt, itt viszont „az ember végzett romboló munkát. ...A harmincéves háború pusztításai Csehországot súlyosabban érintették, mint bármely más európai területet. Városai nagyrészt hamuvá lettek, ipara tönkrement, kézműves osztálya, számos nemesével sőt parasztjával együtt, száműzetésbe kényszerült, még földje is parlaggá vált.”<sup>193</sup>

Nyugat-Európa határán fekvő, Keletet és Nyugatot összekötve - eme helyzet kevés viszonylagos áldását és minden abszolút átkát viselve -, Ausztria kezdettől fogva, s hosszú időken át, sok tekintetben egyfajta *német gyarmat* volt. Kiváló munkájában, a *Wirtschafts- und Sozialgeschichte Österreichs*-ban,<sup>194</sup> a középkori Ausztria kereskedelmének kialakulását tárgyalva Ferdinand Tremel is „határvidéknek” nevezi ezt az országot, „gyarmatosítási területnek”, „a nyugati kultúra határtartományának”, melyben „bajorok, svábok, frankok...”, a vikingek keleti vállalkozásaihoz hasonlóan, megkíséreltek... szerencsére lelni... Olaszok, különösen friauliak és lombardok, hazájukból áruval megrakodva jöttek Ausztriába, hogy ezt a szemükben - mint ma mondanánk - »fejlődő országot« kizsákmányolják; és olyan sikeresek voltak, hogy az itt letelepedést választották.”<sup>195</sup> S Heinrich Benedikt még a 19. századi Ausztriáról értekezve is megfelelőnek találja az „ein industrielles Kolonisationsgebiet des Westens” formulát.<sup>196</sup> Volt persze idő, amikor a mai Ausztria nyugati részei ténylegesen germán gyarmatok voltak. Az 5. század folyamán alemann települések jöttek létre a Bodeni-tó és az Arlberg között; 550 körül bajorok hatoltak az Alpok nyúlványaiig, s onnan fokozatosan kelet felé, a Duna vonalát követve, és dél felé, az Inn völgyében. Nagy Károly alatt viszonylagos egységet és stabilitást élveztek, de 907-től kezdve sokat szenvedtek a magyar betörésektől. Még ott is, ahol a lakosságot közvetlen veszteség nem érte, a közvetett kár jelentős volt. Mint Tremel írja: „A délről jövő kereskedők árukaravánjai elmaradtak, a dunai kereskedelem leállt, a belső piacok elsorvadtak...”<sup>197</sup> Az elkövetkezendő ezer év során Ausztria politikája és gazdasága többé nem szabadult meg attól a tehertételtől, amit a majdani Kelet-Európával való szomszédsága és kapcsolatai jelentettek; ám nem szűnt meg Nyugat-Európához képest gazdaságilag végső soron alárendelt helyzete sem.

A 12. és 13. század folyamán ezen alárendeltség pozitív hatásai kétségkívül túlnyomóak voltak a negatív következményekhez képest. Hiszen a nyugat-európai gazdasági expanzió korszakában, midőn a német kolonizáció átlépte az Elba-Saale-Cseh-erdő vonalat, Ausztriában is új földek meghódítására került sor, főleg bajor, sváb és felső-ausztriai telepések által. „A kolonizáció - írja Tremel - általában a meglevő települési központokhoz kapcsolódott, anélkül, hogy a régebbi telepéseket kiszorította volna. Az Alpok és a Kárpátok nyúlványai között s az Alpok keleti lejtőin haladt előre, kiterjedt az Alpok belső völgyeire, és midőn ezek

lakottakká váltak, a 12. századot követően, az oldalvölgyek magasabb részeire s a fennsíkokra.”<sup>198</sup>

A kolonizáció Ausztriában is a paraszti jogok kiszélesedésével s a városi-polgári fejlődés kezdeteivel járt; 1300 után pedig ezt a régiót sem kerülte ki az általános agrárválság, a népességsökkenés, az újabb települések pusztulása. „A virágzó középkor során lejátszódó kolonizáció” - mutat rá Tremel - „végül olyan területekre is kiterjedt, amelyek részben éghajlati okok folytán, részben pedig a gyenge talaj következtében állandó letelepedésre nem voltak alkalmasak. Az itteni gazdaságok jól-rosszul fennmaradtak mindaddig, amíg külső lökés birtokosukat nem készítette arra, hogy telkét földadja... Ilyen lökést jelenthetett valamely háborús jellegű katasztrófa vagy járvány, mely a birtokos családját kiirtotta, illetve esetleg megteremtette számára annak lehetőségét, hogy kedvezőbb fekvésű, nagyobb hozamú telket vegyen át.”<sup>199</sup> - Midőn azután Nyugat-Európában, 1450 után, megkezdődött a válságból való kilábalás, az osztrák parasztság, összességében, a vesztes oldalon maradt; jóllehet a nyugati részekén sokkal nagyobb mértékben sikerült megőriznie jogait, mint a keleti tartományokban, ahol a paraszti szabadságok kevésbé mélyen gyökereztek, s a háborúk, belviszályok és gyengén érvényesülő központi hatalom viszonyai között nehezebben is voltak védhetők. A keleti és déli stájer területek, Alsó-Ausztria és Burgenland népességsökkenéséről írva - ez a csökkenés mind a 14. században, mind a 15. században igen számottevő volt - Tremel megjegyzi: „Kelet-Ausztriában a paraszti halandóságnak olyan oka is volt, amely tartósabban hatott, mint a háborúk, pestis és természeti katasztrófák: tudniillik a földesurak ama törekvése, hogy saját művelésű földjüket a parasztföldek rovására növeljék meg, akár úgy, hogy új majorságokat létesítettek, akár pedig úgy, hogy a parasztföldet hozzácsapták az úri földhöz, vagyis földesúri birtokukat (Grundherrschaft) *uradalommá* (*Gutsherrschaft*) alakították... Ezt a jelenséget a kutatás már alaposan föltaárta Kelet-Stíria és Burgenland vonatkozásában. A fentebb említett katasztrófák, a török és magyar betörések, a nemesség számtalan viszálya, annak minden a parasztságot pusztító következményével, pestis és sáskajárás, tizedelték a falusi lakosságot, melyet sehonnan sem lehetett pótolni...”<sup>200</sup> És jóllehet Csehországban az események másképpen zajlottak, a huszita háborúk következményeikben, végül ott is a parasztság jobbagysorba süllyedését eredményezték. Vagyis ekkor alapozódtak meg ama csehországi és ausztriai paraszti attitűdök hosszan ható mintái, melyekre Wittgenstein majd oly sokszor utal, midőn kora Ausztriájának túlon túl lassú gazdasági haladását, s az ezen haladást gátló legfőbb akadályokat számba veszi. „Csehországi feudális uraink hatalmas uradalmaiban - írja 1888-ban -, ahol a parasztnak nincsen saját földje, 40 krajcár napszámért dolgozik, krumplit és olcsó lisztes ételeket eszik, csak hogy éhes gyomrát megtöltse, ott ritkán lelni szilárd gerincre...”<sup>201</sup> És tíz évvel később: „Azt állítom, hogy a műveletlen paraszt, aki semmit sem tanult és fiát sem küldi tanulni, aki alázatosan, kalappal a kézben áll a földesúr (Gutsherr), a plébános vagy az állami szerv előtt, az ipar fejlődésének legnagyobb akadálya, mivel kiindulópontja és támaszpontja mindama törekvéseknek, amelyek - részint akaratlanul, részint tudatosan - mindennemű haladás ellen szegülnek.”<sup>202</sup>

Amiképp a parasztságot, úgy természetesen a kialakulóban levő polgári osztályt is alapjaiban érintette a 14. század késő-középkori válsága. A városok fejlődése Európa-szerte megtorpant; egy zsugorodó gazdaság viszonyai közepette a kézműves és kereskedő rétegek alkalmazkodni törekedtek a határoltabb piac körülményeihez. Új s egyre restriktívebbé váló *céh-szabályozások* jöttek létre. Mint - Angliáról írva - M. M. Postan fogalmaz: „a szűkülő láthatárok új típusú kalmárt és új típusú kereskedelmi szervezetet hoztak a felszínre: mostantól a kereskedő józan, szerény, és nem hajlik arra, hogy egyedül cselekedjék. ...A társasági monopóliumok, a kereskedés feltételeinek merev rögzítése, volumenének korlátozása, mind-mind azt szolgálták, hogy a kívüllevők kívül maradjanak, s hogy a bennlevő egyesek ne tehessenek szert aránytalan dimenziókra. Hatásukra szilárdná vált a középutat járó, középszerű ember helyzete.



...Mindannak nagy része, amit később a középkori gazdaság szabályozott és korporatív szelleme bizonyítékának kezdtek tekinteni, nem annyira a középkorhoz, mint inkább az elveszett horizontok ama korszakához tartozik, mely a késő 14. és 15. század angol kereskedelmét jellemzi. A monopóliumok, a szabályozások, az egyéni vállalkozás merev ellenőrzése, az újonnan belépni szándékozók útjába állított sorompók, s a legtöbb egyéb korlátozás, hirtelen s éppenséggel nem a távoli múltban keletkeztek, válaszként a hanyatló kereskedelem és csökkenő gazdagság viszonyaira.”<sup>203</sup> Tremel finom megfigyelése szerint a középkori céhszabályozások eleinte azt a célt szolgálták, hogy az újonnan alapított városok határain belülre hozzák, összpontosítsák az ipart - „a céhek elzárkózásából még semmi sem érezhető”.<sup>204</sup> A kolonizációs kor bevégződéséig minden ügyes kézművest szívesen üdvözöltek a városokban. A 14. századtól kezdődően azonban az újonnan jöttek kirekesztése, a piac megfelelő hányadának biztosítása azok számára, akik már addig is helyben üztek ipart és kereskedelmet, lett a céhszabályozások fő funkciója.<sup>205</sup> Bécsben a mesterműhelyek a 14. század közepére örökölhetőkké lettek - hatásos eszköz volt ez arra, hogy az újonnan jöttek céhbe-kerülését akadályozzák -, miközben az árakat, a késztermék-mennyiséget, a munkaidőt stb. részletekbe menően szabályozták. Így festett a „mérséklet”, az „önkorlátozás” középkori eszményének háttere - s az olyan, a „társadalmi helyzethez illő életvitel” és a „termelési költségek” kategóriáiban megfogalmazódó árelméletek háttere, mint amelyet például a 14. századbeli bécsi skolasztikus, Heinrich von Langenstein hirdetett.<sup>206</sup>

A céhek tervgazdasága nem a középkori ipar és kereskedelem alapvető jellegzetességeit tükrözte tehát, hanem éppenséggel válságjelenség volt.<sup>207</sup> Amint a trend megváltozott, 1450 után, Európa-szerte erősödött a céhes előjogokkal szembeni társadalmi és kormányzati nyomás. Ausztria csökevényes, elmaradott polgárságának - mely a 15. század második és a 16. század első felében rövid életű gazdasági föllendülésnek örvendhetett - az volt a balszerencséje, hogy I. Ferdinándnak a céhek fölосzlatására irányuló 1527-es próbálkozása - ezt a próbálkozást utódai azután gyakran (s még vagy kétszáz éven át sikertelenül) ismételték - nem annyira az alapvető gazdasági információ közvetítését célzó uralkodói lépés, mint inkább abszolutisztikus aktus volt, mely mögött ott állt a városi lakosság körében egyre jobban terjedő új vallási áramlatoktól való rettegés. A nemesség rendítetlen hatalmának s a rosszabbodó külső föltételeknek - török hódítás keleten, kereskedelmi válság nyugaton, mely Ausztriát az 1560-as években érte el<sup>208</sup> - együttes súlya alatt az osztrák polgárság összeomlott. Ezen összeomlás további okát - és fölerősített következményét - abban a tényben láthatjuk, hogy ennek a polgárságnak nem sikerült a maga sajátos világnézetét megalkotnia és megőriznie: ehelyett a nemesség normáit tisztelte és internalizálta. Mint Tremel írja: „Ama gazdasági okok mellett, amelyek a polgárság hanyatlását előidéztek, nem szabad szem elől tévesztenünk a szellemi alapok hordozta változásokat sem. A polgárság eltelt. Immár nem szerzés a szerzés kedvéért állott törekvéseinek előterében, hanem a robotoltató s járadékot nyújtó földbirtok vált a polgár legáhitottabb életcéljává...” „Hiába keresünk” - a késő 16. század nemzedékeiben - „polgári büszkeséget és rendi tudatot, s hiába az elődökre emlékeztető szorgalmat és szerzésvágyat; ezek a nemzedékek egyfajta szégyenkezéssel, lenézéssel tekintettek ama vagyon forrására, amelybe beleszülettek, s címek és birtokok szerzésével igyekeztek azt eltakarni. A polgárságnak éppen legjobb koponyái törekedtek a nemesség soraiba átlépni s annak életmódjához alkalmazkodni. Olyan osztály, amely így gondolkozott, nem lehetett képes arra, hogy döntő szerepet játsszon a gazdasági és társadalmi életben.”<sup>209</sup>

Nem szükséges itt részletekbe menően leírnunk azt a - gyakori balvégzettől szegélyezett - utat, amelyen magát vonszolva ez a polgárság eljutott a tizenkilencedik századig. A lakosság számos legképzettebb és leginkább vállalkozó szellemű elemét száműzetésbe kényszerítő ellenreformációra és a harmincéves háború szenvedéseire és veszteségeire a tizenhetedik század hosszú depressziójának<sup>210</sup> Ausztriára gyakorolt hatásai következtek (nem kizárólag

negatív hatások, amennyiben fékeztek a nagy földbirtokosok vállalkozói aktivitását, s ezzel lehetőségeket teremtettek a polgári vállalkozás számára), azután Mária Terézia és II. József uralkodásának csillámló értékű áldásai,<sup>211</sup> és végül a napóleoni háborúk által hozott pénzügyi rendezetlenség - melyből a lakosság bizonyos rétegei persze hasznot húztak. Midőn végre elérkezett a hosszú béke, nemcsak a tőkehiány akadályozta az osztrák gazdaság föllendülését, de éppúgy hiányoztak, mint Tremel fogalmaz, „a szükséges impulzusok, melyek vállalkozó szellemű férfiaktól szoktak kiindulni. Erős konzervativizmus, az ósdi, magukat rég túlélte életformákhoz való ragaszkodás s nem kevésbé a minden újtól húzódozó fatalizmus mutatkozott meg a lakosság és jelesen a polgárság széles rétegeiben, miközben, az állam csúcsán, a császár és a kormány híján volt minden megértésnek és jóakaratnak az alattvalók szüksége és nehézségei iránt.”<sup>212</sup>

Az alulról jövő aktivitás s a fölülről jövő megértés fölkeltésének kettős szándéka az 1830-as és 40-es években számos félpolitikai egyesület és klubot hívott életre. Az 1830-as év döntő: mintegy ez az esztendő jelzi ama jelentős, összetett, sokrétegű és sokértelmű mozgalom kezdetét, melyet osztrák liberalizmusnak nevezünk. Mint Georg Franz írja, mindaddig, amíg a francia júliusi forradalom hatása nem vált érzékelhetővé, a liberális tendenciák Ausztriában csaknem kizárólag jozefinista jellegűek voltak.<sup>213</sup> A júliusi forradalom mintegy jele volt valami általános változásnak Európa politikai és szellemi klímájában, olyan változásnak, mely mögött könnyen kivehetők Anglia gazdasági kihívása, új kereskedelmi érdekei, ezen érdekeknek a politikai liberalizmus eszméivel való összefonódása, s a mindebből folyó új külpolitika. Ausztriában a liberális követeléseknek tett engedmények eleinte nem lépték túl a gazdaság körét. Így a *Niederösterreichischer Gewerbeverein* alapításával (1839) sem, melyben mind az arisztokrácia, mind az új ipari és kereskedelmi világ vezető alakjai képviselve voltak. Ám 1842-ben már a jelentős *Juridisch-Politischer Leseverein* következett, s itt, mint Macartney írja, „a »polgári ellenzék« minden vezető tagja találkozott”.<sup>214</sup> Erre az időre tehát már megkezdődött, és 1848/49-ben időlegesen zenitet ért el az osztrák liberalizmus ama politizálódása, melyet azután oly hamarosan követett egyfajta öncsonkító depolitizálódás.

Jellemző, hogy az 1848-as forradalom azon eredményeit, amelyek inkább társadalmi-gazdasági, mint politikai bélyeget viseltek, a továbbiakban a neo-abszolutisztikus uralom sem vonta vissza. Ezek legfontosabbika a *földtehermentesítés* volt, a feudális jogok és köteleességek megszüntetése, vagyis a paraszti kényszermunka végleges eltörlése. Végso törvénybe iktatására 1849. március 4-én került sor. A földesurak megfelelő kárpótlásban részesültek, de az ezzel kapcsolatban a parasztokra rótt terhek nem voltak elviselhetetlenek. Gazdasági helyzetük nem is változott lényegesen, miközben persze emelkedtek társadalmi állásukban. Másfelől viszont a földesurak a nekik juttatott kárpótlás jelentős részét nagy uradalmaik modernizálására fordították, így vetvén meg például az osztrák cukoripar alapjait. A kárpótlási összegek kétségkívül szerepet játszottak a különböző bankalapításokban is, melyek közül az *Österreichische Credit-Anstalt für Handel und Gewerbe* 1855-ös alapítása a legjelentősebb. A városi ipar így hozzáférhető tőkére lelt, miközben a parasztság, a kötelező munkabani szolgáltatások terhétől megszabadulva, s a mezőgazdaság racionalizálása következtében részben fölöslegessé is válva, a szükséges ipari munkaerő forrásává lehetett.

A liberális szemlélet másik nagy győzelme a gazdaság területén az 1859. december 20-i új *Gewerbeordnung* volt, mely egyszer s mindenkorra megszüntette a céheket, s radikálisan megkönnyítette új ipari és kereskedelmi vállalatok alapítását. Politikai síkon viszont a liberális kívánságok nem találtak meghallgatásra, sőt, jószerivel hangot sem kaphattak az 1848/49-et követő évtizedben. Politikai apátia, a liberális eszmények megvalósíthatósága iránti kétely vett erőt az osztrák polgárságon. Ezt az érzést világosan kifejezte például annak a Ferdinand Kürnbergernek 1855-ben *Der Amerika-Müde* címmel megjelentetett regénye, akitől Wittgenstein fia, Ludwig, a *Logisch-Philosophische Abhandlung* mottóját kölcsönzi majd. A

regény hőse<sup>215</sup> az Egyesült Államokba utazik, hogy ne csak azt tapasztalja meg, „hogyan harcolja ki az emberiség a szabadságot, hanem hogy ezt a szabadságát miképpen használja naponta, óránként, otthon, a templomban és az iskolában... ...ha liberálisainknak - mondja a hős - elhihetem, hogy az észállam az általános választójogban rejlik, s a történelmi megszokás csak átok - itt fogom igazolását lelteni...”<sup>216</sup> A regény persze kiábrándulással végződik - miképpen azzal végződött az osztrák liberálisok elfogódott kísérlete is, odahaza. Miután azonban Ferenc József 1859-ben Olaszországban vereséget szenvedett a franciáktól, 1866-ban pedig a poroszok győzték le - végleg megsemmisítve a reményt, hogy Ausztria még vezető szerepre tehet szert Németországban -, a német-osztrák polgárság ellenében való kormányzás már nem volt fenntartható. Az alkotmányosság megteremtése Ausztriában,<sup>217</sup> felelős kormány megalakítása, előfeltételévé vált a - megint egyszer kétségbeejtően szükségelt - külföldi hiteleknek; s csak egy alkotmányosan kormányzott Ausztriát tekinthetett partnernek az 1866-os osztrák vereség után újra egybehívott, kiegyezést kötő magyar országgyűlés. Így jött létre az 1867-es „decemberi alkotmány”, mely - kisebb módosításokkal - érvényben maradt mindaddig, amíg csak Ausztria-Magyarország (ahogy mostantól a birodalmat hívták) fennállt. Az osztrák állampolgár számára szavatoltatott személyének, tulajdonának, otthonának és levelezésének sérthetetlensége, a hit, a vallásgyakorlás szabadsága, a szólás- és a sajtószabadság (a cenzúrát eltörölték), valamint - általános állami ellenőrzés mellett - a tanulás és tanítás szabadsága. A törvény előtt minden polgár egyenlőnek nyilvánított, a közhivatalok immár mindegyikük előtt nyitva álltak, s minden polgári és politikai jogról kimondattatott, hogy annak gyakorlása független a felekezeti hovatartozástól - vagyis a zsidókat eddig sújtó megkülönböztetések ténylegesen megszűntek.

Ama győzelem mindazonáltal, melyet a liberalizmus - vagyis a német-osztrák polgárság - Ausztriában aratott, sem teljes nem volt, sem pedig - kivált - hosszan tartó. Amint Schorske kiélezetten fogalmazza: „A megfegyelmezett liberálisok az 1860-as években szinte önhibájukon kívül jutottak hatalomra és hoztak létre alkotmányos kormányzatot. Nem önnön benső erejük, hanem a régi rendnek külföldi ellenségektől elszenvedett vereségei segítették a liberálisokat az állam kormányrúdjához. Kezdetől fogva meg kellett osztaniok hatalmukat az arisztokráciával és a birodalmi bürokráciával. Uralmuk két évtizede alatt a liberálisok társadalmi bázisa gyöngye maradt, s a városi központok német és német-zsidó polgárságára korlátozódott. ...Csakhamar új társadalmi csoportok jelentették be politikai részvételi igényüket: a parasztság, a városi iparos és munkásrétegek és a szláv népek. Az 1880-as években ezek a csoportok tömegpártokat alakítottak - antiszemita keresztényszociális és pángermán, szocialista és szláv nacionalista pártokat -, melyek kihívást intéztek a liberális hegemonia ellen. Sikerük rohamos volt.”<sup>218</sup>

1867 után Ausztria gazdaságilag dinamikus és virágzó éveket, valóságos *Gründungsfebert* élt át. Dúlt a spekuláció. Az óhatatlan válságra, mely 1873 májusában robbant ki, következett az a hosszan tartó depresszió, mely Karl Wittgenstein pályája túlnyomó részének hátterét alkotta; és indult meg ama populista-konzervatív demagógia áradása, mellyel szemben Wittgensteinnek, az elkövetkezendő évtizedekben, oly sokszor kellett védekeznie.<sup>219</sup> A liberális gazdaságpolitikába, s egyáltalán a liberalizmus világnézetébe vetett hit megrendült. Ám még vészterhebbek voltak ezen világnézet szempontjából - amint erre már utaltunk -, az új gazdasági rend bizonyos *közvetett* következményei; mint - mindenekelőtt - a nacionalista indulatok fölerősödése. Ma már jól értjük azokat a kapcsolatokat, amelyek a nagyobb társadalmi mobilitás, a tágabb munkaerőpiac és a nacionalizmus kitörése között fennállnak;<sup>220</sup> a 19. századi liberálisok elképedve álltak előttük. Azzal a megfigyelésével, hogy a (viszonylagos) evilági szegénység, nem pedig eszményi-spirituális értékek iránti vágyódás képezi a nacionalista viszálykodások alapját, Wittgenstein figyelemre méltó éleselméjűségről tett tanúságot.<sup>221</sup>

Az ausztriai nacionalizmusok sajátos esetét képezte a *német* változat. Nem időzhetünk itt el ama nemzeti azonosság-válság, s a Poroszország iránti szerető gyűlölet számtalan - elméleti szempontból igencsak érdekfeszítő - mozzanatánál, melyet a német-osztrákok a 19. század folyamán, miközben lassan kitessékelték őket a keletkezőfélben levő Németországból, egyre fokozódó mértékben éltek át.<sup>222</sup> Ám érintenünk kell azt a kérdést, hogy vajon Poroszország - a jelentéktelen brandenburgi örgrófság örököse - *miáltal* kerülhetett olyan helyzetbe, hogy a 19. századra katonailag, politikailag és gazdaságilag beérjen és maga mögött hagyjon egy olyan európai hatalmat, mint amilyen Ausztria volt. Sziléziának, a legvirágzóbb és leginkább iparosodott Habsburg-tartománynak Poroszország általi elfoglalása, az osztrák örökösödési háborúban (1740-1748), súlyos esemény volt, melyet azonban inkább bizonyos döntő belső fejlemények következményének, semmint okának kell tekintenünk. Szemben az osztrák nemességgel, a brandenburgi junkereknek - jóllehet ők is részesei voltak, a 16. és 17. század folyamán, ama kelet-európai folyamatnak, melynek során a telkes művelés alatt álló *Grundherrschaft*-ok robotmunkára alapozó saját művelésű *Gutsherrschaft*-okká alakítottak -, soha nem sikerült a föld valóban jelentős koncentrációját elérniök. A neves Georg Friedrich Knapp a bécsi *Juristische Gesellschaft* előtt 1894-ben tartott előadásában (itt tart majd előadást néhány évvel később az az Adolf Wagner is, akinek szocialisztikus nézeteit Wittgenstein oly maró gúnnyal kritizálja - vö. alább, 67-es jegyzet) kiemelte azt a különbséget, mely egyfelől „az uraság személyes felügyelete alatt működő szerény lovagi birtok [Rittergut], amilyent oly gyakran találni Brandenburg örgrófságában és Pomerániában” és másfelől a például Csehországra jellemző „hatalmas, a főnemesség tulajdonát képező, számtalan majorságra tagolódó uradalmak” között fennáll.<sup>223</sup> Ebből a különbségből következett, hogy - mint Wallerstein fogalmaz - „a potenciális központi hatóságokkal szemben a junker osztály gazdaságilag kevésbé volt képes a politikai gyeplő megragadására, mint a földesurak bárhol másutt a 17. századi Európa periférikus területein.”<sup>224</sup> A junkerek politikai gyöngesége szükséges feltételét képezte Poroszország fölemelkedésének, amennyiben ezek nemcsak birtokaikon dolgoztak kemény szorgalommal, de arra is hajlandóságot mutattak, hogy szerepet játsszanak az állami bürokráciában. A bensőleg hatékony és szilárd porosz állam képesnek bizonyult arra, hogy kihasználja a nemzetközi körülmények nyújtotta kedvező lehetőségeket; képesnek, hogy a 19. század végére hatalmas politikai, katonai és ipari erőt építsen föl. Protekcionista *védővám-politikája*, melyet 1879-től kezdett alkalmazni, s melyet Wittgenstein olyannyira csodált, eme képesség egyik *megnyilvánulása* volt, ám semmiképpen sem volt annak *forrása* - mint Wittgenstein olykor hinni látszik.<sup>225</sup>

Wittgenstein alapvetően persze a szabad vállalkozás lelkes híve. Mint „Die Ursachen der Entwicklung der Industrie in Amerika” (1898) c. tanulmányának egyik jellegzetes helyén írja: „Az amerikai mérnök és munkás európai kollégájánál gyakrabban kerül abba a helyzetbe, hogy régi berendezések eltűnését megélje s új vállalkozások keletkezésénél közreműködjék. Így általában az ipar az Egyesült Államokban a sokat szidott és oly félelmetesnek tartott válságnak - mely maga viszont a spekuláció következménye - köszönheti tapasztalt mérnökei és kereskedői s tanult munkásai fölmérhetetlen értékű állományát; minden egyes iparág pedig gépi berendezései ama sokat dicsért tökéletességét. ...Ilyen viszonyok csak a *legteljesebb gazdasági szabadság* mellett fejlődnek ki, csak ott, ahol hiányzik a mindig védelmező és gyámkodó kéz, mely hivatva van az éretlen népet minden kártól megvédeni, a válságok bekövetkeztét megakadályozni, a bizonytalan vállalkozások keletkezését csírájában elfojtani. ...Óhatatlanul fölmerül a kérdés, hogy a szabadság ilyen viszonyai között vajon hogyan jár az erkölcs... ...ha az ipar hatalmas föllendülését a saját szemünkkel figyeljük, úgy arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy *a szabadsággal Amerikában korántsem élnek olyan mértékben vissza, amint azt bizonyos körök föltételezni szeretnék.*”<sup>226</sup> Wittgenstein ugyanakkor újra meg újra a védővámok (s a kartellek stb.) érdekében argumentál.<sup>227</sup> Álláspontja ellentmondásosnak látszik; ám nem föltétlenül az. A szabadkereskedelem (vagy általánosabban: a szabadpiac)

rendszere kiváló eszköz a kiaknázzható források legjobb fölhasználását illető gazdasági információ szórására, vagyis a világméretű technológiai fejlődés hatékony szervezésére. Így még a gazdaságilag gyöngébb országok számára is - azok számára, amelyek a világ gazdasági periferiáin leledzenek - a szabadkereskedelem előnyei szükségképpen túlnyomóak, ha nem rövid, akkor hosszú távon. Viszont azok a kereskedelmi egyezmények, amelyeket Ausztria a szabadkereskedelem szellemének megfelelően Nagy-Britanniával és Franciaországgal kötött (1865), számára kevésbé bizonyultak előnyösnek,<sup>228</sup> mint az Ausztriával létesített vámközösség bizonyult Magyarország számára.<sup>229</sup> Berend és Ránki rámutat: „A Monarchián belüli szabad kereskedelem, jóllehet kétségkívül védtelenné tette a magyar ipart az osztrák és cseh versennyel szemben, és így általában hátráltatta annak fejlődését, bizonyos ágazatokban - jelesen az élelmiszeriparban - ténylegesen elősegítette az iparosodást a termékeik számára kínált piac révén. Mi több, a szabadkereskedelmi övezet tetemes ösztönzést jelentett a mezőgazdaság és a szállítás rohamos fejlesztésére, s igen pozitív hatással volt a gazdaság finanszírozására azon keresztül, hogy kiküszöbölte a valutaátváltás okozta szokásos külkereskedelmi nehézségeket.” Vagyis „még birodalmi viszonylatban is elhamarkodott következtetés volna azt föltételeznünk, hogy a politikailag gyöngébb vagy alárendelt fél automatikusan akadályozva lenne a gazdasági modernizálásban. A szabad kereskedelem következményei a legrosszabb esetben is vegyesek voltak, és mindig lökést adtak a fejlődésnek. Valójában könnyen lehet, hogy a szabad kereskedelem ezen utóbbi vonása volt az inkább uralkodó. Hiszen akár a szabad kereskedelem, akár a protekcionizmus égisze alatt, a 19. század a folytonosan növekvő külkereskedelem korszaka volt, és az európai gazdaság internacionalizálódása visszafordíthatatlanul haladt előre.”<sup>230</sup> Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a szabad kereskedelem számos *partikuláris* - egyéni, politikai, rövid távú nemzeti - érdeket fenyeget; és ezen érdekek képviselői arra fognak törekedni, hogy fenntartsanak minden olyan gazdasági sorompót, amely számukra előnyös, vagy előnyösnek tűnik. És a megfelelően alkalmazott prohibicionista rendszabályok jótékony hatása korántsem becsülendő alá. Ha a szabadkereskedelmi mozgalmat Anglia vezette<sup>231</sup> és aknáztta ki, más országok viszont, mint nevezetesen az USA és Németország - amint ezt Wittgenstein persze joggal hangsúlyozza<sup>232</sup> -, nem kevésbé sikeresen alkalmazták a protekcionista gazdaságpolitikát. A modern protekcionizmus korát az 1816-os amerikai védővámok nyitották meg. A védelem foka persze igen változó volt: az 1833-ban bevezetett vámok már jóval alacsonyabbak, hogy azután az 1860-as években megint emelkedjenek. Igazán elszánt protekcionizmusról pedig az 1890-es tarifáktól kezdve beszélhetünk, amikor is a védővámok átlagban elérték az 50 százalékot. - Poroszország kezdetben nem folytatott protekcionista politikát. Eleinte részleges vámegyezményeket kötött a szomszédos német államokkal, majd 1834-ben sikerült megalapítania a porosz-német vámegyesülést, a *Zollvereint*. Ausztriát ugyanakkor kívül rekesztették az egyesülésen. Az 1860-as években a szabad kereskedelem szelleme hatotta át a *Zollverein* Franciaországgal és Nagy-Britanniával szembeni politikáját. Az 1873-as válsággal azonban megváltozott a trend, és 1879-ben sor került az első német protekcionista intézkedésekre, majd az 1902-es új tarifarendeletek egy sor módosítást és részleges emelést rögzítettek. Ausztria, ehhez képest, erős szabadkereskedelmi beállítottságot mutatva az 50-es és 60-as években (a német államokkal kapcsolatos politikai megfontolások itt minden alkalommal fölibe kerekedtek a gazdaságiaknak), csak igen fokozatosan vezetett be protekcionista rendszabályokat. Jóllehet már 1882-ben sor került, meghatározott cikkek esetében, önálló vámtarifák alkalmazására, csupán 1906-ra alakult ki egyfajta átfogó osztrák védővám-rendszer. Wittgenstein intelmei tehát egyáltalán nem mondhatók irrelevánsoknak. Mégis, hiábavaló volna utólag azon töprengeni, hogy milyen esélyei lehettek volna valamiféle alternatív osztrák vámpolitikának. Miközben nem rendelkezett elegendő belső erővel ahhoz, hogy kihasználja a túlnyomóan szabadkereskedelmi korszak által kínált lehetőségeket, Ausztria föltehetőleg ahhoz sem lett volna eléggé egységes, hogy sikeresen játssza el a protekcionista hatalom szerepét.

A 19. század legnagyobb részében a nemzetközi kereskedelmi kapcsolatok fejlődését érezhetően akadályozta az egységes pénzügyi rendszer hiánya. Anglia már 1821-ben áttért az aranyalapra, a legtöbb európai ország azonban még az 1860-as években is az ezüstalapot használta, vagy nem-konvertibilis papírpénzt tartott forgalomban. Németország 1873-ban vezette be az aranyvalutát, ezt hamarosan követte Hollandia, a skandináv országok, Franciaország, Belgium, Svájc és Olaszország is. Ausztria először megmaradt az ezüstalapnál. A gyakorlatban persze papírpénzre hagyatkozott, melynek vásárlóereje azonban - az államháztartás hiányait pótolni hivatott túlzott kibocsátások miatt - mindig elmaradt névértéke mögött. A maximumot 1861-ben elérve, az ezüstátszó akkor 150,03 volt, vagyis több, mint 150 *Kreuzer österreichischer Währung* volt az a tényleges összeg, amiért 1 *Silbergulden* lehetett vásárolni. Az osztrák pénzügyi helyzettel teljesen függetlenül - az ezüstárak gyors esésnek indultak a nemzetközi piacon - az ezüstátszó 1878-ra eltűnt, s a *Silbergulden* ára attól kezdve éppenséggel a névértéke alá süllyedt. A helyzet hátrányait Carl Menger is taglalta 1892-ben, midőn az osztrák kormány végre elszánni látszott magát arra, hogy áttérjen az aranyvalutára. „Pénzügyünk sajátossága - írta Menger - odavezet, hogy valutánk a külföld valutáihoz képest minduntalan ingadozó értéket mutat, miáltal a külfölddel kapcsolatban álló üzleti világ képtelenné válik a szolid kalkulációra. Immár ... nincsen ezüstátsziónk; helyére azonban mesterséges papír- és ezüstvalutánk diszparitása lépett az arany- és kettős-pénznemű országok valutájához képest, hiszen már ezen utóbbiak is áttértek az aranyszámításra. Az ezüstátszó idején arról panaszkodtunk, hogy Ausztriában minden üzletnek kockázatos jellege van, amennyiben óhatatlanul valutaspekulációval párosul. Ugyanezen fonák helyzet, a hírhedt »kettős üzlet« az ezüstátszó eltűnésének dacára ma is fennáll. Utóbbi helyére az ingadozó, az átváltási árfolyamokban is megmutatkozó »aranyátszó« lépett. - Ama körülménynek, hogy teljesen elszigetelt pénzügyünk van, hogy sántikáló ezüstvalutánkkal egyedül állunk az arany-pénznemű, ill. aranyszámítású országok között, és mesterséges valutánk még az ezüstpénznemű országok valutájához képest is tetemes diszparitást mutat - ezen körülménynek tudható be az is, hogy Ausztria-Magyarország s a külföld között nincsen szabad valutaáramlás. ... És nemcsak külföldi kereskedelmünk szenved ezektől a viszonyoktól, hanem nem kevésbé a belföldi forgalom is, melynek változó készpénzszükséglete kizárólag bankjegyháztartásunk... rugalmasságára hagyatkozhat. Ha Ausztriában oly sokat panaszkodnak a vállalkozói szellem hiányára, az üzleti élet gazdasági föllendülést akadályozó letargiájára, úgy elszigetelt pénzügyünk nyilvánvalóan egyik fő oka ennek a nehezen viselt helyzetnek.”<sup>233</sup> Az új pénznem, a *korona* (ahol is 1 korona 0,304878 g tiszta aranyra felelt meg) bevezetését célzó műveletek igen sikeresen zajlottak le, s nem egészen világos, hogy Wittgenstein miért ellenezte ezeket.<sup>234</sup> Az egyik magyarázat az lehetne, hogy - nem minden alap nélkül - bizonyos kapcsolatot látott a kormányzat ama törekvése, hogy a nemzetközi pénzügyi világhoz szervesen kapcsolódjon, és az irányú habozása között, hogy számottevő vámsorompókat állítson föl - mely utóbbi rendszabályt Wittgenstein, mint láttuk, igencsak szorgalmazta.

Vitatott kérdés, hogy vajon a vasiparban - ahol Wittgenstein érdekeltségei voltak - ama fokozatosan magasodó sorompók hatása végül is előnyös volt-e.<sup>235</sup> Hiszen mindenképpen gyöngítették a modernizációs elszántságot - itt Wittgenstein inkább kivételként erősítette a szabályt -, és nem segítettek abban, hogy Ausztria vasipara visszanyerje nyugati piacait. Századokon át ezek a piacok tetemes jelentőséggel bírtak. A legtöbb korai vasércbánya persze, mint a Pongauban (Salzburg, 12. sz.) vagy a Stubaitalban (Tirol, 14. sz.) levő, főképp csak helyi piacra termelt. De például Hüttenberg (Karintia) hámorjai már a 13. században Olaszországba exportálták terméküket. A kaszák pedig - mindig is az osztrák vasipar fontos exportterméke - hamarosan utat találtak Németországba. Ám a 16. század kereskedelmi válságának hatására ezen exporttevékenység nagyrészt megszűnt - hogy újjáéledjen a 17. században, Ausztria vasiparának aranykora idején. Ekkor is kaszák és sarlók voltak a fő késztermékek; a termelés központja - mint még Wittgenstein idejében is - Stíriában a Mürz-

völgye volt, Kindberg és Mürzzuschlag környéke, azután a Mura felső völgyében Judenburg és Knittelfeld környéke. Felső-Ausztriában pedig az Enns és a Krems völgye. A kivitel fő állomásai Salzburg, Linz, Freistadt, Krems, Villach, Graz és Radkersburg voltak. Salzburgból - hogy megint Tremelt idézzük - „az áru Németországba vette útját, éppúgy Linzből is, ahonnan dunai hajókon továbbították *Regensburgba*, mely az osztrák vasárak legfontosabb átrakóhelyévé vált. Regensburgi kereskedők adták tovább az árut Nürnbergbe, Frankfurtba és Lipcsébe, de Baselba, Zürichbe, Schaffhausenba és Genfba is. Ha Regensburg volt a Felső-Ausztriában termelt áru átvevője, úgy Salzburg a stíriaié, melyet a salzburgi kereskedők Dél-Németországban, Svájcban és Franciaországban adtak el. A Franciaországba irányuló kaszakereskedelem központja *Frankfurt am Main* volt... A felső-ausztriai Freistadt uralkodott a Csehország, Morvaország, Szilézia, Szászország és Brandenburg irányában folytatott kaszakivitelen, de éppúgy innen indították útnak a kaszákat Lengyelország, Litvánia és Oroszország felé. Az északra és északkeletre irányuló osztrák kaszakereskedelem központja *Boroszló* volt.”<sup>236</sup> A század vége felé azonban, a császári csapatoknak a törökök felett aratott magyarországi győzelmével, a kivitel iránya megváltozott, ami komoly következményeket vont maga után. A nyugat helyett a kelet vált ekkortól az osztrák vasipar fő piacává. S az ezen változás nyomán föllépő hosszú távú bajok éppoly jelentősek voltak, mint a rövid távú nyereségek. A 18. század folyamán a vas és acél iránti kereslet rohamosan nőtt; ugyanekkor azonban egyre észrevehetőbbé vált a svéd, angol és nyugatnémet termékek konkurenciája. Az Ausztria számára könnyen elérhető és ellenőrizhető keleti piacok viszont olyan helyzetet teremtettek, melyben a modernizáció követelménye kevésbé élesen jelentkezett - miközben a 19. század első évtizedeiben, a német *Zollverein* megalapításával, a nyugati irányú export tovább nehezült.

Szükségtelen itt részleteiben ismertetnünk azt a hatalmas mennyiségi növekedést, s a technológia és szervezés ama jelentékeny fejlődését, melyet az osztrák vas- és bányapár a 19. század második felében élt át, midőn nagy iramban építették ki a Monarchia vasúthálózatát. A Thomas-Gilchrist-féle eljárás, melyet Wittgenstein vezetett be 1880-ban, azonban a számos újítás között is említést érdemel, hiszen ennek az eljárásnak, mely lehetővé tette a foszfortartalmú vasérc felhasználását, volt köszönhető, hogy Csehországban új, hatalmas vas- és acélipar jöhetett létre.<sup>237</sup> Az ilyen korszerűsítések dacára is, az osztrák bányászati és vasipar a késő 19. században még mindig a koncentráció és a racionalizáció hiányától szenvedett, általánosabban pedig a hátramaradottságtól, melyet ez a hiány tartóssá tett. Wittgenstein határozott erőfeszítéseit, melyeket kortársai oly sokszor éreztek gátlástalanságnak, ezen elmaradottság háttere előtt kell szemlélnünk.

\*

Karl Wittgenstein Ausztriában nőtt föl, de nem ott született.<sup>238</sup> A Lipcse északi peremén fekvő Gohlisban látta meg a napvilágot, 1847. április 8-án. Apja, a lipcsei gypjúkereskedő Hermann Christian Wittgenstein (1803-1878), 1839-ben vette feleségül Fanny Figdor, egy tekintélyes, régi bécsi zsidó család lányát, akinek bakfiskori csodálói közé nem kisebb személyiség tartozott, mint Franz Grillparzer.<sup>239</sup> Hermann Christian még gyermekkorában keresztelték evangélikussá,<sup>240</sup> Fanny Figdor házasságuk előtt tért szintúgy lutheránus hitre. A házaspár, gyermekeivel, 1851-ben költözött Ausztriába. Wittgenstein itt birtokügyletekkel - elhanyagolt földek vásárlásával, földjavítással, majd el-, illetve bérbeadásával - kezdett foglalkozni, s komoly vagyonra tett szert. A sikeres kereskedő józansága ugyanakkor finom művészi, mindenekelőtt zenei érzékkel párosult, melyet leszármazottai azután föltűnő mértékben örököltek. Legidősebb lánya, Anna, Brahmsnál tanult zongorázni; Clara Goldmark-tanítvány volt, Josefina pedig - ő az a Josefina Wittgenstein, akinek Hermann Nohl, 1907-ben, a *Hegels theologische Jugendschriftent* fogja majd dedikálni - Julius Stockhausentól vett órákat. A Wittgenstein gyermekekkel együtt nevelkedett Fanny Figdor unokaöccse, az 1831-

ben Magyarországon született Joseph Joachim, a majdani híres hegedűművész - virtuozitásának alapjait Lipcsében még Mendelssohn tanítványaként szerezte meg. A hegedű volt kedves hangszere a család legifjabb fiúgyermekének, Karlnak is. Ám túl a zene iránti lelkesedésen, Karl mindenekelőtt a technika, a műszaki tudományok iránt érdeklődött. S midőn apja, a mérnöki pályát úriemberhez méltatlannak találván, kategorikusan kizárta Karl ilyen irányú tanulmányainak lehetőségét, a hajthatatlan atya nem kevésbé határozott akaratú fia megszökött a szülői háztól, s 1865 áprilisában New Yorkba érkezett. Egyetlen poggyásza a hegedű volt. Másfél esztendőt töltött az Államokban, volt pincér és vendéglői zenész, hajókormányos, éjjeliőr, valamint a német nyelv s a matematika tanára. Húszéves fejjel Bécsbe visszatérve, immár szülői jóváhagyással szentelhette magát a műszaki stúdiumoknak, melyeket azonban végül is nem mérnökként, hanem az acélüzlet világában hasznosított.

Jövendőbeli feleségét, Leopoldine Kalmust, 1872-ben egy muzsikáló összejövetelen ismerte meg: 1874-ben kötöttek házasságot. Anyai ágon Leopoldine a tehetős, cilli-i (ma Celje, Jugoszlávia) Stallner-családból származott,<sup>241</sup> mind a Kalmus-, mind a Stallner-család nemzedékekre visszamenően római katolikus, a Kalmus-ág eredetileg zsidó.<sup>242</sup> Wittgenstein rokonai kapcsolatok révén tett szert, 1872-ben, arra az állásra, mely azután üzleti pályájának kiindulópontja lett: a Teplicei Hengerművek alkalmazta. Itt először tervezőmérnökként dolgozott, csakhamar fölfigyeltek azonban vállalkozói képességeire is. 1876-ban már az igazgatótanács tagja, a következő évben pedig az üzem igazgatójává nevezik ki. A Thomas-eljárás licencét Wittgenstein először csak a teplicei gyár számára vásárolta meg, ám csakhamar sikerült a csehországi monopóliumot is megszereznie - csupán a Prágai Vasipari Társaság volt, rajta kívül, jogosult az eljárás alkalmazására. S ha fő konkurensét, a Böhmische Montangesellschaftot éppen e monopolhelyzet folytán sikerült legyőznie és - előbb már a teplicei művek főrésztvényesévé válva - megvásárolnia, a Prágai Vasipari Társaság vezérigazgatói állását (és részvényei számottevő részét) már nem licenctulajdonosi, hanem szervezői-vállalkozói fölényének köszönhetően nyerte el 1885-ben.<sup>243</sup> Számos sikeres alapítás és vállalkozás után - utóbbiak közé tartozott kaszagyárok vásárlása a stíriai Judenburgban, Kindbergben és Mürzzuschlagban - Wittgenstein 1896-1897 folyamán megszerezte az Alpine Montangesellschaft részvényeinek többségét is, s ezzel uralkodó helyzetre tett szert a Monarchia vas- és acéliparában. 1898-ra már megengedhette magának, hogy visszavonuljon vállalatának közvetlen irányításától, s - 1913-ban bekövetkezett haláláig - kedvteléseinek, baráti társaságának és a művészeteknek éljen.

Gazdagság és ízlés a zenei élet valóságos gyűjtőpontjává tette a Wittgenstein-házat. Nemcsak Joseph Joachim volt gyakori vendége a Karls-Kirche közelében épült, Allee gasse 16. alatti palotának, de rendszeresen játszott itt Johannes Brahms, a fiatal Gustav Mahler, Bruno Walter és Pablo Casals is. A Wittgenstein-családnál lelt támaszra a vak orgonaművész és zeneszerző, Josef Labor. Avantgarde festők is szoros kapcsolatban álltak a családdal. A szecesszió épülete nagyrészt Karl Wittgenstein költségén létesült; Gustav Klimt 1905-ben készült festménye, a „Margarete Stonborough-Wittgenstein”, Karl legfiatalabb lányát ábrázolja. A nagyvonalú művészetpártolás mindazonáltal nem oszthatta el azon körök ellenszenvét, amelyek részéről Wittgensteint, úgymond a szociális igazságosság nevében, újra meg újra dühödt támadások érték. Jellemzőek azok az 1914-ben kelt sorok, melyeket a festő Max von Esterle intézett Ludwig von Fickerhez, a *Brenner* c. folyóirat kiadójához: „A Wittgenstein név a bécsi szecesszió idejéből ismerős számomra. ... (Wittgenstein), azt hiszem, az egyik leggazdagabb szenes-zsidó volt, nagyon »művelt«, s a szecessziónak évente jelentős összegeket adományozott - úgy 20-40 000 K-t.”<sup>244</sup> Midőn Karl Kraus 1902-ben azon gúnyolódik, hogy a tőzsdések „a művészi eszmények lángoló védelmezője” szerepében tetszelegnek,<sup>245</sup> glosszájának éle Wittgenstein ellen irányul; amiképpen, 1899 és 1908 között, még vagy húsz vitriolos Fackel-kommentár éle. Kraus az „amerikai” Wittgensteint szidja,<sup>246</sup> a pimasz kizsákmányolót,<sup>247</sup> aki



még gazdaságelméleti kérdésekben is tudatlan,<sup>248</sup> s akinek képmutatása oly világosan nyilvánul meg például a nemzeti kérdés vonatkozásában. „Ha Herr Wittgenstein - írja Kraus - a Német Iskolaegyesület ünnepségén 1000 korona belépti díjat fizet, úgy a nyilvánosság előtt meg kell mondanunk, hogy ez az úr, aki itt rongyos fillérekkel (Lumpengeld) akar a német-ségen segíteni, szintúgy-német cimboráival együtt ama éhbérek révén, melyekből a kulturáltabb német munkás nem tud megélni, a német munkásságot elűzi honos területéről s Ausztria elszlávosítását döntőbben támogatja, mint tíz nyelvrendelet.”<sup>249</sup> S milyen különös, hogy az a Karl Kraus, aki lapjában újra meg újra kétségbevonja a „vas-zabáló bestia” Karl Wittgenstein szavahihetőségét<sup>250</sup> - a fiatal Ludwig számára valóságos erkölcsi példaképet, etikai iránytűt jelent majd.<sup>251</sup> Apa és fia viszonya nem lehetett egyszerű. Közös volt bennük a matematikai-műszaki s a művészi-zenei iránti kettős érdeklődés, közös talán a *megformált élet*, a kiteljesedett pályát lezáró fölkészült halál eszményesítése is.<sup>252</sup> Vannak olyanok (jelen sorok szerzője nem tartozik közéjük), akik rokonságot látnak a *Zeitungsartikel und Vorträge* stílusa és Ludwig Wittgenstein írásainak bizonyos jellegzetes jegyei között.<sup>253</sup> Ám a rokonságnál jelentősebbnek kell itt mondanunk az eltérést, a szembenállást. Csakúgy, mint négy évvel idősebb kortársa, a Monarchia másik fővárosából, és sok tekintetben hasonló miliőből származó Lukács György, Ludwig Wittgenstein is diszharmóniában érezte magát ama polgári-nagypolgári világgal, melyet apja meghódított s melynek normáit képviselte. Míg azonban Lukács a diszharmónia forrását ama világban magában vélte megtalálni, s szellemi, majd politikai forradalmárként megváltoztatni törekedett mindazt, amivel idegenül állt szemben, Ludwig Wittgenstein - az életművén végigvonuló radikális kultúrkritikai felhangok dacára is - éppenséggel az áthagyományozott iránti tisztelet, a befelé lázadó konzervativizmus teoretikusa lett.

#### IV.

### Konzervatív antropológia: Az ifjabb Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein az 1920-as/30-as évek fordulóján kezdte meg ama eszmekör kidolgozását, melyet visszatekintve, ma, a konzervatív emberkép alighanem legmélyebb és legátfogóbb modern alapvetésének minősíthetünk. A vonatkozó eszmék gyökerei mindazonáltal korábbra, Wittgenstein tanítói pályájának időszakára, s nem utolsósorban a tanítói tevékenység gyakorlatára nyúlnak vissza. A tanítóképzőt Wittgenstein 1919-1920-ban végezte el Bécsben. 1920 szeptemberétől 1922 nyaráig Trattenbachban, utána két tanéven át a Neunkirchentől északnyugatra fekvő Puchbergben, majd 1924 őszétől 1926 áprilisáig a Trattenbach szomszédságában lévő Otterthalban tanított. William Warren Bartley fölfogását,<sup>254</sup> mely szerint Wittgenstein tanítói működését a szociáldemokrata szellemű ún. osztrák iskolareformmozgalom összefüggésében kell szemlélnünk, a közelebbi vizsgálat aligha támasztja alá.<sup>255</sup> Jóllehet Wittgenstein széles körben - sőt szélsőségesen - alkalmazta a szemléltetés, kísérletezés, modellkonstruálás és közvetlen természetmegfigyelés módszereit, s kétségkívül fölkelteni igyekezett a gyermekek kezdeményezőképességét, fegyelmezési technikája éppenséggel hagyományos volt, s a nádpálcát nemcsak büntetés okán, de a bevésés-memorizálás segédeszközeként is gyakran alkalmazta. Tetemes és újszerű matematikai-természettudományos ismeretanyagot igyekezett átadni - a szülőket megbotránkoztatva - kis tanítványainak, különösen a tehetségesebbeknek, ám ezenközben a tantervtől rendszeresen eltért: erőfeszítései egyéniesek, valamiféle intézményes-állami reformtörekvés mögöttes hátterére nem látszanak utalni. A tanítói pályát nem progresszív-polgári eszmények hatására, hanem, nyilvánvalóan, a csillámló értelmű tolsztoji példától vezérelve választotta.

Jobb képességű diákjai sokat tanultak Wittgensteintől, számunkra azonban annak észrevése az igazán lényeges, hogy maga Wittgenstein is sokat - döntően sokat - tanult tőlük. *A megismerés tényleges folyamatát* tanulmányozhatta körükben, „kreativitás” és „autonómia” reformpedagógiai fogalmait szükségképpen az osztálytermen kívül hagyva. Későbbi filozófiájának egészséges gyermeklélektani alapjaira Wittgenstein népiskolai tanítói működése során és révén tett szert. „Így számolunk - írja majd pl., sok évvel később. - És a számolás *ebben áll*. Abban, amit pl. az iskolában tanulunk. Felejtsd el ezt a transzcendens bizonyosságot, amely a szellemről alkotott fogalmaddal függ össze.”<sup>256</sup> Vagy, ha kezdetben mondjuk úgy gondolta, hogy a helyesírási szabályokat fejből illik tudnunk,<sup>257</sup> 1925-re már könyvecskét szerkesztett, *Szótár népiskolák számára* címen,<sup>258</sup> melynek az volt a célja, hogy általa a tanuló „mindenkor képes legyen valamely szó helyes írásmódjáról tájékozódhatni”. Csak ilyen szótár „teszi lehetővé - látta ekkorra Wittgenstein -, hogy a tanulót munkájának helyesírásáért teljes mértékben felelőssé tegyük” - csak *szilárd szabályok* által lehetséges a „helyesírási lelkiismeret” fölbresztése.<sup>259</sup> Hogy az ember még *tévedni* sem képes - vagyis egyáltalán racionálisan gondolkodni -, ha nem valamely gondolati közösséggel *konformitásban* ítélt.<sup>260</sup> ez az elképzelés Wittgensteint, jól láthatóan, nemcsak késői éveiben jellemezte. Mint ahogy másrészt persze világos, hogy a *konformitás mint elengedhetetlen tudásalap* eszméjét, vagy az *engedelmesség fölszabadító szerepe* gondolatát Wittgenstein nemcsak - vagy nem közvetlenül - a tanítás gyakorlatából merítette, hanem *Dosztojevszkij-olvasmányai*ból is. Hiszen alighanem ezzel magyarázható, hogy késői filozófiája tökéletesen érzéketlen lesz az európai, a *polgári* életforma konzervatív értékei, a *liberális* konzervativizmus iránt; hogy kialakulóban lévő ismeret-filozófiai tradicionalizmusa egyértelműen romantikus - civilizáció-ellenes - felhangokkal telítődik. Wittgenstein Dosztojevszkij iránti csodálatáról számos szerző tudósít. Fontos utalások találhatók Russellnál,<sup>261</sup> Engelmann-nál,<sup>262</sup> von Wrightnél,<sup>263</sup> Normann Malcolmnál

- Wittgenstein, mint Malcolm írja, „rendkívül sokszor olvasta a *Karamazov testvéreket*; de egyszer azt mondta, hogy a *Feljegyzések a holtak házából* Dosztojevszkij legnagyobb alkotása”<sup>264</sup> -, és Fania Pascalnál is.<sup>265</sup> M. O’C. Drurynek Wittgenstein azt mesélte, hogy éppen ebben az időben, midőn Alsó-Ausztriában tanítóskodott, újra meg újra elmélyedt a *Karamazov testvérek*ben, és még a falu plébánosának is fölolvastott a regényből.<sup>266</sup> A *Karamazov testvérek*kel kapcsolatban, amint azt az utalások némelyike aláhúzza, Zoszima sztarec alakja állt Wittgenstein érdeklődésének előterében. A sztarecség sajátos intézménye, Dosztojevszkij leírása szerint, szélsőségesen tekintélyelvű. Aki sztarecet, vallási-lelki vezetőt választ magának, lemond akaratáról és azt teljes engedelmességgel a sztarecnek engedi át. Az ilyen ember azt reméli, hogy „haláláig tartó engedelmsége árán végre elérí a tökéletes szabadságot”: megmenekül a lélek zabolátlanságának átkától.<sup>267</sup>

Ha Dosztojevszkij-olvasmányai Wittgenstein későbbi filozófiáját maradandóan befolyásolták is: a lélek zabolátlanságának átkától, tanítói évei alatt, nem szabadították meg. A falusiak - és saját kollégái többsége - által ellenszenves különcnek tartott, a filozófiai közösségtől önként elszakadt, s az *Értekezéstől* ugyanakkor, sejtetőleg, rohamosan elidegenedő Wittgensteint vidéki elszigeteltségében korántsem a szellem egyszerű örömei vagy a lélek derűje töltötték el. „Több mint egy éve erkölcsileg teljesen halott vagyok! - írja Engelmannak 1921. jan. 2-án. - Ebből azt is megítélheti, hogy hogyan érzem magam. Egyike vagyok azon eseteknek, amelyek ma talán nem olyan ritkák: Volt egy föladatom, nem teljesítettem, és ebbe most tönkremegyek. Életemet jóra kellett volna fordítanom, csillaggá válnom. Itt ragadtam azonban a földön, és most lassanként elpusztulok. Életem tulajdonképpen értelmetlenné vált, és ezért immár csak fölösleges epizódokból áll. Környezetem persze nem érzékeli ezt, és nem is értené; én azonban tudom, hogy a legfontosabbnak vagyok híján.”<sup>268</sup>

1921 nyarán Wittgenstein Skjoldenba utazik; 1925 augusztusában Manchesterbe, Cambridge-be és - Keyneshez - Sussexbe látogat. Barátai - tapintatosan és félénken - életformájának megváltoztatására biztatják; egyelőre eredmény nélkül.<sup>269</sup> 1926 áprilisában azonban, Otterthalban, botránya támad: az egyik tanítói pofon túl nagyra sikerül, az ügyet ellenséges érzületű szülők föl is fújják - Wittgenstein végleg távozik. Átmenetileg a Bécs melletti Hütteldorfban dolgozik, kertészként, őszől azonban beleveti magát Margarete nővére Kundmann gasse-i házának építésébe, s ez foglalja le azután 1928 novemberéig.

A két bécsi esztendő során Wittgenstein fokozatosan föladta önkéntes szellemi elszigeteltségét. Moritz Schlickkel, a bécsi egyetem filozófiaprofesszorával, az ekkor már formálódó majdani Bécsi Kör vezérével 1927 februárjában ismerkedett meg, nővére közvetítése révén. Az egyetemen a matematikus Hans Hahn már 1922-ben szemináriumot tartott az *Értekezésről*; Schlick pedig 1924 decemberétől kezdve többször is próbált - sikertelenül - Wittgensteinnel találkozni. 1927 folyamán azután beszélgetésekre került sor, melyeken - Schlicken kívül - idővel részt vett Friedrich Waismann, Rudolf Carnap és Herbert Feigl is.<sup>270</sup> Wittgenstein és a Bécsi Kör elméleti kapcsolataira itt nem térhetünk ki: annyit azonban jegyezzünk meg, hogy a rendelkezésre álló adatok szerint Wittgenstein és a logikai pozitivisták közötti elméleti viszony *mindig és kizárólag egyoldalú* volt: Carnapé tévedései soha nem befolyásolták Wittgensteint, viszont Wittgenstein minden tévedése mélységesen hatott a Bécsi Körre.

1928 márciusában történt, hogy Waismann és Feigl rábeszélésték Wittgensteint, hallgassa meg a Bécsben vendégeskedő, intuicionista-konstruktivista holland matematikus L. E. J. Brouwer egyik előadását.<sup>271</sup> Az előadás mélyen fölkaparta Wittgensteint, s nem kétséges, hogy nagyban hozzájárult ama elhatározásához: újra belekezd bizonyos filozófiai problémák vizsgálatába. Ennek ideje a Kundmann-gasse-i ház elkészültével érkezett el. 1929 januárjának legelején Wittgenstein Cambridge-be utazott.

## A KONZERVATÍV ISMERETFILOZÓFIA KEZDETEI

Cambridge-ben Wittgensteint az egyetemi hatóságok először mint „research student”-et vehették csak nyilvántartásba. Júniusban került sor azután arra, hogy 1918-ban befejezett ifjúkori munkáját, az *Értekezést* doktori disszertációként elfogadják. Az egyik véleményező G. E. Moore volt, s a vélemény néhány sora idézésre érdemes. „Személyes véleményem az - írta Moore -, hogy Mr. Wittgenstein disszertációja zseniális munka; de akárhogy legyen is, bizonynyal megfelel a filozófia doktora fokozat cambridge-i követelményeinek.”<sup>272</sup> 1930-tól sok éven át Wittgenstein a cambridge-i *Trinity College* „Fellow”-ja, tagja-munkatársa. 1939-ben professzorrá nevezik ki, Moore katedráját veszi át; erről 1947 végével mond majd le, maradék erejét egészen az írásnak szentelendő.

Midőn Wittgenstein 1929 elején elhatározta, hogy egy időre ismét Cambridge-ben fog élni és filozófiai problémákkal fog foglalkozni, későbbi - a következő húsz évben fokozatosan kialakulandó - gondolatainak körvonalai még korántsem álltak tisztán előtte. Jóllehet ama világnézetnek, amely későbbi vizsgálódásait mintegy áthatja, már ebben az időben nyomai vannak följegyzéseiben, itt még alig találkozunk világnézeti motívumok és elméleti érvek *összekapcsolódásával* - lényeges *közvetítéssel* életérzés és fogalomképzés között. Az első hónapok kérdésfeltevései, Wittgenstein későbbi eredményei felől tekintve, pusztán tévelygésnek látszanak: tévelygésnek, melynek Wittgenstein gyakran tudatában volt, s amely őt kétségbeeséssel töltötte el. „Újra Cambridge-ben. Nagyon különös. Néha úgy tűnik számomra - írja jegyzetfüzetébe február 2-án - mintha az idő visszaforgott volna. ... Nem tudom, mi vár még rám. Valami majd csak adódik! Ha a szellem nem hagy el. ...Az időnek itt előkészületnek kellene lennie valamire, vagy valóban annak is kell lennie. Valamivel tisztába kell jönnöm.”<sup>273</sup> És néhány nappal később: „Mindaz, amit most a filozófiában leírok, többé vagy kevésbé érdektelen holmi. Lehetségesnek tartom azonban, hogy később jobb lesz.”<sup>274</sup> „Szeretném tudni - kérdezi magától egy másik, ugyancsak 1929 tavaszán írt följegyzésben - vajon ez a munka a megfelelő-e számomra. Érdekel, de nem lelkesít. ...Valahogyan a jelenlegi munkámat ideiglenesnek tekintem. - Eszközként valamilyen célhoz.”<sup>275</sup> Vagy: „Folytonosan körben mozgok a probléma mentén. S úgy látszik, anélkül, hogy közelebb jutnék hozzá.”<sup>276</sup> Eltelik néhány hónap, és Wittgensteint még mindig kétségek gyötrik. „Ma reggel - hangzik egy október 6-áról kelt feljegyzés - ezt álmodtam: valakit hosszú idővel ezelőtt megbíztam azzal, hogy készítsen számomra egy vízikereket, és most már nincs is rá szükségem, de ő dolgozik rajta. A tengely ott feküdt, és rossz volt, körös-körül be volt vágva, nyilván, hogy a lapátokat beletűzze (mint a gőzturbina rotorjánál). Magyarázta nekem, hogy milyen hosszadalmas munka ez, és én arra gondoltam, miért is nem fölülcsapó kereket rendeltem, azt egyszerűen meg lehetne csinálni. Kínozott az érzés, hogy ez az ember túl buta ahhoz, hogy valamit megmagyarázzak neki, vagy hogy jobban csinálja, és hogy hagynom kell tovább küszködni. Arra gondoltam, olyan emberekkel kell élnem, akikkel nem tudom megértetni magam. - Ez olyan gondolat, amely tényleg gyakran felötlik bennem. Ugyanakkor a saját vétkem érzésével. Ennek az embernek a helyzete, aki értelmetlenül és rosszul dolgozgat a vízikereken, a saját helyzetem volt, ahogyan Manchesterben kilátástalan próbálkozásokat folytattam egy gázturbina konstruálására.”<sup>277</sup> És Wittgenstein ehhez még nyomban hozzáteszi: „Lehangolt vagyok, mert a munkám nem megy tovább. Gondolataim szürkék.”

Azon kérdések némelyike, amelyekkel Wittgenstein 1929 elején foglalkozott, persze nyilvánvaló folytonosságot mutat mind az *Értekezés*-korszak problémáival, mind a késői írások lényeges témaival. Mindenekelőtt a matematika alapjainak bizonyos problémáiról van itt szó, melyek iránt Wittgenstein érdeklődését, mint említettük, különösen Brouwer 1928 márciusában Bécsben tartott előadása keltette fel újra. És a matematika alapjairól folytatott elmélkedéseihez kapcsolódik, például, a következő fontos megjegyzés: „Azt hiszem, hogy a

matematika a múlt évszázadban különösen ösztöntelen időt élt át és ettől még sokáig fog szenvedni. Azt hiszem, hogy ez az ösztöntelenség a művészetek hanyatlásával függ össze, ugyanabból az okból ered.<sup>278</sup> Tévednénk azonban, ha matematikai-filozófiai vizsgálódásokban látnánk azt az erőt, mely Wittgenstein gondolkodását ebben az időben előrehajtotta. Ellenkezőleg, úgyszólván „akarata ellenére” „botlik ismét az aritmetikába”,<sup>279</sup> az aritmetikában „meghódítatlan ellenséges erődítményt” lát, amelynek hátában „a pszichológia földjére nem lehet bemasírozni”<sup>280</sup> - miközben éppen ez a föld látszik itt Wittgensteint érdekélni. „Tudatában vagyok annak - írja jegyzetfüzetébe október 9-én -, hogy a legnagyobb problémák fekszenek közvetlen közelemben. De nem látom őket vagy nem tudom őket megragadni.”<sup>281</sup> És egy hasonló bejegyzés másnapról: „Ma különösen kevés problémát érzek magam körül; biztos jele annak, hogy *előttem* a legfontosabb és legkeményebb problémák fekszenek.”<sup>282</sup> Wittgenstein „freudi ellenállása az igazság megtalálásával szemben”<sup>283</sup> csak nagyon fokozatosan lazult föl. Így például ebben az időben még nem tisztázza magában, hogy vajon a „fenomenológiai nyelv” lehetetlen,<sup>284</sup> sőt abszurd<sup>285</sup> volna-e, avagy ez a nyelv, jól-lehet csak a közönséges fizikális nyelvből volna levezethető, éppenséggel lényeges vonásait ábrázolná az utóbbinak.<sup>286</sup> Immár rábukkan azonban olyan gondolatokra, amelyek későbbi, a fenomenológiai nyelv elképzelése ellen irányuló érveiben majd fontos szerepet játszanak. Így például október 24-én a következőket írja: „Ha azt mondom: »amit itt magam előtt látok, az egy pár cipő« és ez egyáltalán mondat, akkor lehetőnek kell lennie bizonyossággal eldöntennem, hogy ez így van-e vagy sem. Ha ez a lehetőség nem állna fenn, akkor a gyerekek nem tudnám a nyelvet megtanítani, hiszen nem szabadna azt mondanom, »látod ezek cipők«, hanem csak: »ezek cipőnek látszanak.«”<sup>287</sup> Mely gondolatra még ez a megjegyzés következik: „Minden filozófiai elméletben olyan szavakra bukkanunk, melyek értelme számunkra a mindennapi élet jelenségeiből jól ismert, de amelyek itt ultrafizikai értelemben, vagyis hamisan kerülnek alkalmazásra.”

Az elméleti út, melyen Wittgenstein 1929-ben haladt, lassú és bizonytalan volt. A következő két év azonban döntő fölismeréseket hozott. Már 1930. január 3-án kezdetét veszi a vita a „szójelentés naiv fölfogásával”, mely szerint „a szó hallatakor vagy olvastakor annak jelentését »elképzeljük« magunknak”,<sup>288</sup> január 15-én kerül sor első ízben a „mi a szó” kérdés és a „mi a sakkfigura” kérdés összehasonlítására;<sup>289</sup> miközben május 19-én már „grammatikai játékszabályokról” esik szó.<sup>290</sup> „A különböző fajta figurák, mint futó, huszár stb. - véli Wittgenstein - különböző szófajoknak felelnek meg.”<sup>291</sup> És a következő napon így ír: „A jelmagyarázat ama módszeréhez jutok el itt, amelyen Frege annyit csúfolódott. A »huszár«, »futó« stb. szavakat tudniillik meg lehetne magyarázni azáltal, hogy megadjuk a szabályokat, amelyek ezekről a figurákról szólnak.”<sup>292</sup> - A szójelentés ezen új felfogásához persze a megértés, gondolkodás stb. új fölfogásának kell járulnia. A *gondolkodás* - egy június 29-i bejegyzés szerint - nem más, mint „szimbólumok használata”,<sup>293</sup> és „a gondolatnak, amennyiben egyáltalában beszélhetünk róla, valami egészen házisütetűnek kell lennie”.<sup>294</sup> A gondolat, írja Wittgenstein, nem valami „éter”,<sup>295</sup> nem valami „amorf”. A *várakozás* állapota sem: „Ha várok valakire, nem gondolok egész idő alatt arra, hogy jönni fog, vagy valami hasonló. Sőt, még akkor is, ha éppen erre gondolok, ez a folyamat nem amorf, mint mondjuk a fájdalomé, hanem csak abban áll, hogy például most éppen ezt a mondatot mondom: »jönni fog.«”<sup>296</sup> A „jönni fog” mondat persze el is maradhat: „Ha arra várok, hogy valaki meglátogasson a szobámban, és elrendezem a fotelt és két teáscsészét, kétséges-e akkor vagy sem: várom, hogy eljöjjön.”<sup>297</sup> A várakozás tehát nem lényegileg „belső” folyamat. És amiképp a várakozás, úgy a gondolat is, elvileg, „mindenki által bepillantható”.<sup>298</sup> „Úgy mondhatnánk, írja Wittgenstein, hogy a *gondolatban* semmi privát nincsen.”<sup>299</sup> Azt, hogy milyen értelemben nem szabad a gondolatot valami privátnak fölfognunk, különösen szemléletesen ábrázolja az augusztus 25-én kelt bejegyzés: „Ha (gondolatban) elhatároznám magam, hogy a »piros« helyett azt mondom: »abrakadabra«, hogyan mutatkozna meg, hogy az »abrakadabra« a »piros« helyén

áll. Mi határozza meg a szó helyét? Tegyük föl, mondjuk, hogy nyelvem valamennyi szavát egyszerre más szavakkal akarnám helyettesíteni, honnan tudhatom akkor én, hogy melyik szó melyiknek a helyén áll. Talán az elképzelések maradnak majd a helyükön, és rögzítik /tartják/. Úgy, mintha az elképzelésen valami horog volna, és ha arra egy szót ráakasztok, akkor ezzel /ezáltal/ ki van jelölve a helye? Ezt nem tudom elhinni. Nem hiszem, hogy az elképzeléseknek az értelmezés folyamatában más helyük volna, mint a szavaknak.”<sup>300</sup>

Föltűnően rövid idő alatt, gyakorlatilag 1930 júniusának utolsó napjaiban alakultak ki ama sajátos *stílusjegyek* is, amelyek Wittgenstein késői munkáira olyannyira jellemzőek - a dialógusok és megválaszolatlan kérdések, a tegező megszólításmód. Alkalomszerűen már korábban is szerepet játszottak - így például egy január 2-ről kelt feljegyzésben<sup>301</sup> -, ám csak július vége felé válnak állandó stílusesszüközé. Így például július 29-én: „»Igen, erre számítottam«. Hogyan tudtál erre számítani, amikor még nem is volt jelen? (Ez a félreértés vizsgálódásaim egész nehézségét tartalmazza, és megoldását is.)”<sup>302</sup> - A következő feljegyzések július 31-én keltek: „»Azt gondoltam, hogy most jönni fog« - »Igen, azt mondtad, hogy mindjárt jönni fog, de honnan tudhatom, hogy ezen azt értetted?»”<sup>303</sup> És: „Mármost azt kérdezhetnénk: »Hogyan mutatkozik meg, hogy ő a képet N. arcképeként fogja fel?» - »Nos, amennyiben ezt mondja« - »De hogyan mutatkozik meg, hogy azon, amit mond, ezt érti?» - »Sehogy sem!»”<sup>304</sup> - Ez a stílus nagyon is megfelel Wittgenstein elméleti szándékainak. Hiszen mindennapi beszédhelyzetekben, mondjuk társalgásokban, kell kiderülnie, hogy bizonyos filozófiai kérdések, fogalmak, egyáltalán értelemmel bírnak-e, ilyen helyzetekben fog meggyőzően megmutatkozni, hogy „hiszen... minden egyszerű és közismert”,<sup>305</sup> ilyen helyzetekben vezethetők vissza a kifejezések - például a „valamit valamin érteni” kifejezés - a legtermészetesebb módon „metafizikai alkalmazásukból a nyelvbeni helyes alkalmazásukra”.<sup>306</sup> „Ha a filozófusok valamilyen szót használnak és jelentése után kutatnak, mindig azt kell kérdeznünk magunktól: vajon abban a nyelvben, amely létrehozta /amely számára létrehozták/, ténylegesen használják így, valaha is, ezt a szót? - Legtöbbször azt fogjuk találni, hogy nem így áll a helyzet, s hogy a szót normális grammatikájával szemben /ellentétben/ használják. (»Tudni«, »lét«, »dolog«.)”<sup>307</sup> S eközben a normális - áthagyományozott - grammatikát nem különös fölismerések alapozzák meg, hanem ellenkezőleg: ez a grammatika minden fölismerés, minden ítélet alapja. „A gyerekeknek ahhoz, hogy az elemi iskolai számtant megértsék, nagy /jelentős/ filozófusoknak kellene lenniök, ennek hiányában van szükségük a gyakorlásra” - hangzik Wittgenstein szeptember 13-án kelt ironikus megjegyzése.<sup>308</sup> Az olyan formulák, mint „nos, így használjuk a nyelvet”,<sup>309</sup> vagy „hát így tanultam meg a nyelvet”<sup>310</sup> végső igazolásokat jelentenek; a további igazolások iránti szükségletet „nyelvlogikánk félreértésének” kell tekintenünk.<sup>311</sup> „Tanítsd meg nekünk” - ti. a számtant, a nyelvet - „ezzel már megalapoztad.”<sup>312</sup>

A nyelvlogika félreértésének bizonyul az a kérdés is, hogy vajon a másik személy „valóban ugyanazt a színt” látja-e, amikor mondjuk „kéket lát, mint én”.<sup>313</sup> Vajon „valóban ugyanazt látja, mint én”, amikor „a mintára tekint”? Ebben kételkedni, véli Wittgenstein, éppoly értelmetlen, mint egyáltalán az az elképzelés, amely szerint a gondolat valami „titkos és elmosódott folyamat”, „melyről a nyelv csak sejtésekkel szolgál”.<sup>314</sup> Csak látszólag áll úgy a helyzet, „hogy nem tudhatjuk, vajon két ember ugyanazt a színt látja-e, amikor valamely tárgyra tekint. Ez értelmetlenség, mivel azon, hogy különböző személyek különböző színeket látnak, valami egészen mást értünk, és ebben az értelemben éppenséggel léteznek kritériumok arra vonatkozóan, hogy mindketten ugyanazt a színt látják, vagy különböző színeket.”<sup>315</sup> „Hamis analógia vezet bennünket félre - hangsúlyozza újra meg újra Wittgenstein -, amikor azt mondjuk, hogy az elképzelések privát természetűek.”<sup>316</sup> Ez a kérdés: „Honnan tudod, hogy amit pirosnak nevezel, valóban ugyanaz, mint amit a másik úgy nevez”, „épp oly értelmetlen”, mint az a kérdés, hogy „honnan tudod, hogy ez egy piros folt?”<sup>317</sup> Az ilyen és

hasonló kérdések értelmetlenségét világosan kimutatandó, Wittgenstein már 1930-ban ama módszerrel él, mely később, mondjuk a *Kék Könyv*ben, olyannyira lényeges szerepet játszik majd nála: megmutatja, hogy a „képzetek”, *elképzelt képek* tényleges vagy föltételezett funkcióit mindenkor elláthatnák *fizikai képek* is. Lehetséges „az elképzelések továbbhaladásának azon folyamatát, amely gondolkodás közben lejátszódik, más folyamattal, mondjuk jelek leírásával (vagy hasonlóval) helyettesíteni, és ez ugyanazt a szolgálatot fogja tenni.”<sup>318</sup>

Valaki például - okoskodik Wittgenstein - azt a parancsot kapja, hogy keressen egy sárga virágot. Föltehetnénk ekkor - és éppen ez a hagyományos filozófiai föltevés -, hogy az illető keresés közben a sárga szín valamilyen emlékezeti képét hordozza magával, és a különböző virágokat ezzel a képpel hasonlítja össze. Az emlékezeti kép azonban, elvileg, nyilván helyettesíthető egy sárga *táblácskával*, és Wittgenstein a következőképpen kérdez: honnan tudja az illető, hogy melyik virág *ugyanolyan* színű, mint a táblácska? „Talán az a fölfogás a legtanulságosabb, mely szerint: ha sárga táblácskával keressük a virágot, a színazonosság viszonya mindenestre nem valami újabb képben adott számunkra. Hanem a meglévővel már megelégszünk.”<sup>319</sup> Ám ha a színazonosság képe nélkülözhető, úgy - különleges esetektől eltekintve - maga a színminta sem szükséges: és az elképzelt kép sem. „Elindulok a sárga virág keresésére. Még akkor is, ha menet közben valamilyen kép lebeg szemeim előtt, vajon szükségem van erre a képre, amikor a sárga virágot - vagy egy másikat - megpillantom?”<sup>320</sup>

És egy további példa, melynek esetében világos, hogy itt az elképzelt kép mint minta nem játszhat szerepet: „Most ez a parancs: »Képzeld el egy piros kört«. És megteszem. Hogyan tudtam a szavaknak ilyen módon engedelmessé válni?”<sup>321</sup> Lennie kell egy pontnak, ahol az elképzelések, minták, jelek, képek a cselekvést már nem támogatják: ahol a *cselekvésnek önmagára kell hagyatkoznia*. Úgy látszik, hogy Wittgenstein 1931-ben már kifejezetten birtokában volt ezen döntő fölismerésnek; néhány hónappal korábban mindazonáltal még sikertelenül próbálkozott ugyanezt a fölismerést a *szabálykövetés* fogalmára vonatkozó elemzéseiben következetesen kimunkálni. 1930. szeptember 1-én és 2-án ugyan a következőképpen írt: „»Tudni azt, hogy mi a helyzet, ha a mondat igaz« csak annyit jelenthet, mint ismerni a szabályt, mely szerint a mondat ellenőrizhető. - De hogyan van kifejezve, hogy ezen szabály szerint *kell ellenőriznünk*? Hiszen a szabály csak mellékelve van a mondathoz, hol van azonban ábrázolva a mondatra történő alkalmazása? Akárhogyan volna azonban ábrázolva, ez is csak egy másik /további/ kép lehetne, és így végtelen regresszusba bonyolódnánk.”<sup>322</sup> És: „Ha valamely szabály szerint tényállást képezünk le, úgy itt a *tényállás a minta*. Nincs szükségem további mintára, mely megmutatná, hogy a leképezésnek hogyan kell történnie, vagyis hogy hogyan kell az első mintát használni, hiszen különben ahhoz is mintára volna szükségem, hogy a második minta használata (alkalmazása) felől tájékozódjam stb. ad infinitum. Azaz a további mintával mitsem érek, egyszer úgyis minta nélkül kell cselekednem.”<sup>323</sup> Ezek a fejtegetések, a későbbi följegyzések felől tekintve, immár a megoldást jelenthetnék - Wittgenstein azonban, itt még, nem ismeri fel vagy nem ismeri el ezt a megoldást. Különböző formulákkal kísérletezik. Talán lehetséges, írja, *ki nem fejezett*, kimondatlan szabályt is követni;<sup>324</sup> talán az is elegendő, ha *a szabállyal való megfelelésről* beszélünk, és a *szabálykövetés* mozzanatát kiiktatjuk.<sup>325</sup> Ám ekkor a szabályos és szabálytalan viselkedés között voltaképpen már nem tudunk különbséget tenni. „»A grammatika szabályait követni«, annyit tesz ez, mint: valamilyen értelemben beszéd közben ezekre a szabályokra gondolni? Nem. - Annyit tesz, mint: mindig bizonyos szabályoknak megfelelően beszélni? - Nem. - Annyit tesz, mint: szabályokat követni. - De hát mindenki szabályokat követ, aki csak valamit csinál: hiszen valamilyen szabály majd csak adódik, amelynek éppen megfelel az, amit tesz.”<sup>326</sup> Ám ugyanakkor a szabálykövető és az önkényes viselkedés között nyilvánvalóan lennie kell valamilyen különbségnek: „Nem vagyok ugyan a grammatikai szabályoknak explicite tudatában, amikor a nyelvet használom, de tudatában vagyok annak, hogy a nyelvet nem ad hoc találom ki. És ha én találnám ki, akkor is: semmit sem érne, ha a kitalált

szabályoknak azután nem akarnék engedelmeskedni. - Azaz a nyelv csak azon szabályok által funkcionál nyelvként, amelyeket használata során figyelembe veszünk. (Mint ahogyan a játék csak szabályok folytán funkcionál játékként.) - Éspedig függetlenül attól, hogy magamhoz vagy másokhoz beszélek. Mert magammal sem közlök semmit, ha hangcsoportokat ad hoc akármilyen tényekkel asszociálok.”<sup>327</sup>

A szabályosság elengedhetetlensége és a szabálykövetés fogalmának terméketlensége közötti ezen dilemmát Wittgenstein később az által oldja majd föl, hogy a szabály fogalmát egyáltalán elkerüli, s helyette olyan fogalmakat alkalmaz, mint: *használat*, *szokás*, *intézmény*. 1931 elején - a legutóbb idézett följegyzés a jegyzetfüzetben a január 30-i dátumot viseli - ez az út, úgy látszik, még zárva volt számára. A szabály fogalmától a minta fogalmához tér pl. vissza: „e szavak »szabály szerint« - fölöslegeseek. Minden benne van azokban a szavakban, hogy »a mintát követni«”<sup>328</sup> - és annak ellenére, hogy már február 21-én a nyelvről mint „társadalmi berendezés”-ről beszél,<sup>329</sup> végül is nem tesz, az itt tekintett időszakban, kísérletet arra, hogy a fogalomalkotás ezen irányát összekösse ama felfogással, amely szerint a cselekvés, alapvetően, *nem* követ mintákat. Aligha kétséges azonban, hogy 1931-ben már azok a gondolati elemek játszanak túlnyomó szerepet Wittgenstein följegyzéseiben, amelyek azután majd későbbi szintéziseinek alapállományát képezik. Hiszen 1931-ben írónak a Frazer-kommentárok, melyekben Wittgenstein oly nagy súlyt helyez a *puszta leírás*<sup>330</sup> programjára, és ennek megfelelően aláhúzza: „a filozófia a nyelv valóságos /tényleges/ használatához /...amit valóban mondanak/ semmilyen módon nem nyúlhat hozzá, végül is tehát csak leírhatja azt. - Hiszen nem is tudja megalapozni. - Mindent úgy hagy, ahogy van.”<sup>331</sup> Olyan felfogás ez, mely persze tarthatatlannak bizonyulna, ha a *szójelentés* a szóhasználattól független, utóbbi az előbbi által *meghatározott* volna. Ilyen függetlenség azonban nem létezik: „A szó jelentését megérteni annyit tesz, mint használatát ismerni, megérteni.”<sup>332</sup> - 1931-ből származnak azon példák és érvek is, amelyekkel a *Filozófiai vizsgálódások* első bekezdéseiben találkozunk majd: Ágoston nyelvfelfogásának kritikája,<sup>333</sup> a játék az építő elemekkel,<sup>334</sup> a fejtegetés, hogy maga „a játék” nem létezik.<sup>335</sup> Mindezen gondolati elemek összefüggése persze nem nyomban magától értetődő. Hiszen Wittgenstein maga is megjegyzi, 1931. október 14-én, hogy amit mond, ez egyfelől „egyre könnyebben érthető, másrészt jelentése egyre nehezebben fogható föl”; és az interpretációt, az itt tekintett időszak vonatkozásában, lényegesen megnehezíti az a körülmény is, hogy a problémák és fogalmak egymáshoz rendelése, ezen évek során, korántsem állandó - hogy Wittgenstein terminológiája folytonosan változik. („Hogyan ölt a probléma új ruhát!” - írja 1930. augusztus 29-én.<sup>336</sup>) Így például a leképezni-verifikálni-alkalmazni-használni fogalomsorban 1929 és 1931 között egy és ugyanazon probléma megőrződött,<sup>337</sup> de tovább is fejlődött és átalakult. Vagy például a „terv” fogalmának elemzése láthatólag világosabbá tette az *alkalmazás* és *cselekvés* szerepét a *megértés* vonatkozásában<sup>338</sup> - miközben ez a fogalom maga csakhamar ismét kiiktatódik. És mégis, ezek az elemek éppenséggel egységes - tudniillik világnézetileg egységes - egészet alkotnak. „Bármit írok is - jegyzi meg Wittgenstein 1930-ban - csak fragmentumok, de aki megért engem, az ebből egy zárt világképet fog kiolvasni.”<sup>339</sup> Valóban, zárt világképet: a konzervatív antropológia világképét.

## ANTROPOLÓGIAI KONZERVATIVIZMUS

Annak, hogy a késői Wittgenstein világképet, s ezen belül, különösen, az *emberről alkotott képét* - antropológiáját - „konzervatív”-nak nevezzük, nyilván csak akkor van tudományos értelme, ha ezen megnevezés által jól definiált elméleti és történelmi párhuzamokra, illetve hatásokra irányíthatjuk a figyelmet. A konzervatív gondolkodás történetileg egyáltalán nem



egységes képlet, és különösen az 1920-as/30-as évek német ún. újkonzervativizmusa, amellyel Wittgenstein késői munkássága a legnyilvánvalóbban hozható kapcsolatba, lényegesen eltér mondjuk a német konzervativizmusnak a 18. század végén és a 19. század elején kialakuló első nagy hullámától. Kiemelhetők mindazonáltal bizonyos alapvető eszmék, amelyek az itt említett két áramlatban közösek voltak, sőt jellemző elemei a legtöbb olyan elméleti és politikai irányzatnak, mely önmagát „konzervatív”-nak hívta vagy hívja. Ezek az eszmék, a konzervativizmus „maradandó magja”, alkalmasan jellemezhetők Klaus Epstein kiváló munkája, *A német konzervativizmus keletkezése* alapján. Epstein a konzervativizmust nem pusztán - vagy nem elsősorban - mint politikai tartást, hanem - alapvetően - mint ismeret-filozófiai-etikai beállítottságot ragadja meg: mint a szélsőséges racionalizmus ellenhatását. A konzervatívok, írja Epstein, úgy vélik, hogy „a csalódás és szenvedés örök tényei, amelyeket korábban az embert éretté tevő és regeneráló isteni terv részének fogadtak el”, továbbra is magyarázat után kiáltanak, miközben a racionalizmus ezt a magyarázatot képtelen megadni; úgy vélik, hogy az egyéni okoskodásnak meg kell hajolnia a „szokásokban és hagyományokban kifejeződő kollektív bölcsesség” előtt. Számukra a „fönnálló iránti tisztelet s a kialakult iránti alázat értékesebb emberi tulajdonságokként jelennek meg, mint a szillogizmusok építésében megnyilvánuló szellemi ügyesség. A konzervatívok... arra hajlanak, hogy a sokféleség jelentőségét hangsúlyozzák, míg ellenfeleik az általános elveket emelik ki; a kompromisszum szükségességét hirdetik a pluralisztikus mindenségben, míg ellenfeleik a »helyes ész« győzelmére töreksenek mindenütt és minden időkben; és miközben (ha húzódozva is) belenyugszanak a természetes történelmi változásokba, hangsúlyozzák, hogy a történelem mesterséges emberi manipulációja a társadalmat csak rosszabb helyzetbe hozhatja.”<sup>340</sup>

Hasonlóan általánosító értelemben beszél Gerd-Klaus Kaltenbrunner a konzervativizmus „transzcendentálszociológiai struktúrájáról”, tudniillik olyan konzervatív elképzelésekről, amelyek *függetlenek* a mindenkori történelmi-társadalmi környezettől. „Transzcendentálszociológiai struktúrájában - írja Kaltenbrunner - a konzervatív gondolat egyfajta elemi antropológiára utal. Nem beszélhetünk a konzervativizmusról anélkül, hogy ne beszéljünk az emberről, hogy ne formálnánk véleményt arról: mi tartozik az ember *lényegéhez*... A konzervativizmus antropológiai dimenziójának... fölvétele nem mond ellent annak a ténynek, hogy a konzervatív beállítottság, mint az egész társadalmat átfogó válság következménye és tükröződése, csak viszonylag későn kristályosodott ki.”<sup>341</sup> Karl Mannheim is, „Das konservative Denken” (1927) c. klasszikus tanulmányában „konzervativizmus”-on nemcsak „politikai tartalmak és magatartásmódok struktúraösszefüggését” értette, hanem úgyszintén „általános világnézeti, érzelmi *egymáshoztartozásokat*, melyek meghatározott gondolkodásmódok konstituálásáig hatolnak”.<sup>342</sup> A konzervatív megélés és gondolkodás lényeges jellemvonásai pedig: „a közvetlenül adotthoz, gyakorlatilag *konkrét*hez való ragaszkodás”,<sup>343</sup> az ezzel összefüggő tendencia „a meglevőnek a maga korlátozottságában való megragadására” - vagyis nem a „norma felől” történő megítélésére, mint a progresszív gondolkodásban;<sup>344</sup> valamint az a szemléleti mód, melyet Mannheim a következő hasonlattal ábrázol: „Ha a konzervatív megélés arra kényszerül, hogy képet alkosson magának az egészről, úgy ez a kép mondjuk egy ház *összképére* fog hasonlítani, melyet akkor nyerünk, ha azt minden oldaláról, sarkáról és éléről, minden perspektívában konkrét életcentrumokra vonatkoztatva, egybevetítjük. A progresszív ezzel szemben az *alaprajzot* keresi, a nem is szemléletes, a racionálisan tagolható összefüggést kutatja.”<sup>345</sup>

A konzervatív elméletre jellemző, hogy mindig más *elméletekkel* szembeni küzdelemben jön létre, és pedig olyan elméletekkel szembeni küzdelemben, amelyek éppenséggel az elmélet, az emberi szellem hatalmát hirdetik. A konzervatív elmélet, előszeretettel viseltetvén az adott és a konkrét iránt, alapjában elméletellenes. A konzervativizmus, mint Armin Mohler írja, „mindig csak akkor alvad elméletté, amikor ellenséges elmélettel szemben kell védekeznie”.<sup>346</sup> A konzervatív elméletellenesség szélsőséges módon jut kifejezésre az elvont fogal-

maktól való általános viszolygásban: a hallgatás konzervatív hajlamában. Mohler „különös némaságról” ír, „mellyel minden, ami konzervatív, meg van verve”,<sup>347</sup> ezt a némaságot azonban a konzervatív beállítottság maga éppenséggel mint a spekuláció és fecsegés alternatíváját éli meg.

Hogy mármost a konzervatív gondolkodás itt ábrázolt alapvonásai Wittgenstein késői írásaiban nagyon is föllelhetők, sőt, hogy éppenséggel döntő jegyét képezik ezen írásoknak - és már a 30-as évek legelején készült följegyzéseknek is -, kétségkívül szembeötlő. A *racionalisztikus magyarázati séma visszautasítása* nemcsak a késői *Über Gewissheit* vezérmotívuma, hanem már a Frazer-kommentároké is; a *meglevőnek*, a történetileg adottnak *tisztelete* nemcsak Wittgenstein azon programatikus kijelentéseiben nyilvánul meg, melyek a filozófia *pusztán leíró* föladatára vonatkoznak, hanem a mindennapi nyelv tekintélyét alapvetően elfogadó elemzéseiben egyáltalán - miközben érzékenysége az emberi jelenségek *konkrét-természetes sokfélesége* iránt ugyancsak újra meg újra megfigyelhető. „Nyelvünk olyan - írja majd Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* -, mint egy régi város: utcácskák és terek, régi és új házak, és a házakhoz különböző időkben hozzáépített részek összevisszasága; és ezt az egészet új elővárosok sokasága veszi körül, egyenes és szabályos utcákkal és egyforma házakkal.”<sup>348</sup> S ezen szemlélet metodológiai alapvetése már korán készen áll: „A világgal és a nyelvvel kapcsolatos általános megfontolások nem léteznek” - olvasható az 1931. június 22-i följegyzések között.<sup>349</sup>

Wittgenstein gondolkodása azonban nemcsak általános módszerében konzervatív, de tartalmazza egyfajta *konzervatív antropológia* elemeit is. A késői írások - és már a 30-as évek elején készült följegyzések is - olyan emberképet implikálnak, amely a liberális, klasszikus-polgári emberképpel éles ellentétben áll. A belsőleg-szellemileg autonóm, racionális individuum fogalma, azon szubjektum fogalma, mely az ész fényénél önnön képzeleti világában szuverén módon ítél és következtet, s amelynek a nyelvre pusztán mint a közlés eszközére van szüksége - abszurdnak bizonyul ama fölismerések alapján, melyek szerint: a szó jelentése nem valami elképzelt kép, hanem a használat; a várakozás, gondolkodás, megértés stb. nem privát szellemi folyamatok; a matematikai belátás csak a gyakorlásban keletkezettet ragadja meg;<sup>350</sup> minden cselekvés, végső soron, magára hagyatkozva játszódik le, nem pedig minták valamiféle értelmezése nyomán. Wittgenstein konzervatív antropológiája túlnyomóan negatív formulákkal dolgozik: hiszen szükségképpen, mint a konzervatív elmélet mindig, merőben idegen - a hamisnak érzett világképtől kölcsönvett - fogalomrendszerben mozog.

Nem átláthatatlan misztikus okokból áll tehát Wittgenstein „harcban a nyelvvel”,<sup>351</sup> kell reményeit a „kimondhatatlanba” vetnie.<sup>352</sup> Ám a kimondhatatlan most, úgy látszik, mélyebben elrejtett, távolabb van, mint - ismert és nevezetes megfogalmazásokra célzok - az *Értekezésben* volt. Az a történelmi környezet, amely a fiatal Wittgensteint körülvette, bizonyos értelemben még tartalmazott olyan elemeket - például a szilárd rend eleven eszméjét -, amelyeket a konzervatív elmélet közvetlenül fölmutathatott, leképezhetett. Nem így az a világ, melyben Wittgenstein a háború után élt, és amelyben egy konzervatív beállítottságú osztráknak valóban idegennek kellett magát éreznie. Az pedig aligha kétséges, hogy Wittgenstein, már pusztán személyiségét tekintve is, mind fiatal korában, mind a későbbi években konzervatív beállítottságú volt. Nem véletlen, hogy éppen az *alázat* teljes hiánya volt az, amit barátainál, cambridge-i egyetemi hallgató korában, olyannyira kifogásolt. „Nem tiszteltük - írja J. M. Keynes, *My Early Beliefs* c. visszaemlékezéseiben - a hagyomány bölcsességét vagy a szokásteremtette korlátokat. Amint azt [D. H.] Lawrence s Ludwig [Wittgenstein] is joggal mondogatta, hiányzott belőlünk az alázat - bármi és bárki iránt.”<sup>353</sup> Paul Engelmann Wittgenstein „lojalitásáról” beszél „minden vallási vagy társadalmi természetű legitim hatalom iránt”, s azt írja, hogy „a lojalitás minden *valódi* tekintély iránt olyannyira Wittgenstein természetéhez tartozott, hogy mindennemű forradalmi meggyőződést...

egyszerűen erkölcstelennek talált.<sup>354</sup> Wittgenstein konzervatív beállítottságát markánsan ábrázolja Rudolf Carnap, intellektuális önéletrajzában. „Olykor az volt a benyomásom”, írja Carnap, „hogy a tudós tudatosan racionális és érzelmentes attitűdje, csakúgy mint minden olyan eszme, mely a »felvilágosodás« szellemét árasztotta, Wittgenstein számára visszataszító volt. Wittgensteinnal történt első találkozásunk alkalmával Schlick, szerencsétlen módon, megemlítette, hogy érdeklődöm az eszperanto és más hasonló nemzetközi nyelvek problémája iránt. Amint arra számítottam is, Wittgenstein határozottan viszolygott ezektől a nyelvektől. De meglepett érzelmeinek hevéssége. Az olyan nyelv, mely nem »szervesen fejlődött«, számára nemcsak haszontalannak, de megvetendőnek is tűnt.”<sup>355</sup> És jellemző az, amit Fania Pascal, akitől Wittgenstein a 30-as évek közepén oroszul tanult, ír: hogy tudniillik Wittgenstein abban az időben, amikor Cambridge értelmisége egyre inkább balra fordult, „még mindig a hajdani Osztrák-Magyar Monarchia régimódi konzervativizmusát” képviselte.<sup>356</sup> Mint ahogyan a barokk engedelmességérzés csodálatos költője, a Wittgenstein által oly nagyra becsült Grillparzer<sup>357</sup> számára a világ, amelyben még Beethoven élt, olyan „egyszerűséggel és tisztasággal” bírt, amelyet hiába keresett a maga kortársai között,<sup>358</sup> Wittgenstein számára a békebeli Ausztria jelenti azt a világot, amelyhez képest a háború utáni évtizedek züllött, nyomorúságos korszakot képeznek. „Az *osztrákok* - írta Russellnak még 1921-ben - a háború óta olyan végtelenül mélyre süllyedtek, hogy arról még beszélni is szomorú!”<sup>359</sup>

Wittgenstein hódolata Grillparzer iránt egyébként kifejezetten eleme konzervatív világnézetének. Ezt a hódolatot ugyan részben a Wittgenstein család hagyományai magyarázzák, még inkább magyarázza azonban bizonyos szellemi rokonság, mely a konzervatív Wittgensteint a konzervatív Grillparzerhez kötötte. Mert az, hogy Grillparzer éppenséggel mint a konzervatív értékek és eszmék képviselője bírt Wittgenstein számára jelentőséggel, Engelmann vonatkozó utalásaiból, mindenekelőtt azonban természetesen Wittgenstein saját utalásaiból, világosan kitűnik.

Grillparzer „azon drámái közül, amelyeket Wittgenstein a leginkább nagyra becsült”, Engelmann különösen az *Ein treuer Diener seines Herrn* emeli ki, és arra az „önfeláldozó hűségre”, arra a „lojalitásra” utal, mely ezen darab hőseit kitünteti.<sup>360</sup> Az ilyen lojalitás azonban, Engelmann fentebb idézett szavai szerint, Wittgenstein lelki beállítottságának is alapvonása volt. És ezen beállítottság elméleti kifejeződése a filozófus késői írásaiban olykor valóban Grillparzer sorait juttatja eszünkbe, „El kell ismernünk... bizonyos tekintélyeket - írja majd a 40-es évek végén - ahhoz, hogy egyáltalán ítélni tudjunk”,<sup>361</sup> tekintélyeket, mint iskolánk vagy az áthagyományozott világkép;<sup>362</sup> olyan *alapok* ezek, amelyekkel kapcsolatban *minden kétely üres*.<sup>363</sup> Hiszen Grillparzer szomorújátékában, az *Ein Bruderzwist in Habsburg*-ban is ezt olvassuk:

Ne ítéldetek a szent kötelékekről,  
Melyek tudattalanul, a születéssel egyidőben,  
Bizonyíték nélkül, mert ők maguk a bizonyíték,  
Összekapcsolják, mit okoskodás ártón választ szét.

Hasonlóan a *Libussa* c. szomorújátékban:

Egyetlen van, mi vélelmeket összekapcsol:  
Az alázat, mely bizonyítékokra nem támaszkodik.

De a bizonyítatlan iránti alázat ezen attitűdje nyilvánul meg Wittgensteinnál is, midőn 1930-ban Schlick etikáját kritizálva megjegyzi: „Jó az, amit Isten parancsol”, nem pedig: Isten a jót azért parancsolja, mert az jó. El kell vágni az útját „minden olyan magyarázatnak, hogy a jó »miért« jó”.<sup>364</sup> Ez az attitűd persze kiáltó ellentétben állt a szokásos felfogással. Amit Joseph Roth Grillparzerről mondott: „Soha nem volt forradalmár, de mindig lázadt, és pedig

konzervatív hajlamai folytán, mint a hierarchikus rend hitvallója és a hagyományos értékek védelmezője<sup>365</sup> - Wittgensteinra is áll.

Wittgenstein a 20-as/30-as évek fordulóján két ízben is igen tanulságos módon utal Grillparzerra. A két utalás a kéziratokban *hasznó szövegösszefüggésben* fordul elő. Az első Wittgenstein 1929. november 7-én vezette be jegyzetfüzetébe. „Azt hiszem - írta -, hogy az osztrák-ságban rejlő jó (Grillparzer, Lenau, Bruckner, Labor) különösen nehezen fogható föl. Bizonyos értelemben *szubtilisabb*, mint minden más, és igazsága soha nem a valószínűség oldalán van.”<sup>366</sup> A következő nap feljegyzései között mármost - alig két oldallal lejjebb<sup>367</sup> - egy, a filozófiáról és a nyelv zavarairól szóló fontos bekezdés található, mely a *Philosophische Bemerkungen*-ben is publikálásra került: „A filozófiában mindig egy sor rendkívül /nagyon/ egyszerű alapelv alkalmazásáról van szó, olyan alapelvekről, amelyeket minden gyerek ismer, és a - hatalmas - nehézség csak abban áll, hogy ezeket az elveket a nyelvünk által teremtett zavar közepette kell alkalmaznunk. Sohasem az egzotikus halakkal végzett kísérletekről vagy a matematika legújabb eredményeiről van szó. Az a nehézség azonban, amely ezen egyszerű alapelvek alkalmazásában mutatkozik, az alapelvek iránt is kételyeket támaszt.”<sup>368</sup> Éppen a konkrét nyelvhasználat és a spekulatív fecsegés ellentétére vonatkozik azonban Wittgenstein másik Grillparzer-utalása is, mely nem más, mint idézet a „Grün und Grimm” c. epigrammából.<sup>369</sup> Az epigramma így szól:

Mily könnyen mozgunk a nagyban és távoliban,  
Mily nehezen fogható meg az, ami közel van és egyedi:  
Ahelyett, hogy a grammatikustól szépen csendben tanulnál,  
Csodálsz, halloh! a szabadság bajnokát.<sup>370</sup>

Az idézet a 153b jelű jegyzetfüzetben olvasható. Ugyanott három oldallal lejjebb a következő bejegyzést találjuk: „A nyelv mindenki számára ugyanazokat a csapdákat tartja készenlétben; jól járható tévutak roppant hálóját. És így azután látjuk, ahogy egyik a másik után ugyanazon az úton indul el, és már tudjuk, hogy hol fog elkanyarodni, hol fog egyenesen tovább menni anélkül, hogy az útelágazást észrevette volna stb. stb. Mindazokon a helyeken tehát, ahol tévutak nyílnak, táblákat kellene elhelyeznem, amelyek a veszélyes pontokon átsegítenek.”<sup>371</sup> Az ebben a jegyzetfüzetben található bejegyzések láthatólag első, eredeti megfogalmazások, azaz a Grillparzer-idézet és az utóbbi följegyzés Wittgenstein gondolkodásában ténylegesen egyetlen összefüggő asszociációs sor elemét képezi. Grillparzer és Wittgenstein között a legfontosabb érintkezési pontok a mindennapi nyelvhasználatot vezérfonalának tekintő *filozófia-ellenesség* területén helyezkednek el, vagy általánosabban: a konzervatív elméletellenesség területén egyáltalán.

Grillparzer konzervativizmusa nem az adothoz való ragaszkodás: sokkal inkább a jelen kritikája olyan eszmények nevében, melyeknek semmilyen kapcsolatuk nincsen a valósággal - sem a kortársi-jelenkorival, sem pedig a számára voltaképpen már idegenné vált, visszavonhatatlanul elmúlttal. Grillparzer - és mindenekelőtt ez magyarázza a mély benyomást, melyet Wittgensteinra gyakorolhatott - az *újkonzervativizmus előfutára*, nem pedig az ókonzervativizmus utóvédharcosa. Joseph Roth őt tartotta az osztrák történelem „egyetlen konzervatív forradalmárának”<sup>372</sup> - ám tévesen. Hiszen 1930-ban nemcsak Németországban, de Ausztriában is az újkonzervativizmus vagy forradalmi konzervativizmus valóságos hullámáról beszélhetünk. És kézenfekvő Wittgenstein ekkori törekvéseit éppen ezen történeti-eszmetörténeti fejlemény fényében tekintenünk.

„Már merő logikátlansága folytán is - írja F. Stern »The Politics of Cultural Despair« c. könyvében - a »konzervatív forradalom« kifejezés találó. A mozgalom ténylegesen paradoxont testesített meg: követői arra törekedtek, hogy lerombolják a megvetett jelent, az idealizált múltat egy elképzelt jövőben kívánván újra birtokba venni. Örökségükből kitagadott konzer-

vatívok voltak, akiknek semmi megőriznivalójuk nem volt: a múlt szellemi értékei már holt emlékké váltak a számukra, a konzervatív hatalom anyagi maradványai pedig nem érdekelték őket. A múlthoz akartak előretörni, vágyódtak valami olyan új közösség után, melyben a régi eszmék és intézmények újra általános kötelekeket teremtenek.”<sup>373</sup> - Az újkonzervatív fölfogást markánsan foglalja össze és képviseli a prominens publicista Adolf Grabowsky - később professzor Baselben - „Konservatismus” c., a *Zeitschrift für Politik* 1931. márciusi számában publikált tanulmánya. Ebben a konzervatív beállítottságot mint az egészséges emberi értelem *természetes vonását* jellemzi, anélkül persze, hogy a jelenkor tipikus emberét konzervatívnak tartaná. Ellenkezőleg, írja Grabowsky, azt is mondhatnánk, „hogy a konzervatíván gondolkodók titkos rendet alkotnak, oly titkosat, hogy legtöbbször maguk sem sejtik ezt a közösséget. Amint azonban csak három-négy mély szót váltanak, szellemi és lelki összefüggések ébrednek, és fölösleges lesz szavakat pazarolni... Talán innen van, hogy a konzervatív gondolkodó sokkal gyakrabban hallgat, mint más nézetek képviselője.” Grabowsky rámutat a konzervatív és a *vallásos* világnézet bizonyos rokonságára. Úgymond az alázat fogalma - „mely a konzervativizmus egyik központi fogalma, és talán a leginkább megkülönbözteti a liberalizmustól, demokratizmustól és racionalizmustól” - közvetít közöttük. E világnézetek ugyanakkor semmiképpen sem azonosak egymással. A vallás - Grabowsky itt specifikusan a katolicizmusról beszél - „objektíve adott és megállapítható lét- és értékrendet föltételez. A katolikus számára tehát az igazság abszolút, az igazság megismerése azonban viszonylagos. A konzervatív számára a lényeg - nem valami örök igazság... Talán azt mondhatjuk, hogy az igazság katolikus fogalmát a konzervativizmusban az *ünnepélyesség* még korántsem eléggé kimerített fogalma váltja föl.”

Grabowsky eme utoljára idézett soraiban nagyon világosan nyilvánul meg az újkonzervatív álláspont paradoxona. A fölismerés, hogy egyfelől az emberi természet abszolút mércék után vágyik, hogy az ember szilárd igazságokat szeretne s szüksége van azokra, másfelől viszont minden abszolútum történetileg elenyészett és szilárd igazságok egyszerűen nincsenek: ez a fölismerés olyan logikai - és persze érzelmi - nehézségre utal, melyet az „ünnepélyesség” - egyébként igen szuggesztív - fogalmára történő utalások aligha oldhatnak meg. Az ünnepélyes, a *ceremoniális* viselkedés: melyet megváltoztathatatlan szabályok kötnek, miközben ezek a szabályok persze egészen mások is lehetnének - mily nagyon a középpontban áll ez a probléma, mondjuk, Wittgenstein Frazerről tett megjegyzéseiben! Ahhoz azonban, hogy az itt mutatkozó logikai-antropológiai problémák a konzervatív gondolkodásban valamelyest tisztább alakot nyerjenek, mélyenszántóbb fogalmi analízisekre volt szükség. Ezeket végezte el Wittgenstein. Az újkonzervatív álláspontot mintegy megmentette az elméleti katasztrófától olyan időben, amikor az, Németországban, a politikai katasztrófától már nem menekülhetett meg.<sup>374</sup>

Wittgensteint egyes vezető újkonzervatívok - mindenekelőtt Dosztojevszkij, azután valószínűleg Moeller van den Bruck, és persze Spengler - közvetlenül befolyásolták. A vonatkozó konzervatív eszmék ugyan nem ekkor, hanem már jóval 1930 előtt alakultak ki: de ekkoriban tettek szert - gazdasági-politikai okokból - a legnagyobb elterjedtségre. „Az 1928-as év - írja Klemens von Klemperer „A német újkonzervativizmus” c. munkájában - az utolsó esztendeje volt ama virágzásnak, mely a német gazdaságot 1924 óta jellemezte... Világosan kibontakozott egy nemcsak gazdasági, de politikai válság is. ...A külföldi tőke visszavonása és az 1929-es New York-i tőzsdeválság közvetlen hatással volt a német iparra és mezőgazdaságra. A munkanélküliek száma 1928-1929 telén először haladta meg a kétmillió határt, és csaknem hatmillióra emelkedett 1931 végére. ...Ezek voltak azok az idők - írja Klemperer -, midőn Moeller van den Bruckot olvasták, újraolvasták, úgyszólván szentté tették; midőn Spenglerről izgatottan vitatkoztak... Az újkonzervatívok a jobboldal értelmisége voltak, akik a válság messzire visszanyúló szellemi gyökereire mutattak rá.”<sup>375</sup> A „konzervatív forradalom” kifejezés már

Thomas Mann-nál előfordul, 1921-ben Nietzschevel és az orosz irodalommal kapcsolatban alkalmazza.<sup>376</sup> Dosztojevszkij kijelentését pedig - „konzervativizmusunk folytán vagyunk forradalmárok” - már Moeller van den Bruck idézte, a *Démonokhoz* (magyarul: Ördögök) írt bevezetésében, az általa szerkesztett német Dosztojevszkij-összkiadásban.<sup>377</sup> S a korábban említettek fényében elkerülhetetlennek látszik a föltételezés, hogy éppen Dosztojevszkij - Moeller által közvetített - eszméi, jelesen a *Karamazov testvérek* ideológiája vezették be Wittgensteint az újkonzervatív gondolatvilágba. Gyakorlatilag bizonyosra vehető, hogy a *Karamazov testvérek* azon kiadása, amellyel Wittgenstein a 20-as években rendelkezett, a Pipernél megjelenő Dosztojevszkij *Összes Művei* sorozat keretében közreadott - a háború előtt és után igen elterjedt - kiadás volt. Mint említettük, az *Összes Műveket* - Dimitrij Mereskovszkij közreműködésével - Moeller van den Bruck adta ki. A *Karamazov testvérekhez* Mereskovszkij írta a bevezetést. Dosztojevszkij (és Tolsztoj) fő gondolata, vélte itt Mereskovszkij, az „egész kereszténység fő gondolatával”, a „világvége” gondolatával azonos. „Érzem a fenyegető veszélyt - jegyezte meg persze Mereskovszkij -, hogy nevetségessé teszem a legszentebbet, mert a mi évszázadunk gyermekei számára, az örök középszerűség, a vég nélküli »haladás«, a világ továbbfejlődése embereinek számára nincsen nevetségesebb, ostobább, valószínűtlenebb, sértőbb” - mint éppenséggel a világvége gondolata.<sup>378</sup> Wittgenstein számára azonban, mint erre az Engelmann-memoárok kapcsán fentebb utaltunk, a világ vége, az utolsó ítélet gondolata semmiképpen sem volt nevetséges. És viszolygása azzal a gondolkodásmóddal szemben, melyet „a »haladás« szó jellemez”,<sup>379</sup> egyértelműen kifejezésre jutott 1930-ban tervezett könyve - rövidesen idézendő - előszó-fogalmazványaiban.

Nyilvánvaló egyébként, hogy az újkonzervatív Dosztojevszkij-kép ébresztette fel Wittgenstein ismert vágyakozását Oroszország iránt. „Nekünk Németországban most az előfeltevés-mentes orosz szellemiségre van szükségünk. Szükségünk van rá, ellensúlyként a nyugatisággal szemben, amelynek befolyása alá kerültünk, amiképpen Oroszország is, és amely oda vezetett bennünket, ahol ma állunk” - így hangzanak az első mondatai annak a bevezetésnek, melyet Moeller van den Bruck Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődésének* 1922-es német kiadása elé írt. Az a gondolat, hogy a Nyugat értékeit átértékelő német konzervativizmusnak az orosz szellemi tartalmaiból kell merítenie, újra meg újra visszatér Moeller írásaiban; ő maga még 1912-ben nagyobb oroszországi utazást tett. Legismertebb könyvei: a *Das Recht der jungen Völker* (1919) és a *Das dritte Reich* (1923). 1933-ban jelent meg, Hans Schwarz gondozásában, a *Rechenschaft über Russland* c. posztumusz kötete (Moeller 1925-ben öngyilkos lett). Az oroszország szembeállítás a degenerált nyugati civilizációval olyan téma persze, mellyel Spenglernél is - valószínűleg ő volt a háború utáni évek legbefolyásosabb újkonzervatív gondolkodója - újra meg újra találkozhatunk. A Nyugat kultúrája és sajátságos gondolkodásmódja Spengler szerint csak egy a sok közül, a nyugati szellem az ún. „újkor” kezdete óta folyamatosan hanyatlik, s ma az oroszország képezi a „tavaszt” a fausti (nyugati) nemzetekkel és „civilizációvá” degenerálódott kultúrájukkal szemben. Wittgenstein is beszél, 1931 januárjának elején, „félrothadt kultúránk”-ról és Oroszországról, ahol a „szenvedély” ígér valamit, amivel szemben „fecsegésünk” erőtlén.<sup>380</sup> És hogy Spengler éppen ebben az időben, tehát 1930-1931-ben, egészen lényeges hatást gyakorolt Wittgensteinra, a *Vermischte Bemerkungen*-ben megjelentetett feljegyzésekből világosan kiderül. „Vannak problémák - hangzik például Wittgenstein egyik érdekes utalása, melyet 1931. január 16-án írt jegyzetfüzetébe -, amelyekhez soha nem jutok el, amelyek nem az én irányomban vagy világomban helyezkednek el. Olyan problémái a Nyugat gondolatvilágának, amelyekhez Beethoven (és talán részben Goethe) közel jutott, és amelyekkel küszködött, amelyekkel azonban egyetlen filozófus sem nézett soha szembe (talán Nietzsche érintette őket). És lehet, hogy ezek elvesztek a Nyugat filozófiája számára, azaz senki nem lesz, aki ennek a kultúrának a folyamatát eposznak fogja föl, vagyis leírni képes. Vagy helyesebben, ez talán már nem is eposz, vagy pedig csak annak

számára az, aki kívülről szemléli, és talán ezt tette, előretekintve, Beethoven (mint Spengler egy helyütt jelzi). Azt lehetne mondani, hogy a civilizációt epikusának meg kell előznie.”<sup>381</sup>

Az egyik ismert hely, ahol Wittgenstein Spenglert említi, a Frazer-könyvhöz írt megjegyzései között található: „Az áttekinthető ábrázolás fogalma számunkra alapvető jelentőségű. Ábrázolásformánkat jelöli, azt a módot, ahogy a dolgokat látjuk. (Egyfajta »világnézet«, amely korunkra jellemzőnek látszik. Spengler.)”<sup>382</sup> Azokban a kéziratokban ugyanakkor, amelyekből ezeket a „Megjegyzések”-et összeállították, egy másik német konzervatív szerzőre is utalás történik: Paul Ernstre. „Ha könyvem valaha is megjelentetik - jegyezte föl magának Wittgenstein 1931. június 20-án -, úgy előszavában említést kell tennem Paul Ernst előszaváról, melyet a Grimm-mesékhez írt, és melyet már a *Log. Fil. Értekezés*ben meg kellett volna említenem a »nyelvlogika félreértése« kifejezés forrásaként.”<sup>383</sup> Már az 1930. november 8-i bejegyzések között utalást találunk egyébként Ernst ezen írására:<sup>384</sup> éspedig közvetlenül ama följegyzést megelőzően, amely azután a *Philosophische Bemerkungen* előszavaként került nyomtatásra. És az úgynevezett *Nagy Gépirat*ban (melyet valószínűleg 1933-ban diktált) a következő mondat áll alcímként néhány Frazerrel kapcsolatos bekezdés előtt: „A mitológia nyelvünk formáiban. (Paul Ernst.)” Paul Ernst „előszava”, melyre Wittgenstein utal, valójában utószó a *Grimmsche Kinder- und Hausmärchen* Ernst által gondozott kiadásának harmadik kötetében. Ernst itt a mágikus-mitologikus elképzelésekről ír, amelyek „a nyelv félreértett tendenciájának értelmezéséből” keletkeznek, továbbá „a nyelv változásairól”, amelyeket a „nyelvlogika” változásai kísérnek<sup>385</sup> - olyan formulák ezek, amelyek nemcsak az *Értekezés* szerzője számára, de a késői Wittgenstein számára is nagy fontossággal bírhattak. Néhány más olyan helyet is találunk ebben az utószóban, mely nagyban hathatott különösen a Frazer-kommentárok metodológiájára. Így Ernst például azt írja, hogy a „számos lehetséges mítoszra, melyet sematikusan felvázolhatnánk”, „a valóságban azután rá is lel-nénk”,<sup>386</sup> Wittgenstein úgy véli, hogy „az ember maga is ki tudna gondolni primitív szokásokat, és véletlen lenne, ha ezeket valahol nem találnánk valóban meg.”<sup>387</sup> Ernst a „szemléletek asszociációjáról” beszél,<sup>388</sup> Wittgenstein a „szokások asszociációjáról”.<sup>389</sup> És az utószó befejező fejtegetései olyan megjegyzéseket tartalmaznak Tolsztojjal és Dosztojevszkijjal kapcsolatban, amelyekkel Wittgenstein bizonyosan egyetértett: így például azzal a megjegyzéssel, hogy a Tolsztoj által kigondolt „új legendák” - nyilván a népies elbeszélésekről van szó - „az emberi szellem legszebb művei közé” tartoznak, és „évezredekig fennmaradhatnak, nemcsak anyagként, hanem abban a formában is, melyet Tolsztoj adott nekik”.<sup>390</sup> „Tolsztojnak azok az elbeszélései örökké élni fognak. Mindenki számára íródtak” - vélte Wittgenstein, Druryval folytatott egyik beszélgetésében.<sup>391</sup>

Föltehető, hogy Paul Ernst írásai közül nem ez volt az egyetlen, melyet Wittgenstein olvasott. Az egyik 1931-ből származó megjegyzés,<sup>392</sup> ahol Ernstre megint egyszer utalás történik, mindenesetre nem ugyanerre az írásra látszik vonatkozni. És Engelmann beszámol arról, hogy Wittgenstein a háború alatt megismerkedett Max Zweiggel, aki később Paul Ernst hatása alá került.<sup>393</sup> Nem teljesen kizárt, hogy Wittgenstein, a 20-as években, valamelyest figyelemmel kísérte Ernst elméleti pályáját, és ennél fogva helyénvalónak látszik itt Ernstnek a 20-as évek vége felé elfoglalt elméleti helyzetére - és ezzel, egyáltalán, az akkori német szellemi élet egy nem jelentéktelen mozzanatára - valamivel részletesebben utalnunk. Ebből a célból 1926-27-ben megjelent „Was nun?” c. tanulmányát vesszük szemügyre. Ez az írás - melyet éles hangú, s nyilván túlzott Spengler-elleni támadás vezet be - a költészet „szerves”, illetve „szervetlen” életformák közepette jellemző alapjairól és funkciójáról szól. Abból a homályos föl- ismerésből, írja Ernst, hogy a mai „széthullásban” a *paraszt* az, aki „szinte egyedül él még szerves életet, ma, mint fölbomló időkben mindig, egyfajta parasztköltészet jön létre. Nem a parasztoktól indul azonban ki, hanem más rendek tagjaitól.”<sup>394</sup> Amiként a paraszté - folytatja azután Ernst - „úgy az úr élete is szerves életforma, olyan forma, amely az egész embert

alakítja”.<sup>395</sup> És „csak ha az úr élete kérdésessé válik, amennyiben más életformák lehetségesnek mutatkoznak... jön létre az úri költészet.”<sup>396</sup> Ernst a „szervetlen életformákat” a „polgári” kategóriájában foglalja össze. „Polgáriak mindama életformák - írja -, melyek nem az egész embert fogják át, hanem csak egy részét, amelyeknél foglalkozás és állás, munka és személyiség mai jelentőségükhöz jutnak. Itt az egyes élete már nem természettől adott, nem szilárd körülményektől pusztán meghatározott, mint a méhek élete, hanem megannyiszor újra formálandó, és ezt a formát, az élőnek magának kell keresnie.”<sup>397</sup> A jelenkort, véli Ernst, mindenképpen a polgári életforma jellemzi. „Hogy a mai emberiség társadalmilag hol áll, az egész világos. Az utóbbi háromszáz év civilizációja olyan szervetlen állapotot hozott létre, amilyent a világ még sohasem látott.”<sup>398</sup> Az emberek most „minden formaképző kényszerszertől megszabadultak és egészen önmagukra vannak hagyva. Világos, hogy ebből semmi más nem származhat, mint értelmetlen barbárság. - Mivel az embereknek formára és kényszerre van szükségük, mélységesen szerencsétlennek érzik magukat, és az elvágyódás, amely a művelődés és valóság közötti hasadás eredményeként már a régi polgárságnál föllépett, egy még szörnyűségeken nagyobb hatalommá válik.”<sup>399</sup> És ha „az emberek szinte teljesen szervetlenül élnek, a társadalom szinte teljesen felbomlott... akkor Isten már nem nyilatkozhat meg a társadalomban, amiképpen jobb időkben megnyilatkozik államban, egyházban, fegyelemben és erkölcsben. Akkor az egyesekben nyilatkozik meg.”<sup>400</sup> - Hiszen Wittgenstein is megállapítja - a már említett, 1930-as előszó-fogalmazványokban -, hogy olyan időben, amikor „az európai és amerikai civilizáció” árama mindent magával sodor, „az egyesek értéke” már nem jut, „mint nagy kultúrák idején”, közösségi intézményekben, közösségi cselekvésben kifejezésre. „A kultúra - írja Wittgenstein - nagy szervezet, mely mindenki számára, aki hozzá tartozik, kijelöli helyét, ahol az egész szellemében dolgozhat, és erőfeszítései az egésznek szempontjából elért eredménye alapján mérhetők le. A kultúra nemlétének idején azonban szétforgácsolódnak az erők, és az egyesnek erejét ellentétes erők és surlódási ellenállások emésztik föl...”<sup>401</sup>

Nem elhanyagolható párhuzamok állnak fenn tehát egyfelől a húszas-harmincas évek bizonyos újkonzervatív tendenciái, másfelől pedig Wittgenstein ugyanezen időből származó némely gondolata között: és olyan pontok is fölmutathatók, ahol nem pusztán párhuzamokról, hanem ténylegesen ható befolyásokról beszélhetünk. Hogy, emellett, az elméleti és a világnézeti elemek Wittgenstein gondolkodásában nem függetlenek egymástól, ugyancsak világos. Fölmerül mindazonáltal a kérdés, hogy vajon Wittgenstein - a harmincas évek elején, midőn fokozatosan rábukkan későbbi témáira és későbbi jellegzetes szemlélet- és kifejezőmódjára - mennyiben volt tudatában annak, hogy elméleti törekvéseivel voltaképpen égető jelentőségű kortárs vitában vesz részt, vagy hogy az újkonzervativizmus kortársi története mennyiben kapcsolódott össze személyes sorsával. A válasz, egyetlen mondatban előlegezve: Wittgensteint az újkonzervativizmuson belüli bizonyos viták kimenetele szükségképpen mélyen érintette. Éspedig a *német-zsidó probléma* volt az, mely ebben az időben Wittgensteint élénken foglalkoztatta, de az újkonzervatív gondolkodásban is alapvetően jelen volt; a zsidó jellem, a zsidó közösség, a zsidó-keresztény viszony problémája.

## KONZERVATIZMUS ÉS ZSIDÓSÁG

„Az eltorzított kép” c. könyvében S.M. Bolkosky az 1929 és 1932 között Németországban kiadásra került antiszemita könyvek számát több mint hétszázra becsüli, és azon a véleményen van, hogy a német-zsidó ellenkiadványok száma ennek legalább a kétszerese volt.<sup>402</sup> Az írárok eme áradatában bizonyos kiadványok persze kiemelkedő jelentőségre tettek szert. Így a *Süddeutsche Monatshefte* „A zsidókérdés” c. különszáma is, mely 1930 szeptemberében



jelent meg. Ebben a különszámban mind zsidó, mind antiszemita szerzők szerepeltek, közöttük a „konzervatív forradalmár” Ernst Jünger is, akinek „Nacionalizmus és zsidókérdés” c. írása különösen alkalmas arra, hogy általa az alább vizsgálandó témákat röviden bemutassuk. Jünger tudniillik „ama jól ápolt konzervatív próza sajátos virágain” gúnyolódik, „melyet mostanában zsidó szerzők egyre gyakrabban produkálnak. Csípős védőbeszéd a kultúra mellett, a civilizációs sürgés szellemesen ironikus leírásai, arisztokratikus sznobizmus, a katolikus *farce*... A zsidó - írja Jünger - nem panaszkodhat arra, hogy a ma magukat konzervatív gondolatok képviselőjének vélő hatalmak nem szentelnek neki elég figyelmet” - ez a figyelem azonban korántsem indokolt, hiszen „a zsidó... nem szülője, csak gyermeke a liberalizmusnak, mint ahogy semmiben, ami a német életet illeti - sem jóban, sem rosszban - nem játszhat teremtő szerepet”.<sup>403</sup> Hiszen ezek voltak az elméleti vitakérdések: hogy milyen szerepet játszanak a zsidók a „liberalizmus”, a polgári-kapitalista társadalmi rendszer keletkezésében; hogy a zsidók képesek-e valódi „kultúra” hordozására, avagy csupán a „civilizáció” tagjai lehetnek; hogy a zsidó és a keresztény - különösen a katolikus - vallás, világnézet között áthidalhatatlan szakadék tátong-e; és hogy a zsidó képes-e valóban teremtő szerepre, avagy pusztán utánzó alkat-e. Olyan kérdések ezek, amelyek persze már a múlt században elevenek voltak. Hiszen már Richard Wagner „a modern civilizáció rossz lelkiismeretének” nevezte a zsidóságot,<sup>404</sup> és így írhatott: „Mindenekelőtt általánosságban ama körülménynek, hogy a zsidók a modern európai nyelveket csak utólag megtanult, nem pedig velük született nyelvekként beszélik, ki kell zárni annak lehetőségét, hogy ezekben saját lényegüknek megfelelően, sajátágosan és önállóan kifejezzék magukat. A nyelv kifejezése és továbbépítése nem egyes személyek, hanem a történeti közösség munkája: csak aki ezen közösségben nőtt föl, vehet részt teremtéseiben. ...Nyelvünkben, művészetünkben a zsidó csak utánozva beszélhet, művészkedhet, nem képes arra, hogy valóban beszélve költészetet üzzön, vagy műalkotásokat alkosson.”<sup>405</sup> Weininger csak sokszor elhangzottat ismétel, amikor „a zsidó zsenitlenségéről”, „eredeti, benne gyökerező meggyőződésének hiányáról” beszélt;<sup>406</sup> s azt a formulát, hogy a zsidó „képes minden miliőhöz alkalmazkodni”, magától értetődő közhelyként idézhette például Hugo Bettauer, 1924-ben megjelent satirikus regényében, a *Die Stadt ohne Juden*-ban.<sup>407</sup> Gershom Scholem, a német-zsidó emancipációs folyamatot elemezve, a „zsidó nemzetiség letagadásáról” ír, a „német történelmi térre való odasandításról”, mely csakhamar az ezen történelmi térbe való „határozott behelyezkedéssé” vált, „s a fölvilágosult türelem tárgyából nem ritkán hangos próféták lettek, akik a németek nevében kezdtek beszélni. Aki figyelemmel olvassa az ezen folyamatra és sajátos akrobatikájára adott német reakciókat, csakhamar a csodálkozás, és a részben barátságos, részben rosszindulatú irónia hangját veszi észre. ...A liberálisok a zsidók határozott, előrehaladó önfeloldódásában reménykedtek. A konzervatívokat történelmi tudatuk óvatosságra intette. Kezdi a zsidóknak fölemlegetni, hogy túlon túl könnyen tagadják meg saját tudatukat. A zsidók önfeladását éppoly gyakran üdvözik, sőt követelik, mint amilyen gyakran szubsztanciátlanságuk bizonyítékaként idézik.”<sup>408</sup> Ezen szubsztanciátlanság vádját, szükségképpen, zsidó szerzők is gyakran megismételték. „A századfordulót - írja G. L. Mosse a *Germans and Jews*-ban - az antiszemitizmus és zsidó kirekesztés új és mélyről jövő hulláma jellemezte, a német *völkisch* gondolat tükröződéseképpen. A zsidó sztereotípiájában annak az eredetiségnek-valódiságnak antitézisét állították fel, mely valódiságra a németek olyannyira vágyódtak. A zsidókat intellektuálisnak, s ebből következően mesterségesnek látták: gyökerük nem lévén, elvetik a természetet; városi emberek, kivételes képességekkel arra, hogy a gyűlölt kapitalista társadalmat tovább terjesszék. Számos zsidó úgy érezte, hogy ez a kép találó, és sok fiatal, kiváltképpen, úgy gondolta, hogy szülei éppenséggel ezt a képet testesítik meg. ...Már 1910-ben a berlini cionista találkozó több szónoka arra szólította föl a zsidókat, hogy »vágják el a liberalizmushoz fűződő szálaikat«. Szembe kell szállni, mondták, azokkal a polgári, liberális politikai pártokkal, amelyek mögé a német zsidó szavazók eddig sorakoztak. Racionaliz-

musukat és materializmusukat el kell vetni.”<sup>409</sup> A cionizmus persze nemcsak Németországban, hanem Ausztriában is völkisch vonásokat öltött. Gondoljunk Herzlre, de akár Buberre vagy Kafkára is. És a völkisch-újkonzervatív tendenciák nemcsak a cionista, hanem az asszimilacionista mozgalomra is hatottak. „Hogy a polgárjogokra és a társadalmi egyenrangúságra érdemesnek mutatkozzanak - írja Bolkosky -, a német zsidók németiségüket akarták bizonyítani. A német zsidó tragikus dilemmája az volt, hogy a német értékeket elsajátítandó, azokkal az elit, konzervatív csoportokkal kellett azonosulnia, amelyek kétségbe vonták a társadalmi egyenlőség, polgári jogok és emancipáció német voltát.”<sup>410</sup> S a kérdés, mely ezenközben a vitákban újra meg újra fölmerült, nem más volt, mint egyfelől a polgári-liberális haladás - „civilizáció” - és másfelől a zsidóság - lényegi avagy csupán véletlen - összefüggésének fentebb már jelzett kérdése. Ezeket a kérdéseket természetesen Spengler is érintette. „Abban a pillanatban - hangzik a *Nyugat alkonyának* egyik jellegzetes passzusa - midőn az európai-amerikai világvárosok civilizációs módszerei teljes érettségre jutottak, a zsidóság sorsa - legalábbis ebben a világban, mert az orosz külön problémát alkot - beteljesült.”<sup>411</sup> A „nagyvárosi ember” spengleri jellemzése egyébként a következőképpen hangzik: „a tradíció nélküli, formátlanul fluktuáló tömegben fellépő tiszta tényember, vallástalan, mély ellenszenvvel a parasztság (és annak legmagasabb formája, a vidéki nemesség) ellen, tehát hallatlan lépés a szerves felé, a vég felé” - olyan típus, amelynél „hűvös tényszerűség lép az áthagyományozottnak és önmagától növekedettnek” tisztelete helyébe.”<sup>412</sup>

Wittgenstein a húszas-harmincas évek fordulóján meglehetősen gyakran foglalkozik a „zsidó szellem” problémájával. Az első releváns följegyzés, a 107-es jegyzetfüzet 72. lapján így hangzik: „A tragédia abban áll, hogy a fa nem hajlik, hanem törik. A tragédia valami nem-zsidós. Mendelssohn valószínűleg a legkevésbé tragikus zeneszerző.”<sup>413</sup> Hogy Wittgenstein Mendelssohn vonásait már ezen a helyen mintegy önmagára vonatkoztatja, teljesen nyilvánvaló, hiszen a Mendelssohnról szóló utalást követően nyomban a maga nem-tragikus jellegéről, nem-tragikus „eszményéről” beszél.<sup>414</sup> Néhány kéziratlappal lejjebb pedig így ír: „Mendelssohn olyan, mint az az ember, aki csak akkor vidám, ha minden egyébként is vidám, vagy akkor jó, ha körülötte mindenki jó, nem pedig olyan, mint a fa, amely szilárdan áll, függetlenül attól, hogy mi megy végbe körülötte. Én is ilyen vagyok, hajlok arra, hogy ilyen legyek.”<sup>415</sup> Wittgenstein még több helyütt említi Mendelssohnt: így a 107-es jegyzetfüzet 98. lapján, ahol Mendelssohn „angolságáról” beszél,<sup>416</sup> valamint - két évvel később, 1931 szeptemberében - a 111-es jegyzetfüzet 195. lapján, „Mendelssohn zenéje - írja itt - ahol tökéletes, zenei arabeszkékből áll. Ezért nála a szigorúság minden hiányát kellemetlennek érezzük.”<sup>417</sup> Ezek a megjegyzések azonban, közvetve, éppen Mendelssohn zsidóságára vonatkoznak. Hiszen a Wittgenstein által olyannyira nagyrabecsült Weininger is „a zsidó és az angol közti hasonlóságról, amelyet Wagner óta gyakran kiemeltek” beszél,<sup>418</sup> és Wagner is azt írja „A zsidóság a zenében” c. tanulmányában, hogy őt magát Mendelssohn zenéje csak olyankor tudta lebilincselni, „ha többé vagy kevésbé csak szórakozásra vágyó fantáziánk elé a kaleidoszkóp szín- és formaingereire emlékeztető legfinomabb, legsimább és legmívesebb figurák előadása, egymásutánja és egybeindázása tárult - olyankor azonban soha, amikor ezek a figurák mélyebb és jellegzetesebb emberi szív-érzések alakját voltak hivatva fölvenni”<sup>419</sup> -, mely szándék Mendelssohnnál tudniillik „szétfolyó, fantasztikus árnyékképekhez”<sup>420</sup> vezetett.

Wittgenstein utóbb említett, Mendelssohnról szóló megjegyzésére egyébként, a 111-es jegyzetfüzetben, ez a megjegyzés következik: „A zsidót a nyugati civilizációban mindig olyan mértékkel mérik, amely nem illik rá. Hogy a görög gondolkodók sem nyugati értelemben filozófusok, sem nyugati értelemben tudósok nem voltak, hogy az olimpiai játékok résztvevői nem sportolók voltak, s egyetlen nyugati rekeszbe sem illenek, sokak előtt világos. De így van a zsidókkal is. És amennyiben nyelvünk szavai mint természetszerű mérték működnek, mindig igazságtalanok vagyunk velük. Hol túlbecsüljük, hol alábecsüljük őket. Helyesen teszi

Spengler, hogy Weinigert nem a nyugati filozófusok /gondolkodók/ közé sorolja.”<sup>421</sup> Az a gondolat, hogy a zsidót nem nyugati, hanem keleti mértékkel kellene mérni, a német eszmétörténetben már jó ideje szokásos korrekció, illetve kiegészítő motívuma volt a totális emancipáció és asszimiláció (például lessingi) követelésének. Ezt a gondolatot a maga korában többek között a dialektus-költő és népi író J. P. Hebel - Wittgenstein egyik kedvenc szerzője - is képviselte. Az a „jellegzetes arculat - írja Hebel »A zsidók« c. tanulmányában - melyet ama ország éghajlata, melyben a Bibliát írták, gyermekeire rányom”,<sup>422</sup> az évszázadok során korántsem illant el. A zsidók „hazájuk szelleméhez” tökéletesen hűek maradtak, s így - véli Hebel - „szilárdabb jellemük és több erejük” van, mint a Nyugat népeinek.<sup>423</sup> Hogy Hebel nemcsak ama fölfogás képviselőjeként, mely szerint „életünk tetemes része kellemetlen tévelygés a szavak között, s legtöbb harcunk... szóharc”,<sup>424</sup> hanem éppenséggel a zsidóságról alkotott nézeteivel is számot tarthatott Wittgenstein érdeklődésére, nyilvánvalónak látszik.

Ami mármost az itt elemzett megjegyzésben foglalt Spengler-utalást illeti, az nyilvánvalóan a *Nyugat alkonyának* ama helyére vonatkozik, ahol Spengler három, az utóbbi évszázadokban föllépett zsidó szentről - „akiket ilyenként csak akkor ismerünk föl, ha képesek vagyunk nyugati gondolkodási formáinktól megszabadulni”<sup>425</sup> - beszél, közöttük Otto Weinigerről, „akinek erkölcsi dualizmusa tisztán mágikus fölfogás, s akinek a jó és rossz közötti mágikusan átélt lélekharcban bekövetkezett halála a késői vallásosság egyik legfelemelőbb pillanata. Valami hasonlót az oroszok át tudnak élni, az antik vagy a fausti ember azonban képtelen erre.”<sup>426</sup> A „zsidó szent” fogalma egyébként Weinigernél magánál is előfordul, negatív értelemben: „A zsidóban, csaknem úgy, mint a nőben, jó és gonosz még nincsenek egymástól differenciálva; bár nincsen zsidó gyilkos, de nincs zsidó szent sem”,<sup>427</sup> de Wittgensteinnél is: „A zsidó »zszeni« csak szent. A legnagyobb zsidó gondolkodó csak tehetség. (Én például.)”<sup>428</sup> Ezek a mondatok vezetnek be Wittgenstein egy különlegesen tanulságos megjegyzését, melyben a maga „pusztán reprodukív” gondolkodásáról - és a „zsidó reprodukivitás”-ról általában - beszél, és olyan gondolkodókat sorol föl, akik őt úgymond befolyásolták.<sup>429</sup>

Wittgenstein érdeklődése a zsidó szellem problémája, a zsidó sajátosságok iránt nyilvánvalóan személyes forrásból fakadt. S itt nem is csupán származásának túlnyomórészt zsidó voltára kell gondolnunk, mint még inkább arra a körülményre, hogy Wittgenstein a maga személyiségében, láthatólag, olyan vonásokat vél, kelletlenül, fölfedezni, melyek az irodalomban - így Weiniger *Nem és jellemében* is, ebben a „férfiről” és „nőről” mint ideáltípusokról szóló „elvi tanulmányban” - éppen mint zsidó (s egyszersmind női) jellemvonások kerültek, ismételten, tárgyalásra. Azt, hogy a zsidó mivolt problémája milyen jelentőséggel bírt Wittgenstein számára, jól szemlélteti az az álom, melyről 1929. december 1-jén számol be jegyzetfüzetében. „Különös álom. Ma reggel ezt álmodtam: egy képeslapban *Vertsagt* fényképét látom: ő a nap hőse, akiről gyakran esik szó. A kép autójában ülve ábrázolja. Szégyenletes tetteiről beszélnek; Hänsel áll mellettem, és még valaki, aki Kurt bátyámra hasonlít. Ez azt mondja, hogy Vertsag zsidó, de valamilyen gazdag skót lord nevelte föl, most munkásvezér. A nevét nem változtatta meg. Az ott nem szokás. Újság számomra, hogy Vertsagt, akinek nevét az első szótagot hangsúlyozva ejtem ki, zsidó, és rájövök, hogy hiszen őt egyszerűen Verzagtnak hívják. Nem tűnik föl nekem, hogy »ts«-sal van írva, amit a többenél egy kicsit kövérebb betűkkel látok nyomtatva. Arra gondolok: hát minden disznóság mögött zsidónak kell rejlenie? Most én és Hänsel egy ház teraszán vagyok, hasonlít a hochreiti nagy lakóházra, és az utcán automobiljában Vertsag jön, gonosz arca van, kissé vöröses szőke haja és ilyen bajusza (nincs zsidó kinézete). Hátrafelé tüzel gépfegyveréből egy biciklistára, aki mögötte halad és a fájdalomtól meggörnyed és Vertsag kegyetlenül, sok lövéssel halálra lövi. Vertsag elhalad, és most egy fiatal leány jön, szegénynek néz ki, szintén kerékpáron, és ő is fogadja a tovább autózó Vertsag lövéseit. És amint ezek a lövések mellbe találják, bugyborékoló hang hallatszik, mint amikor egy nagyon kevés vizet tartalmazó kannát

teszünk a lángra. Sajnáltam a leányt és arra gondoltam: csak Ausztriában történhet meg, hogy ez a leány nem talál segítőkész együttérzésre, és hogy az emberek végignézik, hogy hogyan szenved és ölik meg. Én nem merek neki segíteni, mert félek Vertsagt lövéseitől. Közeledek hozzá, de fedezéket keresek egy deszkakerítés mögött. Azután felébredek. Hozzá kell tennem, hogy a Hänsellel folytatott beszélgetésben, először a másik jelenlétében, de azután is, hogy eltávozott, szégyenlem magam és nem akarom megmondani, hogy hiszen én is zsidóktól származom, vagy hogy Vertsag esete az én esetem is. Fölébredés után rájövök, hogy hiszen a verzagt szót nem »ts«-sel írják, különös módon azonban azt hiszem, hogy »Pf«-fel írják: »pferzagt«. Az álmat mindjárt ébredésem után följegyeztem. A tájat, mely álmomban mondjuk a hochreiti kápolna mögött lévő tájnak felel meg (a Windhag felé eső oldal), álmomban mint meredek erdős lejtőt képzelem el, a völgyben lévő utat pedig úgy, mint ahogyan egy másik álmomban láttam. A Gloggnitzból Schlagl felé vezető útra hasonlít. Ahogy a szegény lányt sajnálom, elmosódottan egy öregasszonyt látok, aki ugyancsak sajnálkozik, de nem veszi magához és nem segít neki. A hochreiti lakóház képe sem éles, az utcáé azonban, s ami rajta történik, nagyon is. Van egy olyan érzésem, hogy a név, ahogyan álmomban kimondom - »Vért-sagt« - magyar. A név valahogyan *gonosz*, rosszindulatú hangzású, és nagyon férfias.<sup>430</sup>

Az álombeli nevet Wittgenstein fölváltva „Vertsagt”-nak és „Vertsag”-nak írja, de „Verzagt”-nak is, és mindjárt „verzagt”-nak (csüggedt) értelmezi - csüggedt, bizonytalan, például munkájában. A „Vér” szó magyarul ténylegesen jelentéssel bír; s véres álommal van dolgunk, nem kétséges, a „Vért-sagt” alak azonban csak elterelni látszik Wittgenstein figyelmét a nyilvánvaló megfejtésről: ő (aki persze nem *versagt* - nem jegyese senkinek) fél, hogy emberként és filozófusként *csődöt mond* (*versagt*), hogy neki mint zsidónak *nem adatik meg* (ist *versagt*), hogy tisztességes és mély művet alkosson. - Csaknem egy év telik el ezen álom után, mielőtt Wittgenstein a zsidóság témáját följegyzéseiben ismét érinti. Időközben döntő elméleti haladást tett, befejezte könyve kéziratát, mely könyv - a *Philosophische Bemerkungen* -, jóllehet szerzője zsidó (vagy éppen ezáltal), „az európai civilizáció áramához”<sup>431</sup> nem hasonul. Azon előszó-fogalmazvány, amelyből az imént idézett fordulat származik, 1930. november 6-án kelt. Egy nappal korábban Wittgenstein két passzust írt füzetébe Renan *Histoire du Peuple d’Israël* c. könyvéről.<sup>432</sup> Az első passzus sok tekintetben annyira emlékeztet Wittgenstein Frazer-kommentárjaira, hogy nem is válik nyomban világossá: jóllehet itt Wittgenstein a primitív emberekről és primitív népekről beszél, voltaképpen a régi *zsidó* népről van Szó, és ha Wittgenstein egyszerűen a primitív népekről és szokásokról kívánt volna tájékozódni, úgy nyilván nem Renan választotta volna szakirodalomnak. A zsidóság iránti szubjektív színezetű érdeklődés lehetett itt, sokkal inkább, a mozgó rugó, amint ez a második passzusból világosan ki is derül: „Amikor Renan a szemita fajok *bon sens précoce*-járól [koraérett józan ész] beszél (olyan gondolat ez, mely már régóta foglalkoztat), úgy ez nem más, mint a *költőietlen*, a közvetlenül a konkrétira irányuló. Az, ami filozófiát jellemez.” Ez a második passzus azonban a kéziratban közvetlenül az elsőhöz csatlakozik. - Ha mármost Wittgenstein Renan szemléletmódját sok tekintetben bírálta is, azt a perspektívát, melybe a szerző a zsidóproblémát mint olyat állította, bizonyára érdekesnek kellett találnia. Renan, előszavában, „a kereszténység megalapítóit” „a próféták közvetlen utódainak” nevezi,<sup>433</sup> és arra az ellentétre utal, mely egyfelől „a görögök liberális racionalizmusa”, másfelől pedig a kereszténység között áll fenn: „a kereszténység mindenesetre kiiríthatatlan nyomot hagy maga után, és a liberalizmus nem fog egyedül uralkodni a világon”.<sup>434</sup> „A zsidóság és kereszténység története - folytatja azután - tizennyolc századon keresztül örömet árasztott, és még félig legyőzve is a görög racionalizmus által, csodálatos, erkölcsöket javító erővel bír. A Biblia, különböző változataiban, mindennek ellenére a nagy könyv marad, az emberiség vigasztalója. Nem lehetetlen, hogy a világ, elfáradva a liberalizmus ismételt csődbejelentéseitől, még egyszer zsidó-keresztény lesz...”<sup>435</sup> A Renanhoz fűzött megjegy-

zésekre következnek mármost, mint már jeleztük, a jegyzetfüzetbe a következő két napon, november 6-án és 7-én bejegyzett előszó-fogalmazványok,<sup>436</sup> melyekben Wittgenstein elhatárolja magát a nyugati „civilizációtól” - s november 8-án írta azután az előszó ama jól ismert változatát, mely a *Philosophische Bemerkungen*nal került kinyomtatásra. „Ez a könyv - így kezdődik az előszó - olyanok számára íródott, akik szellemével rokonszenveznek. Ez a szellem más, mint az európai és amerikai civilizáció nagy áramának mindnyájunkat körülvevő szelleme. Ez - ti. az európai-amerikai civilizációs szellem - a haladásban nyilvánul meg, egyre nagyobb és bonyolultabb struktúrák építésében, ama másik - ti. a wittgensteini mű szelleme - abban a törekvésben, hogy minden, bárminemű struktúrát világossá és átláthatóvá tegyünk.” Ezek a naplóoldalakon, mint látjuk, Wittgenstein gondolatai a zsidó szellemről egyfelől, és megjegyzései kultúráról és civilizációról másfelől, azaz legközvetlenebbül konzervatív megjegyzései: egészen szorosan összefüggenek egymással.

1930. december 12-én megint egyszer említésre kerül, jóllehet csak közvetve, a zsidóság problémája. Wittgenstein Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechts*jéből idéz.<sup>437</sup> - Lessing ezen írása a költő ugyanazon alkotói periódusához tartozik, mint a *Bölcs Náthán*, melyben a kereszténység és a zsidóság közötti kapcsolatot, mint ismeretes, egészen lényegesnek, szorosnak és természetesenek ábrázolja. Magától értetődik, hogy Wittgenstein ezt az utóbbi művet is ismerte. „Tegnap - írta Engelmann-nak 1920. október 10-én - a Bölcs Náthánt olvastam: csodálatosnak tartom. Az a benyomásom, hogy Ön nem szereti?” A *Náthán* egy jellegzetes helye így hangzik: „*Barát*: Náthán! Náthán! te keresztény vagy! - Istenemre mondom, te keresztény vagy! - Nincsen nálad jobb keresztény! - *Náthán*: Jól van így! Mert ami engem szemedben kereszténnyé tesz, az téged számomra zsidóvá”! - Lessing, amint ez közismert, egészen különleges jelentőséggel bírt a német zsidóság számára. S amint a *Náthán*-ban, az *Erziehung*ban is jelen van a zsidóság és kereszténység közötti organikus kapcsolat gondolata: mint az emberiség két *egymásra következő tankönyvét* ábrázolja itt Lessing az Ó- és Újszövetséget. A *régi zsidó népet* ugyanakkor „nyers”-nek, az „elvont” gondolkodásban „ügyetlennek” írja le. S a Wittgenstein által idézett sorok természetesen éppen az Ószövetségre vonatkoznak.

Wittgenstein ama megjegyzését, mely szerint a zsidókat a nyugati civilizációban mindig idegen mértékkel méri,<sup>438</sup> fentebb már idéztük. Erre a megjegyzésre, a 111-es jegyzetfüzetben, hosszabb fejtegetés következik Engelmann *Orpheus* c. darabjáról,<sup>439</sup> mely fejtegetés azonban, Wittgenstein gondolkodásában, ugyancsak nem független a zsidóság problémájától. Ez világossá válik, ha a vonatkozó följegyzés első fogalmazványát tekintjük, a 153a számú jegyzetfüzetből. Ott az Engelmann darabjáról szóló fejtegetésre egy Brucknerral és Brahmszal kapcsolatos utalás következik, utána azonban a következő megjegyzés: „Azt hiszem, hogy létezhetne ma olyan színház, melyben álarcokban játszanának. A figurák itt stilizált embertípusok volnának. Kraus írásaiban ez világosan látható. Az ő darabjait álarcokban lehetne vagy kellene eljátszani. Ez persze a vonatkozó művek bizonyos elvontságának felel meg. És az álarcos színház, véleményem szerint, egyáltalán a spiritualisztikus jellem kifejeződése. Igen könnyen lehet, hogy csak zsidók vonzódnának ilyen színházhoz.”<sup>440</sup> Közvetlenül erre a helyre következik még egy mondat Engelmann *Orpheus*áról, majd a megjegyzés: „A kimondhatatlan (az, ami számomra titokzatosnak látszik, és én képtelen vagyok kimondani) adja talán azt a háttérrel, amely előtt annak, amit ki tudtam mondani, jelentősége lesz.”<sup>441</sup> Aligha kételkedhetünk tehát abban, hogy a zsidó mibenlét motívuma Wittgenstein gondolatvilágában, különösen 1930 körül, figyelemre méltó szerepet játszik, s olyan motívumokkal fonódik össze - így a józan ész vagy akár a kimondhatatlan motívumával -, amelyek Wittgenstein késői munkásságában meghatározó szerepet játszanak. A zsidó történelemre, hagyományra, a „zsidó szellemre” vonatkozó átfogó vagy koherens felfogással Wittgenstein mindazonáltal nem rendelkezett. Utalásai, általában, különösebb érvényességi

igény nélküli impresszionisztikus formulák, mint például: „A zsidó: sivár táj, melynek vékony közetrétege alatt azonban a szelleminek tüzes-folyékony tömege helyezkedik el.”<sup>442</sup> Tévedés volna Wittgenstein késői munkásságában valamiféle hagyományosan zsidónak tekinthető gondolati irány egyértelmű megtestesülését látnunk; Wittgenstein érdeklődése a zsidóság iránt ugyanakkor korántsem pusztán pszichikai-életrajzi tény, mely úgymond, megérteni segít ama kapcsolatokat, melyek késői munkássága és a német újkonzervativizmus között fönállnak. Ha ugyanis ezt a munkásságot vallástipológiai szemszögből tekintjük, megállapíthatjuk, hogy nem egyszerűen erőteljes *katolikus* vonásokat mutat - mint az újkonzervativizmus általában -, hanem éppenséggel olyan vonásokat, amelyek - ha a szokásos tipológiákból indulunk ki - a katolikus és a zsidó gondolkodást *egyaránt* jellemzik, a protestánstól - különösen a *lutheránustól* - viszont idegenek. Módszertanilag talán nem helytelen ezen a ponton a *Süddeutsche Monatshefte* már idézett különszámához visszatérnünk. „Jóllehet a zsidó vallást dogmatikailag mély szakadék választja el a katolikustól, s még inkább a protestánstól, a két előbbi között, mégis, vannak érintkezési pontok” - írta itt, „Katolicizmus és zsidóság” c. dolgozatában, a katolikus Carl Maria Kaufmann.<sup>443</sup> A zsidó vallás alapvonásait, ugyanitt, Leo Baeck ábrázolta. A zsidó vallás, írta Baeck, „a parancsolat és a tett vallása... A szó - a hitvallás, a hit kinyilvánítása egyáltalán - kisebb súllyal esik itt latba, mint a tett.” Istenről beszélni „csak kísérlet arra, hogy a kimondhatatlant kimondhatóvá tegyük. Mindennek végső hiábavalóságát a zsidó vallásban olyannyira átérezték, hogy az örök Istent jelölő ősi szót hallgatásba burkolták. Az ember számára, aki idelenn útját keresi, a hitvallás csak az isteni parancsot teljesítő tett lehet.” A zsidó vallás „a tett vallása”, és „mindenütt, ahol a zsidó közösség megőrizte ősi életformáit”, ott fölleljük azt a „sokféle, a részleteket is szabályozó szokást és gyakorlatot, melyről az, aki kívülről tekinti, szükségképpen úgy gondolja, hogy eltakarja és elnyomja a vallást, az azonban, aki benne él, a vallásosságot fenntartó és a mindennapokat megszentelő elemnek tapasztalja.”<sup>444</sup> Gondoljuk viszont meg, hogy a pusztá hitet, mint ismeretes, a katolikus tanítás sem tartja elégségesnek, s hogy ezen tanítás szerint az üdv, ennek megfelelően, nem a hittől, hanem annak tettekben való igazolódásától függ; mely állásponttal szemben a protestáns, jelesül a lutheránus fölfogás szerint *jó munkákként* (bona opera) csak az ismerhető el, ami - mint mondani szokták - az eleven hitből mint annak gyümölcse folyik. A konzervatív beállítottság itt magától értetődően a protestantizmus ellen foglal állást. „Amennyiben a protestantizmus a hitet abszolutizálja - írja Grillparzer fölfogásáról Seitter -, elválasztja azt gyökereitől, az egész ember akarásától és cselekvésétől. Grillparzer azt mondja, hogy a protestantizmus »a kereszténységet mint vallást alapjaiban és visszavonhatatlanul szétrombolta«. A »protestantizmus önrombolásának elvéről« beszél, »tartás nélküli voltáról«. A katolicizmust »az egyedül következetes keresztény felekezetnek« mondja.”<sup>445</sup> A lutheránus apától származó, ám katolikus hitben nevelkedett Wittgenstein, késői filozófiájában, szinte azt mutatja meg, hogy a protestáns, kivált a lutheránus fölfogásnak egyáltalában *tévesnek* kell lennie: hiszen szándékokról, intenciókról, akarásról és vélekedésről egyáltalán csak tettek, szokások és gyakorlatok kontextusában beszélhetünk értelmesen.

## „A KÉK ÉS BARNA KÖNYVEK”

Az akarások, vélekedések, szándékok állítólagos „belső” világának valójában külső-nyilvános természetét megmutatandó, Wittgenstein a harmincas-negyvenes években érvek egyre finomodó sorát dolgozza ki. Jóllehet késői filozófiájának döntő fölismeréseivel már 1931-ben rendelkezett, s a szubjektivista ismeretfilozófiák megsemmisítő bírálatára már ekkor kétségkívül képes volt, Wittgensteinnek még meg kellett alkotnia a maga alternatív, *pozitív antropológiáját*. Hiszen antimentalista - a lelki jelenségek belső autonómiáját megkérdőjelező - érvei, amennyiben a pszichikai történéseket *cselekvések összefüggésrendszerében* oldották

fel, eleinte némiképp *behaviorista* színezetűek voltak, s csak idővel mondták ki egészen világosan, hogy az itt-és-most lelki események helyébe, végső ismeretfilozófiai vonatkoztatási keretként, nem egyszerűen az itt-és-most fizikai eseményeknek - tetteknek, történeseknek - kell lépniök, hanem a *közösségi* beágyazottságú *teljes egyéni élet* eseményeinek. A mentalizmus kritikájától a társadalmi kontextualizmusig vezető ezen utat Wittgenstein úgy 1931-től 1936-ig járta be; alá kell azonban húznunk, hogy ennek során inkább csak *hangsúlyeltolódások* mentek végbe fölfogásában; határozott fordulatról, éles cezúrákról a mondott időszak folyamán nem beszélhetünk. Egyáltalán: az óhatatlan visszaesések és olykori téves próbálkozások ellenére, Wittgenstein elméleti pályájának ívét 1931-től haláláig - lényegében töretlennek tekinthetjük.

A *Philosophische Bemerkungen* lezárását követően Wittgenstein először 1933-ban tett kísérletet arra, hogy addigi följegyzéseit rendszeres formába öntse: ebben az évben állította össze az ún. *Nagy Gépíratot*.<sup>446</sup> A *Nagy Gépírat* lapjai azután számtalan utólagos, kézzel írt javítást, betoldást hordoznak, mígnem egy ponton az átdolgozásnak vége szakad: mint korábban és később is oly sokszor, Wittgenstein megint egyszer új kifejtésbe fog, ezúttal tanítványainak *diktálva*. Az 1933-1934-ben tollbamondott jegyzet példányait Alice Ambrose, Margaret Masterman, Francis Skinner és a többiek kék borítóba kötötték - innen az elnevezés: *The Blue Book*. Részint mivel eleve tanulmányi célokra készült, részint pedig annak köszönhetően, hogy Wittgenstein gondolkodása ekkortájt - úgy tűnik - viszonylag megállapodott szakaszba jutott, a *Kék könyv* egyedülállóan didaktikus bevezetést nyújt a filozófus késői eszmevilágába. Az érvelés alapszerkezetével fentebb persze már megismerkedhettünk. Honnan tudjuk - kérdezi például Wittgenstein -, hogy mit jelent a „piros” szó? Mi megy végbe lelkünkben, amikor ezt a szót *használjuk*? Ha mondjuk „valakinek azt az utasítást adom, hogy »hozzál nekem egy piros virágot arról a rétről«, honnan tudja, hogy milyen virágot hozzon, amikor csak egy *szót* mondtam neki? - Az első válasz, amit az ember adni hajlamos: az illető egy piros képpel az emlékezetében indult el a virágot keresni, és ezt a képet folyamatosan összehasonlítja a virágokkal, hogy lássa, melyiknek van ugyanilyen színe. Lehet mármost valamit így keresni, és egyáltalán nem szükséges, hogy a kép lelki természetű legyen. Tulajdonképpen a következő is lehetne a folyamat: hordok magamnál egy táblázatot, amelyen színes négyzetek felelnek meg a neveknek. Amikor hallom az utasítást, hogy »Hozzál nekem stb.«, a táblázatban a »piros« szótól a megfelelő négyzethez vezetem az ujjamat, és megyek keresni egy olyan virágot, amelynek ugyanaz a színe van, mint a négyzetnek.”<sup>447</sup> Wittgenstein mindekelőtt azt javasolja tehát, hogy emeljük ki a tanulmányozandó folyamatot belső világunk csupán az önmegfigyelés számára hozzáférhető homályából, és nézzük meg, mit és hogyan sikerül így megmagyaráznunk: azt vesszük észre, hogy „amint a lelki képet gondolatban mondjuk egy festett képpel helyettesítjük, és amint a kép ennek folytán elveszti okkult jellegét, megszűnik az a látszat, hogy életet ad a mondatnak”.<sup>448</sup> Tudniillik azt látjuk ekkor, hogy a „piros” szó egymagában még mindig nem ad utasítást, a jel és a cselekedet között még mindig nincs kapcsolat, hiszen honnan tudjuk a „piros” hallatakor, hogy melyik színmintához vezessük ujjunkat? Vagyis Wittgenstein azt sugallja, hogy minden olyan kísérlet, amely a jel működését annak ilyen vagy olyan *értelmezésére* utalva próbálja megmagyarázni, csak odébb helyezi a problémát; *végtelen regresszusra* vezet az a gondolat, hogy a szavak a hozzájuk kapcsolódó „lelki aktusok” révén nyernek jelentést. Nem arról van persze szó, hogy a jeleket nem *lehet* értelmezni - idegen nyelvek tanulása, kódok használata stb. nyilvánvaló példák ennek ellenkezőjére -, hanem arról, hogy *általában* nincs szükség interpretációra, illetve, hogy az interpretáció minden műveletének vagy sorozatának *végső soron* jelek közvetlen-közvetítetlen alkalmazásában kell gyökereznie. Elképzelhető, hogy valamilyen ritka színárnyalatú virágot táblázattal a kézben igyekszünk megtalálni, „de nem csak így lehet keresni, és általában nem így keresünk. Megyünk, körülnézünk, odamegyünk a virághoz, s letépjük anélkül, hogy összehasonlítanánk valamivel. Hogy példát lássunk utasítások ilyen jellegű végrehajtá-

sára, tekintsük a »képzeld el egy piros foltot« utasítást. Ebben az esetben nem gondolsz arra, hogy *mielőtt* az utasítást végrehajtanád, el kellett képzelned egy piros foltot, amely mintául szolgál ahhoz a piroshoz, melyet elképzelni utasítva lettél.»<sup>449</sup>

A *Kék könyv* megjelentetésére Wittgenstein sohasem gondolt. Másként áll a helyzet az ún. *Barna könyv*vel. Ezt Wittgenstein 1934-1935-ben diktálta, de csak két tanítványának: Francis Skinnernek és Alice Ambrosenak. Szemben a *Kék könyv*vel, a *Barna könyv*et Wittgenstein nem sokszorosította;<sup>450</sup> és 1936 augusztusában - a norvégiai Skjoldenban - hozzálátott *német nyelvű átdolgozásához*. Ez az átdolgozás, melynek Wittgenstein a *Philosophische Untersuchungen. Versuch einer Umarbeitung* címet adta,<sup>451</sup> már jellegzetesen annak a - fentebb előrebocsátott - gondolatnak a jegyében áll, hogy a hagyományos tudatfilozófiai kérdések a konkrét életteljesség leírásával oldódnak - ti. szűnnek - meg. Azt, hogy valakiben bizonyos lelki folyamatok lejátszódnak-e - hogy megértett-e egy bizonyos szót, hogy „gondolkozva” beszél-e avagy papagájszerűen stb. - nem holmi introspektív beszámoló elemzése vagy a viselkedés megfigyelése és értékelése révén döntjük el, hanem triviális élettények tudomásulvétele által. Ha mondjuk biztosak akarunk lenni abban, hogy valaki ténylegesen *olvas* - nem pedig betanult szöveget mond fel például, az olvasást csak mímelve -, úgy elég arra gondolnunk, hogy hiszen „az illető, teszem azt egy német, gyermekként, az iskolában vagy otthon, valamilyen nálunk szokásos oktatásban részesült, megtanult anyanyelvén olvasni; később könyveket olvas, újságot, leveleket stb.»<sup>452</sup> *Ezért* - nem pedig sajátos, rejtett pszichikai mechanizmusok feltárása folytán - lehetünk meggyőződve arról, hogy *most sem* csak színleli az olvasást. Hasonlóképpen, azon kérdés kapcsán például, hogy vajon mi a közös a világospiros és a sötétpiros színben, nem színlátásaink valamiféle különösen pontos - introspektív vagy kísérletes - megfigyelését kell tervbe vennünk, még kevésbé fényhullámok bonyolult összehasonlítását, hanem azt kell kérdeznünk: mit jelentene, ha valamely adott nyelvhasználatban - azaz valamely adott *kultúrában*, teszi hozzá immár Wittgenstein - a zöldre és a pirosra ugyanazt az egy szót alkalmaznánk? Ezen kultúra tagjai számára „a zöld és a piros mindig összetartozik. Ugyanannak két pólusa. Ha nyelvükben a pirosat a zöldtől meg akarjuk különböztetni, úgy a közös szóhoz két jelző egyikét illesztik, mint mi tesszük a »piros« szónál a »világos«-sal vagy »sötét«-tel. A kérdésre, hogy ez a két színárnyalat (a piros és a zöld) bír-e valami közössel, hajlamosak lesznek így válaszolni: igen, mindkettő tulajdonképpen... - Fordítva elképzelhetnék magamnak egy nyelvet (és ez annyit tesz, mint: egy életformát), amely a sötétpiros és a világospiros között szakadékot létesít stb.»<sup>453</sup>

S ennek a szemléletmódnak az előtérbe kerülése azután, szükségképpen, szét is feszítette az átdolgozás kereteit. Wittgenstein a *Barna könyv* kétharmad részénél tarthatott, amikor rádőbbsen a helyzetre, s a füzetébe ezt írta: „Dieser ganze »Versuch einer Umarbeitung« - ist *nichts wert*”.<sup>454</sup> Nyomban új változat elkészítéséhez fogott, s még ebben az évben, 1936 novemberében és decemberében, a skjoldeni magányban, papírra vetette nagyjából azt a szöveget, melyet ma a *Filozófiai vizsgálódások* első 188 paragrafusaként ismerünk.

## „FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK”

Az 1937-es év nagyobbik részét Wittgenstein Norvégiában töltötte. Munkájával jól haladt: szeptember-októberben már összeállíthatta az előző esztendő végén megfogalmazott szöveg folytatását. Ezzel elkészült az az anyag, melyet - von Wright nyomán - a *Filozófiai vizsgálódások* úgymond *első változatának* nevezhetünk.<sup>455</sup> December közepén Wittgenstein Bécsbe látogatott, onnan 1938 januárjában utazott Cambridge-be. Az *Anschluss* küszöbön állt, és 1938. március 13-án bekövetkezett. Mivel a német állampolgárságot nem akarta fölvenni, Wittgenstein brit állampolgárságért folyamodott. Az események mélyen fölka-varták; úgy



tűnik, csak áprilistól volt képes ismét filozófiával foglalkozni. S ekkor - megint egyszer - úgy érezte, hogy gondolatait mégiscsak publikálnia kellene. Tárgyalt a Cambridge-i Egyetemi Kiadóval, az hajlandónak is mutatkozott a munka német eredetiben és párhuzamos angol fordításban történő megjelentetésére; ám a szerző csakhamar visszalépett. Mindenesetre ránk maradt - 1938. augusztusi keltezéssel - a soros előszó-fogalmazvány. „A következőkben - nyilatkozta itt Wittgenstein - válogatást teszek közzé azokból a filozófiai megjegyzésekből, melyeket az utóbbi kilenc év folyamán írtam. A filozófiai spekuláció számos területére vonatkoznak: a jelentés, a megértés, a mondat, a logika fogalmára, a matematika alapjaira, az érzetadatokra, idealizmus és realizmus ellentétére és más dolgokra. Mindezeket a gondolatokat eredetileg *megjegyzések*, rövid szakaszok alakjában írtam le. Olykor hosszabb láncolatban ugyanarról a tárgyról, olykor egyikről a másikra ugorva. - Szándékom az volt, hogy mindezt egyszer könyvben foglaljam össze - melynek formájáról különböző időkben különböző elképzeléseim voltak. De lényegesnek tűnt számomra, hogy abban a gondolatoknak egyik tárgytól a másikig jól rendezett sorban kell haladniuk. - Mintegy 4 évvel ezelőtt először tettem kísérletet ilyen összefoglalásra.<sup>456</sup> Az eredmény nem volt kielégítő, és tovább próbálkoztam. Mígnem (néhány évvel később) arra a meggyőződésre jutottam, hogy hiába; és hogy minden ilyen próbálkozással föl kell hagynom. Megmutatkozott számomra, hogy filozófiai megjegyzéseknél jobbat soha sem fogok tudni írni; hogy gondolataim csakhamar megbénultak, ha megpróbáltam, természetes hajlamukkal szemben, *egyetlen* vágányra kényszeríteni őket. Ez mindazonáltal a tárgy természetével magával is összefüggött. Ezen tárgy arra kényszerít bennünket, hogy a gondolatterületet keresztül-kasul, minden irányban beutazzuk (benn a gondolatok kölcsönös viszonyai bonyolult hálót alkotnak). ... Bár jobbakk volnának ezek a megjegyzések, mint amilyenek. - Híján vannak - röviden mondva - az erőnek és pontosság-nak. Azokat teszem itt közzé, amelyek nem tűnnek túl üresnek. - Hogy még életemben megjelenjenek, ennek gondolatát, röviddel ezelőttig, tulajdonképpen föladtam: ismét elevenné vált azonban, főleg azáltal, hogy tapasztalnom kellett, hogyan kerülnek forgalomba - sokszorosan félreértve, többé-kevésbé fölvizezve, vagy megcsonkítva - munkámnak ama eredményei, melyeket előadások és viták során szóban adtam tovább. - Ez fölpsizkálta hiúságomat, és azzal fenyegetett, hogy nyugalمامat újra meg újra elrabolja, hacsak a dolgot (legalább a magam számára) a publikációval el nem intézem. És ez tűnt, más vonatkozásban is, a leginkább kíváncsi. - *Különböző* okai lesznek annak, ha az, amit itt közzéteszek, érintkezik azzal, amit ma mások írnak. Ha megjegyzéseim nem viselnek bélyeget, mely az enyémekeknek jelöli őket - akkor nem is formálok rájuk többé tulajdonjogot.” És Wittgenstein még hozzáteszi, hogy művét igencsak a kétség érzésével adja át a nyilvánosságnak. „Nem merem remélni - írja -, hogy ennek a szerény munkának - sötét korunkban - megadatna, egyik vagy másik agyban fényt gyújtani. - Nem szeretném írásommal másoknak a gondolkodást megtakarítani; hanem, ha lehetséges volna, önálló gondolkodásra szeretnék ösztönözni.”<sup>457</sup>

A *korai változat* 1937-ben írt második részét a *Filozófiai vizsgálódások* végső szövege nem tartalmazza. Ezt a részt Wittgenstein 1938-1939-ben átrendezte, s újra gépbe diktálta: az így előállt anyagot ma mint a *Megjegyzések a matematika alapjairól*<sup>458</sup> I. részét ismerjük. 1937 és 1944 között Wittgenstein mindenekelőtt a matematika filozófiájának területén igyekezett továbbépíteni, kikerekíteni új antropológiáját. „Itt tulajdonképpen az ember természetrajzára vonatkozó megjegyzéseket teszünk - írja, a *számlálás* fogalmát elemezve -, de nem különleges adatokról számolunk be, hanem olyan tényeket állapítunk meg, amelyekben senki sem kételkedett, és amelyeket csak azért nem vesznek észre, mert folyton szem előtt vannak.”<sup>459</sup> Hangsúlyoznunk kell, hogy a matematika filozófiai alapjainak elemzése egyfelől, s a pszichológia filozófiai alapjainak - a *Filozófiai vizsgálódásokban* előtérben álló - elemzése másfelől, Wittgensteinnél egy és ugyanazon elméleti célt szolgálja, s teljesen hasonló metodológián alapul. Az ún. *matematikai finitizmus*ról írva Wittgenstein 1938-ban megjegyzi, hogy „a finitizmus és a behaviorizmus egészen hasonló irányzatok. Mindkettő azt mondja: hiszen itt

csak... Mindkettő tagadja valaminek a létezését, mindkettő abból a célból, hogy a zavarból kimeneküljön.”<sup>460</sup> A wittgensteini megközelítésmód lényegét ezzel szemben, mint fentebb már jeleztük, nem valaminek a tagadása, *kiiktatása* képezi, hanem éppenséggel az a törekvés, hogy a pszichikai aktusokra és álláspontokra vonatkozó kifejezések jelentését - a matematikai aktusokra vonatkozó kifejezések jelentését is - azokból a helyzetekből vezesse le, amelyekben a vonatkozó kifejezéseket valóban használjuk. Ezek *társas* helyzetek. Jellemző vonásuk nem az, hogy bizonyos személyek fejében ilyen vagy olyan események játszódna le, de nem is csupán az, hogy ugyenezen személyek itt és most ilyen vagy olyan módon viselkednek - hanem az, hogy bizonyos kijelentések vagy események meghatározott időbeli és társas *összefüggésben* hangzanak el, illetve történnek meg. Ott is, ahol a matematika alapjait firtatja, Wittgenstein döntően *szociológiai*, nem pedig logikai kategóriákban gondolkodik. A matematikát normarendszernek tekinti; más társadalmi normarendszerekhez hasonlatos, közösségileg kötelező érvényű s közösséget konstituáló normarendszernek. „A gondolkodás és következtetés mibenlétét (csakúgy, mint a számlálását) számunkra természetesen nem önkényes definíciók írják körül, hanem természetes határok, amelyek annak felelnek meg, amit a gondolkodás és következtetés életünkben játszott szerepének nevezhetnénk. ... a következtetési törvények abban az értelemben kényszerítenek minket, mint az emberi társadalom más törvényei. Aki másképpen következtet, konfliktusba kerül: pl. a társadalommal; de más gyakorlati következményekkel is.”<sup>461</sup> Amikor *helyesen* végzünk egy számítást, mintegy *találkozóra sietünk* a többiekkel;<sup>462</sup> aki pedig - írja Wittgenstein - mondjuk egy általunk érvényesnek tartott bizonyítást nem ismer el bizonyításnak, az *elválik*, elkülönül tőlünk, még mielőtt a megvitatandók szóba kerülnének.<sup>463</sup> Wittgenstein elképzelései tehát alternatívát jelentenek nemcsak a matematikai *platonizmus*hoz, de a *konvencionális*mushoz képest is. A platonizmus útvesztőit - amint ezt már az 1930-1931-es kéziratok áttekintésekor érzékelhettük - Wittgenstein azáltal tudja elkerülni, hogy tájékozódóképességét nem zavarja meg a hagyományos jelentéselmélet: a jelentésnek megnevezésként való fölfogása. Amennyiben a szó jelentését Wittgenstein *a szó használatával azonosítja*, a matematikai objektumok problémája az ő számára föl sem merül. Ha *mi* az a dolog, amit az „1”, a „0” vagy akár a „-1” és még inkább a „négyzetgyök alatt mínusz egy” úgymond *megnevez*, ezt a kérdést Wittgenstein nem kényszerül föltenni. A matematika, Wittgenstein fölfogásában, nem eleve adott - ideális - matematikai objektumok lajstromba vételén fáradozik, hanem a mindennapi nyelv és élet alrendszerét képező elemi matematikai résznyelv - „nyelvjáték” - bővítésén. Ez a bővítés - mely, Wittgenstein szerint, alapvetően nem az új definíciókban, hanem az új *bizonyításokban* történik<sup>464</sup> - a mindennapi nyelv adottságaitól meghatározott. „Ennyiben igaz az - írja Wittgenstein -, hogy a matematika: logika. Nyelvünk szabályait követi. És ez adja különleges mozdíthatatlanságát, különálló és megtámadhatatlan helyzetét.”<sup>465</sup> A mindennapi nyelv bővítése mindazonáltal nemcsak egyféle irányban képzelhető el. A matematika „mindig újabb és újabb szabályokat teremt: mindig új közlekedési utakat épít; amennyiben a régi hálózatot tovább építi. - Dehát nincs ehhez valami szankcióra szüksége? *Tetszése szerint* építheti tovább a hálózatot? Nos, ezt így mondhatnám: A matematikus új meg új ábrázolási formákat talál fel. Némelyiket gyakorlati szükségletek által indítva, másokat esztétikai szükségletekből - és még jó néhány egyéb szükségletből. ... A matematikus feltaláló, nem pedig felfedező.”<sup>466</sup>

Wittgenstein matematikafölfogásával meglepő és váratlan - ám kétségtől jól értelmezhető - párhuzamot mutatnak *az esztétikai magyarázat* természetére vonatkozó nézetei. „Esztétikai vitákban - mondotta Wittgenstein már 1932-1933-as előadásai során - ahhoz hasonlóan járunk el, mint amikor valamilyen matematikai problémát oldunk meg.”<sup>467</sup> Hiszen „az esztétikai vitákban a »szép« szó szinte soha nem szerepel. Másfajta szavak adódnak: »helyes«, »helytelen«, »jól«, »rosszul«.”<sup>468</sup> *Megfelel-e* a vitatott műalkotás valamilyen adott esztétikai *eszménynek* - ez a kérdés; az eszmény mibenlétének magyarázata viszont már átfogó-összetett társadalmi leírásokhoz vezet. „Mi tette az eszményi görög profilt eszménnyé, milyen minőség? Valójá-

ban azért mondtuk eszménynek, mert egyfajta meghatározott, nagyon bonyolult szerepet játszott az emberek életében. Például a legnagyobb szobrászok ezt a formát használták, az embereket tanították rá, Arisztotelész írt róla.”<sup>469</sup> Rudolf Haller *institucionálisnak* nevezi Wittgenstein esztétikafölfogását,<sup>470</sup> ezzel is kiemelve, hogy annak programja szerint az esztétikum a vonatkozó kultúra teljes intézményrendszerének, a vonatkozó kor egész kultúrájának és életstílusának, hagyományainak háttere előtt nyer értelmezést.

Ez az esztétika elméleti program különösen jól tanulmányozható azoknak az előadásoknak a jegyzetei alapján, melyeket Wittgenstein 1938-ban tartott,<sup>471</sup> éppen abban az időben tehát, midőn a *Filozófiai vizsgálódások* első változatát összeállította. „Ez a tárgy, az esztétika - vezeti be e helyütt a problémát Wittgenstein -, igen terjedelmes, s amennyire meg tudom ítélni, tökéletesen félreértett. Az olyan szó használatát, mint a »szép«, óhatatlanul félreértjük, ha a mondatok nyelvi formájára figyelünk, melyekben ez a szó előfordul. A »szép« - jelző; így azután hajlasz arra, hogy így szólj: Ez itt egyfajta meghatározott minőséggel bír, ti. szép.”<sup>472</sup> Nem a nyelvi felszínre, hanem a mögöttes társas összefüggésrendszerre kell összpontosítanunk: „a roppant bonyolult helyzetre, melyben az esztétikai kifejezés szerepet játszik”.<sup>473</sup> Ilyen, először is, a tanulás helyzete: amikor *szabályokat nevelnek belénk*, a zeneoktatásban pl. az összhangzat és az ellentét szabályait.<sup>474</sup> És Wittgenstein aláhúzza, hogy ezeknek a szabályoknak nemcsak a tucatzenész engedelmeskedik, hanem a kreatív, úgymond a nagy zeneszerző is: „Mondhatod, hogy minden komponista változtatott a szabályokon, de a változtatás igen csekély volt; nem minden szabályt változtatott meg.”<sup>475</sup> Persze a zenetanulás és -szerzés csupán egyetlen vetülete az átfogóbb egésznek. „Azok a szavak - mondja Wittgenstein -, amelyeket esztétikai ítélet kifejezésének nevezünk, nagyon bonyolult szerepet, de jól meghatározott szerepet, játszanak valamely kor kultúrájában. Ahhoz, hogy használatukat leírd, vagy leírd azt, hogy mit értesz kulturált ízlésen, a kultúrát kell leírnod. Amit ma kulturált ízlésnek nevezünk, a középkorban talán nem létezett. Egészen különböző játék az, melyet különböző korokban játszanak. - Ami a nyelvjátszékhoz tartozik, az az egész kultúra. Ha a zenei ízlést írod le, le kell írnod, hogy a gyermekek adnak-e hangversenyeket, a nők adnak-e, vagy csak a férfiak stb., stb. Bécsben, arisztokrata körökben, az embereknek [meghatározott] ízlésük volt, amely azután bejutott polgári körökbe... Ez a példa a zenei tradícióra. ... Ha tisztába akarsz jönni az esztétikai szavakkal, életmódokat kell leírnod.”<sup>476</sup>

Wittgenstein 1939 őszén vette át a nyugalomba vonuló Moore katedráját. Nagy megkönnyebbulésére, egyetemi tanári pályája nem volt zavartalan; 1941-ben a háború ahhoz már elegendően közelre került, hogy Wittgensteinnak ürügyet szolgáltatson professzori kötelmeinek elhanyagolására. Novembertől egy londoni kórházban - mintegy háborús szolgálatként - laboránsi állást vállalt; a következő év folyamán mindazonáltal hetente Cambridge-be utazik és előadást tart. Hasonlóan telik az 1943-as év is. 1944 ősztől már állandóan Cambridge-ben tartózkodik, és újra dolgozni kezd azon az anyagon, melyből a *Filozófiai vizsgálódások* végleges változata nő majd ki. Egyelőre az a verzió készül el, melyet von Wright *közbenső változatnak* nevez;<sup>477</sup> ehhez írja Wittgenstein azt az - 1945. januári keltezésű - előszót, melyet a művel azután, 1953-ban ki is nyomtattak. Ez az előszó egyébként nem különbözik lényegesen az 1938-ban gépbe diktálttól. 1945-1946-ban ismét átírja és kibővíti a szöveget, és akkor végül elkészíti azt a gépiratot (TS 227), melyet ma a *Filozófiai vizsgálódások* un. I. részeként ismerünk. A gépirat borítóján ez a cím áll: „Megjegyzések a pszichológia filozófiájáról”. A „Filozófiai vizsgálódások” megjelölés persze nem volt, ebben az időben, idegen Wittgensteintől; tény mindazonáltal, hogy mind késői főművének címéért, mind a 227-es számú gépiratnak a 144-es számú kézirattal való kiegészítéséért („Filozófiai vizsgálódások, II. rész” címen) irodalmi hagyatékának örökösei felelősek.<sup>478</sup>

A 227-es számú gépiratot - emlegessük, az egyszerűség kedvéért, magunk is *Filozófiai vizsgálódások, I. rész*-ként - Wittgenstein nagyjából végleges, nyomdakész szövegnek tekintette. Valóban: kiérlelt, sok-sok éven át roppant műgonddal csiszolt és szerkesztett írásról van itt szó, melynek finom, száz szálból font gondolatmenetét a könnyed stílus csak annál nehezebben megközelíthetővé teszi. A megelőző esztendők följegyzéseinek, érveinek, elméleti törekvéseinek és programatikus nyilatkozatainak ismeretében ugyanakkor meglehetősen világossággal állhatnak előttünk az argumentáció alapösszefüggései. Az érvelés kezdetét *megnevezés és szójelentés* hagyományos azonosításának kritikája, majd a szójelentés fogalmának a nyelvhasználat fogalmában való feloldása alkotja. Megszabadulván a hagyományos jelentésfelfogástól, Wittgensteinnak ezután módja nyílik bírálatot gyakorolni mindazon filozófiai próbálkozásokon - így saját ifjúkori próbálkozásain is -, amelyek voltaképpen a szójelentés természetének félreértéséből erednek. A szavak *használatának* előtérbe állítása ugyanakkor fölveti a kérdést, hogy magát a használatot mármost mi irányítja, *szabályozza*: mi szolgál a helyes vagy helytelen szóhasználat *kritériumául*? Wittgensteinnak érvelnie kell ama fölfogás ellen, hogy a szavakhoz óhatatlanul tudati-lelki *képek* társulnak, s hogy éppen e képek logikája irányítaná úgymond a szóhasználat logikáját. De érvelnie kell ama elképzelés ellen is, mely szerint a szabályos szóhasználat mögött mindig - vagy akár általában - valamiféle tudatos *szabálykövetés* állna: hiszen - teszi világossá Wittgenstein - a szabálykövetésnek is vannak szabályai, s ezen elképzelés szerint akkor minden nyelvi - általánosabban: viselkedésbeli - szabályosság mögött szabályok és szabálykövetések végtelen hierarchiájának kellene sorakoznia. A helyes nyelvhasználat kritériumait mindenesetre nyilvános, interszubjektív kritériumokként kell elképzelnünk - a szubjektív kritérium, mutat rá Wittgenstein, nem kritérium; a privát nyelv nem nyelv -, s a gondolatmenet annak beláttatásával zárul, hogy az *intézményes viselkedésbeli egyöntetűség*, a *szokások egyformasága*, az *életformák közössége* képezi azon alapot, melyet végső adottságként - kritériumként, vonatkoztatási keretként - lehet és kell elfogadnunk.

Illusztráljuk most ezt a gondolatmenetet a *Filozófiai vizsgálódások* I. része néhány passzusával. Az első oldalakon Wittgenstein különböző egyszerű, kezdetleges nyelvhasználati módokat, helyzeteket ír le - pl. azt a helyzetet, midőn valakit az „öt piros alma” szövegű cédulával vásárolni küldünk. „A cédulát a kereskedőhöz viszi; az kihúzza a fiókot, melyen az »alma« jel áll; akkor egy táblázatban megkeresi a »piros« szót, és mellette színmintát talál; most sorolni kezdi a természetes számokat - föltételezem, kívülről tudja őket - egészen az »öt« szóig, és minden számszónál a fiókból kivesz egy almát, melynek színe a mintával megegyezik.” - „De honnan tudja, hogy hol és hogyan nézzen utána a »piros« szónak és hogy mit kezdjen az »öt« szóval? - Nos, fölteszem, úgy *cselekszik*, ahogyan leírtam. A magyarázatoknak valahol véget kell érniök. - De mi az »öt« szó jelentése? - Ilyesmiről itt nem is beszéltünk; csak arról, hogy hogyan használjuk az »öt« szót.”<sup>479</sup> Az imígyen bevezetett mintanyelveket nevezi Wittgenstein *nyelvjátékoknak* - ahol az elnevezés azt van hivatva kiemelni, hogy a gyerekek ilyen és ehhez hasonló játékokat játszva tanulják meg anyanyelvüket. De Wittgenstein nyelvjátéknak hívja a nyelv egészét s a tevékenységeket is, melyekbe a nyelv bele van szöve.<sup>480</sup> „Az a szó, hogy: »nyelvjáték«, szándékom szerint - írja - azt emeli ki, hogy a nyelvet beszélni, ez részét képezi valamely tevékenységnek, valamely életformának. ... Valamely nyelvet elképzelnünk annyit tesz, mint egy életformát elképzelnünk.”<sup>481</sup> S az imént leírt nyelvjáték máris számos tanulsággal szolgál. Mutatja először is, hogy szavak használatáról könnyűszerrel beszélhetünk anélkül, hogy a „jelentés” kategóriáját alkalmaznunk kellene; mutatja, másodszor, hogy a különböző szavak használati módja roppant különféle lehet - mennyire eltérő szerepe volt az „alma” és az „öt” szónak! -, vagyis lehetetlen a szójelentést *egyetlen* funkcióval, a *megnevezés* funkciójával azonosítani; s előlegezi, harmadszor, azt a fölismerést, hogy a szavak használata nem jár szükségképpen *értelmezéssel*:

cselekvéseink, ezen belül nyelvi cselekvéseink, általában *nem* előfeltételeznek interpretációt, magyarázatot.

Ám ha a jelentés nem *valami*, amit a szó *megnevez* - akkor a megnevezésbeli párhuzamosság-nak korántsem kell lényegi azonosságra utalnia. „Társasjátékok, kártyajátékok, labdajátékok, harci játékok stb. Mi az, ami mindezekben közös?” - kérdezi Wittgenstein. - „Ne mondd: »Valami közösnek *kell* bennük lennie, különben nem hívnánk valamennyit játéknak« - hanem *nézd*, hogy van-e mindegyikükben valami közös. - Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyat látni, ami mindegyikükben közös volna, de hasonlóságokat, rokonságokat fogsz látni, és pedig egy egész sort.”<sup>482</sup> Hasonlóképpen, az a körülmény például, hogy ennek a szónak: „összetett” - vagy ennek: „egyszerű” - *jelentése* van nyelvünkben, nem vonja maga után, hogy az *összetettségnek* vagy az *egyszerűségnek* van valami végső, abszolút szintje, formája, s ily módon föltehető, sőt elkerülhetetlen volna a kérdés: *hol* van tehát a határ egyszerűség és összetettség között, *melyek* az egyszerű tárgyak, s egyáltalán *vannak-e* ilyenek? „Azt a szót - írja Wittgenstein -, hogy »összetett« (és így azt a szót is, hogy »egyszerű«), számtalan, egymással különbözőképp rokonságban levő módon használjuk.”<sup>483</sup> Hogy egy tárgyat összetettnek vagy egyszerűnek fogunk-e minősíteni, ez a logikai környezettől függ, attól, hogy az adott összefüggésben milyen a szokásos, az elfogadott szóhasználat. Másrészt ha - például - minden testről tudjuk: *kiterjedése van*, és minden felületről tudjuk: nem lehet egyszerűre két különböző színe - ezen igen általános ismereteink, ebben a formában, nem a világ eleve adott vonásait, hanem nyelvünk grammatikáját tükrözik. „A dolgokról állítjuk - írja Wittgenstein -, ami az ábrázolási mód sajátja.”<sup>484</sup>

S éppen ebben a fölcserélésben pillantja meg Wittgenstein a filozofálás voltaképpeni éltető elemét. *Éltető elemét*, s nem *okát*: hiszen - ki kell ezt emelnünk - Wittgenstein egyáltalán nem volt érzéketlen a filozófia szociálpatológiai forrásai iránt. „Az emberek - írta még a *Nagy Gépirat*ban - mélyen beágyazódnak a filozófiai, azaz grammatikai konfüziókba. És hogy ezekből kiszabaduljanak, ennek *előfeltétele*, hogy kiszakítsuk őket azokból a roppant sokrétű kapcsolatokból, amelyekben fogva vannak. Úgyszólván egész nyelvüket át kell csoportosítani. - De hiszen ez a nyelv azért lett ilyen, mert az embereknek hajlamuk volt - és van - így gondolkodni. Ezért a kiszakítás csak azoknál megy, akik ösztönös lázadásban élnek a nyelvvel szemben. Azoknál nem, akik minden ösztönükkel *abban* a hordában élnek, mely ezt a nyelvet *sajátlagos* kifejezésként teremtette meg.”<sup>485</sup> Mindez azonban, Wittgenstein szerint, nem változtat azon, hogy a filozófia anyaga: a rendellenesen használt nyelv. „A filozófiai problémák akkor keletkeznek - írja -, ha a nyelv *szabadságra megy*.”<sup>486</sup> S ezeket a problémákat „nem új tapasztalatok segítségül hívása révén oldjuk meg, hanem régóta ismert dolgok megfelelő elrendezésével. A filozófia küzdelem értelmünknek a nyelv eszközei által történt megbabonázása ellen.”<sup>487</sup> A filozófia: *terápia*.<sup>488</sup> „A filozófus kérdéseket kezel; mint betegségeket.”<sup>489</sup>

Ha a szó jelentése nem más, mint *használati módja* a nyelvben - honnan tudjuk akkor, hogy *hogyan* kell a szavakat használnunk? Nem szükséges-e valamilyen lelki tartalom meglétét előfeltételeznünk, tartalomét, mely mintegy életet ad a halott jeleknek,<sup>490</sup> irányítja alkalmazásukat? „Hiszen megértjük a szó jelentését, amikor halljuk vagy kimondjuk; egy csapásra megragadjuk; és amit így megragadunk, az mégiscsak valami más, mint az időben kiterjedt »használat«! - Ha pl. valaki a »kocka« szót mondja nekem, tudom, hogy mit jelent. Dehát valóban előttem lebeghet a szó minden *alkalmazása*, amikor *így megértem?* - ...Mi az tulajdonképpen, ami előttünk lebeg, ha valamely szót *megértünk?* - Nem valami olyasmi, mint egy kép? Nem lehet, hogy valamilyen *kép?* ...»Azt hiszem, a megfelelő szó ebben az esetben...«. Nem azt mutatja ez, hogy a szó jelentése *valami*, ami előttünk lebeg, és ami mintegy a pontos képe annak, amit itt használni akarunk? Képzeld el, hogy választok a »tekintélyes«, »méltóságteljes«, »büszke«, »tiszteletet parancsoló« szavak között; nem olyan ez, mintha

valamilyen album különböző képei között válogatnék? - Nem; hogy a *találó* szóról beszélünk, nem *mutatja* valaminek a létezését, ami... stb. Sokkal inkább azért hajlunk arra, hogy ama képszerű valamit emlegessük, mert szavakat olykor találónak érzünk; mert szavak között gyakran választunk úgy, mintha hasonló, de mégsem azonos képek között választanánk; mert gyakran használunk képeket szavak helyett, vagy szavak illusztrálására; stb.”<sup>491</sup> Ahogy a *Vizsgálódások* egyik sokat idézett formulája kifejezi: „Ha a nyelvben gondolkodom, úgy a nyelvi kifejezés mellett nem lebegnek még »jelentések« is előttem; hanem a nyelv maga a gondolkodás közege.”<sup>492</sup> Az a *többslet*, ami a „gondolkodó beszédet” a „gondolattalan beszéd-től” megkülönbözteti, *nem* valami külön „lelki” *folyamat*, ti. a *gondolkodás*, mely a gondolat-talan beszéd folyamatát mintegy kísérve, azt értelmessé teszi.<sup>493</sup> „A gondolkodás - írja Wittgenstein - nem testetlen folyamat, amely a beszédnek életet és értelmet kölcsönöz, és amelyet a beszédre le lehetne választani, mint ahogyan, mondjuk, a Gonosz elveszi Schlemiehl árnyékát a földről. - De hogyan: »nem testetlen folyamat«? Ismerek tehát testetlen folyamatokat, a gondolkodás azonban nem közülük való? Nem; a »testetlen folyamat« szót zavaromban vettem segítségül, mivel a »gondolkodás« szó jelentését primitív módon akartam megmagyarázni.”<sup>494</sup> A „gondolkodás” *nem-primitív* magyarázata pedig - a gondolkodás jelenségének az emberi életteljesség összefüggésében való leírása lesz.

S ehhez a leíráshoz a szabálykövető viselkedés elemzése vezet el. Ha mondjuk a „kocka” szó használatát nem a kocka lelki képe, elképzelése, eszméje irányítja - honnan adódik akkor a szóhasználat állandósága, szabályossága? Midőn a szót használjuk, *valamilyen értelemben* szükségképpen a használatára vonatkozó *szabályokat követjük* - de mit jelent voltaképpen, kérdezi Wittgenstein, valamely szabályt követni? Nos, a szabály úgy vezet bennünket, ahogyan például a *parancs*. Ám ezzel még semmit sem mondtunk. Hiszen a parancs és végrehajtása között is, úgy látszik, *szakadék* van. „Amikor parancsot adunk, úgy tűnhet, hogy a végső, amit a parancs kíván, kifejezetlen marad, hogy még mindig szakadék van a parancs és követése között. Azt kívánom, hogy valaki tegyen valamilyen mozdulatot, mondjuk, emelje fel a karját. Hogy egészen világos legyen, a mozdulatot mutatom is. Ez a kép egyértelműnek látszik; de felmerül a kérdés; honnan tudja, hogy *ezt a mozdulatot kell tennie?* - Honnan tudja egyáltalán, miképpen használja a jeleket, melyeket adok? - Most megpróbálom a parancsot további jelekkel kiegészíteni: magamról a másokra mutatok, biztató gesztusokat teszek stb. Itt már úgy tűnik, mintha a parancs dadogni kezdene.”<sup>495</sup> Egyszerű szabálynak fogható föl pl. az *útjelző* - mondjuk egy nyíl. De az útjelző is dadogni kezd, ha feszült figyelemmel azt kérdezzük magunktól: *melyik* irányba menjek tehát - hogyan *értelmezem* az útjelzőt? Hiszen mindig *különböző* értelmezések között *választhatunk*.<sup>496</sup> „Így tehát bármit teszek is, az mindig összeegyeztethető a szabállyal?” - Hadd kérdezzem így: Mi köze van a szabály kifejezésének - teszem azt, az útjelzőnek - cselekedeteimhez? Miféle kapcsolat áll itt fenn? - Nos, mondjuk ez: úgy szoktattak, hogy erre a jelre meghatározott módon reagáljak, és most így reagálok. - De hát ezzel csak egy oksági összefüggést adtál meg, csak azt magyaráztad meg, hogyan került sor arra, hogy most az útjelző után igazodunk; nem pedig azt, hogy miben áll voltaképpen ez a jelkövetés. Nem; arra is utaltam, hogy valaki csak annyiban igazodik az útjelzőhöz, amennyiben állandó használatmód, szokás létezik. ...Lehetetlen, hogy csupán egyetlen ember, és csak egyszer, követett volna valamilyen szabályt. Lehetetlen, hogy csak egyszer került volna sor közlés megtételére, parancs adására vagy megértésére stb. Szabályt követni, közlést tenni, parancsot adni, sakkpartit játszani, ezek *szokások* (hagyományok, intézmények). - Egy mondatot megérteni annyit tesz, mint valamilyen nyelvet megérteni. Valamely nyelvet megérteni annyit tesz, mint bizonyos technikával bírni.”<sup>497</sup> És: „Szabályt követni, az hasonló ehhez: parancsra engedelmeskedni. Erre szoktatnak, és meghatározott módon reagálok rá. De mi van akkor, ha az egyik *így*, a másik *máshogy* reagál parancsra és szoktatásra? Kinek van akkor igaza? - Képzeld azt, hogy kutatóként ismeretlen országba érkezel, ahol számodra teljesen idegen nyelvet beszélnek. Milyen körülmények között mondanád, hogy az

emberek ott parancsokat adnak, parancsokat értenek meg, követnek, parancsokkal szembeszegülnek, stb.? - A közös emberi cselekvési mód az a vonatkoztatási rendszer, melynek segítségével valamely idegen nyelvet értelmezünk.”<sup>498</sup>

Kövessük végig még egy példán, megjegyzéssoron, ezt az elméleti mozgást; ezen elmozdulást ismeretfilozófiai kérdéstől szociológiai - visszautasításig. „Honnan tudja, melyik színt válassza - hangzik a már jól ismert kérdés -, ha ezt hallja: »piros«? - Nagyon egyszerű: azt a színt kell választania, melynek képe a szó hallatakor eszébe jut. - De honnan tudja, melyik az a szín, »melynek képe eszébe jut«? További kritériumra van szüksége?” Nyilván nincs, mint ahogyan - többnyire, szokásosan - a viselkedés szabályosságának megítéléséhez másutt sincsen szükség explicit kritériumokra. „Nem tör ki vita afölött (mondjuk matematikusok körében), hogy a szabálynak megfelelően jártak-e el vagy sem. Nem kerül sor pl. tettlegességre.” Nézeteltérés egyáltalán csak ott jöhet létre, ahol az emberek a helyes gondolkodás és viselkedés megítélésében alapvetően egyetértenek. „»Azt mondd tehát, hogy az emberek megegyezése dönti el, mi helyes és mi hamis?« - Helyes és hamis az, amit az emberek *mondanak*; és a *nyelvben* egyeznek meg egymással. Ez nem vélemények megegyezése, hanem az életformáé. - Ahhoz, hogy a nyelven keresztül megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell megegyeznünk, hanem (bármily különösen hangzik ez) ítéleteinkben is.” Még rövidebben: „Hogyan ismerem föl, hogy ez a szín piros? - A válasz lehetne: »Tanultam németül.«”<sup>499</sup> A *Filozófiai vizsgálódások* I. része későbbi lapjain ez a megközelítés mód azután egyre szélesebb alkalmazást nyer. „A bizakodás érzése. Hogyan nyilvánul meg viselkedésünkben?” - kérdezi Wittgenstein.<sup>500</sup> S azt válaszolja, hogy a bizakodás, várakozás stb. abba a „szituációba van beágyazva, melyből fakad. Ha robbanásra számítunk, ez pl. olyan szituációból fakadhat, amelyben *számítani lehet* robbanásra.”<sup>501</sup> Vagy ahhoz, hogy valakiről pl. elmondhassuk: pénzre számít - olyan társadalmi környezetet kell feltételeznünk, melyben a pénz *intézménye* szerepet játszik.<sup>502</sup> És ha valaki például németül felolvas, vagy matematikai képleteket sorol, akkor a kérdést: vajon *érti-e*, amit olvas? *tudja-e*, hogy mit jelentenek ezek a képletek? - nem pusztán aszerint fogjuk megválaszolni, hogy az illető ott és akkor hogyan viselkedik (bár az összképhez ez is hozzátartozik), hanem aszerint, hogy - mondjuk - hallottuk-e már németül társalogni, vagy tudjuk-e róla, hogy német iskolába járt; illetve tanult-e, művel-e matematikát.<sup>503</sup>

Mint fentebb említettük, a TS 277-es számú gépiratot Wittgenstein nagyjából végleges szövegnek tekintette. 1946 és 1949 között mindazonáltal további megjegyzéseket vetett papírra azokra a kérdésekre vonatkozóan, melyek a *Filozófiai vizsgálódások* I. részének vége felé - mintegy az utolsó 160 paragrafus során - kerültek tárgyalásra. 1947 nyarán - a háború után először - Wittgenstein Ausztriába látogatott; az év végével pedig, minden erejét az írásnak szentelendő, lemondott katedrájáról. A magányt kereste, azt ezúttal Írországból találván meg: a decembert már Wicklow környékén, valami fogadóféltében tölti, ahonnan a következő év májusában költözik át a Galway-i öbölhöz. Itt egészen egyedül él, egy kunyhóban, az óceán közvetlen közelében; de már beteg, ereje cserbenhagyja. Nyáron ismét Ausztriába utazik, ősszel két héten át Cambridge-ben kézírataiból diktál; novembertől egy dublini szálló lakója - volt tanítványa, Drury Dublinban orvos -, és úgy érzi, ismét munkaképes. 1949 tavaszának nagyobb részét is Dublinban tölti, s midőn júliusban Norman Malcolmot Amerikában meglátogatja, már magával viszi azt a füzetet - ma az MS 144 jelet viseli -, melynek szövegét mint a *Filozófiai vizsgálódások* II. részét ismerjük. Igen valószínű, hogy Wittgenstein ezt az anyagot ötvözni szándékozott a TS 227 befejező részeivel - ám szándékát már nem valósíthatta meg.

A 144-es számú kézirat nagyjából két nevezetes gépiratra támaszkodik, TS 229-re és TS 232-re. Voltaképpen ezek jelentik Wittgenstein 1946 és 1948 közötti munkájának tükrét - a

*Zettel* anyaga is főleg innen származik. S mivel a közelmúltban kiadásra kerültek - *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* címmel -, a *Filozófiai vizsgálódások* II. részéről szólva helyénvalónak látszik a bővebb tartalmú gépiratokat ismertetnünk. Bocsássuk előre, hogy Wittgenstein gondolkodásában, ezen szövegek tanúsága szerint, az 1946 és 1948 közötti időszakban sem zajlott már le alapvető fordulat - vagyis a „Filozófiai vizsgálódások” ún. „első” és ún. „második” része között az előmunkálatok ismeretében sincs okunk lényeges elméleti diszkrepanciát föltételezni. - A két gépirat persze nem képez zárt gondolatmenetet - alig beszélhetünk itt fokozatos előrehaladásról kérdéstől válaszig, problémától megoldásig. S az egyes problématarományok közötti összefüggések korántsem vehetők észre az első pillantásra. Hiszen ezek a gépiratok, végül is, Wittgenstein egyéni használatára diktált szövegek, segédanyagok, melyek átmeneti stádiumot testesítenek meg gondolatai eredeti megfogalmazása és az anyag valamilyen első elrendezése között. - Ami a két gépirat kölcsönös tematikus viszonyát illeti, itt a számos közösség, ismétlés és átfedés dacára viszonylagos különbözőségről beszélhetünk. A TS 229 közvetlenebbül kapcsolódik a TS 227 utolsó lapjain nyitva hagyott kérdésekhez, s koncentráltabb és egyértelműbb módon vezet az MS 144-ben tartalmazott megoldáskísérletekhez, vagyis viszonylag egyértelmű összekötő láncszem a „Philosophische Untersuchungen” „első” és „második” része között; miközben a TS 232 egyfelől meglehetősen messzire téved egy - Wittgenstein által később láthatólag már nem követett - zsákutcába, másrészt azonban olyan gondolatmeneteket nyit meg, melyek immár egyes 1950/51-ben írt - ma az *Über Gewissheit* c. kötetből ismert - megjegyzések irányába mutatnak.

Azt a problémát, mely a TS 229 okfejtéseinek súlypontját alkotja, Wittgenstein a következő kérdéssel vezeti be: „miben áll az, valamilyen alakzatot” - mondjuk a nyúl-kacsa-alakzatot, vagy a kockasémát - „egyszer így, egyszer másként látni?”<sup>504</sup> és mindjárt a következőképpen magyarázza: „Tényleg minden alkalommal valami mást látok; avagy csak másként értelmezem azt, amit látok? - Hajlok arra, hogy az előbbit mondjam. *De miért?* Nos, az értelmezés: cselekvés. ...A látás nem cselekvés, hanem állapot.”<sup>505</sup> Az „így vagy másként látás meglehetősen különös jelenségére”, folytatja Wittgenstein, csak akkor figyelünk föl, ha észrevesszük, „hogy a látvány bizonyos értelemben változatlan marad, és valami más, amit »fölfogásnak« szeretnénk nevezni, megváltozik”.<sup>506</sup> A rajzon, a jelen, semmi sem változik, és mégis máshogy látjuk. „Úgy látszik, mintha itt megváltozna valami az alakzat képén; és ugyanakkor semmi sem változik. És nem mondhatom azt: »mindig újabb meg újabb értelmezés jut eszembe«. Pedig erről lehet szó; de ez az értelmezés mindjárt meg is testesül a látványban. Mindig új meg új aspektusa áll össze a rajznak - melyet változatlannak látok.”<sup>507</sup> Az egésznek „valami okkult, valami megfoghatatlan”<sup>508</sup> jellege van - még a TS 232-ben is visszatér, ezen jelenség érzékeltetésekor, a „megfoghatatlan” jelző.<sup>509</sup> Hiszen majdnem úgy néz ki, kénytelen mondani Wittgenstein, „mintha »a jelet éppen az összefüggésben látni« valamilyen gondolat továbbcsengése volna”.<sup>510</sup> A továbbcsengés élmény, melynek tartama, kezdete és vége van, állapot tehát, mely a jelek szerint nem oldható föl a mindenkori „környezet” logikájában - amint az megtehető mondjuk az „értelmezés” és „megértés” esetében. Olyan problémáról van tehát itt szó, ahol a *szubjektivista-mentalista kísértés* megint egyszer különösen erőssé válhat. Wittgensteinnak joggal lehetett az a benyomása, hogy az itt föllépő sajátos nehézségeket eddigelé csak érintette,<sup>511</sup> de nem oldotta meg. Ama stratégia mindazonáltal, melyet késői munkássága során általánosan alkalmaz, végső soron itt is beválik. Jó okkal mondhatta Wittgenstein 1949-ben, midőn Drurynek, a nyúl-kacsa-alakzatra mutatva, akkori munkájáról mesélt, hogy jóllehet a probléma, mellyel most foglalkozik, „gránitkeménységű, mégis tudja, hogyan birkózzon meg vele”.<sup>512</sup>

Wittgenstein stratégiája először is abban áll, hogy a sajátos tudatállapotok vélt élményét a mindenkori állapot *fogalmára* vezeti vissza; másodszer azonban ezen fogalmak olyan



analízisében, mely elsajátításuk körülményeire összpontosít, s alkalmazásukra és helyükre az adott életformában. Így ahhoz az állításhoz, hogy a látás nem cselekvés, hanem állapot, mindjárt hozzáfűzi, hogy ez *grammatikai megjegyzés*, és megkérdezi: „Hogyan jutottunk egyáltalán a »valamit mint valamit látni« fogalmához? Milyen alkalmakkor képezzük, mikor van rá szükség?”<sup>513</sup> Ha valakiről azt mondjuk, hogy az adott alakzatot hol *így*, hol *úgy* látja, azt is föltételezzük, hogy ezen alakzatra vonatkozóan „magyarázatokat stb. tudna adni”.<sup>514</sup> „Az aspektus kifejezése - foglalja össze Wittgenstein - valamilyen fölfogás (tehát kezelési mód, technika) kifejezését jelenti; ám állapot leírásaként használva.”<sup>515</sup> Hirt adni arról, hogy valamit *mint* valamit látunk, annyit tesz, mint *sajátos nyelvi technikát* alkalmazni, olyant azonban, mely korántsem alapvető. „Hogy tanítod meg a gyereket, mondjuk a számolásnál, arra, hogy »Most ezeket a pontokat foglald egybe!« vagy »Most ezek tartoznak együvé?« Nyilvánvaló, hogy az »egybefoglalás« és »együvé tartozás« eredetileg mást jelentett számára, mint azt, hogy valamit így vagy úgy *lásson*.”<sup>516</sup> Annak illusztrálására, hogy mily kevésbé elengedhetetlen a mondott technika, Wittgenstein az „aspektusvak” vagy „alakzatvak” fogalmát vezeti be,<sup>517</sup> azaz olyan emberek fikcióját, akik sohasem látnának valamit *mint valamit*. Ez a fogalom szoros rokonságban áll egy másikkal, nevezetesen a „jelentésvak” fogalmával. Jelentésvak az, aki valamely szót tud ugyan használni, jelentését azonban, mint Wittgenstein fogalmaz, sohasem *éli át*.<sup>518</sup> Az tehát, aki nem tudja alkalmazni a „Midőn a szót hallottam, azt jelentette számomra, hogy...” formulát,<sup>519</sup> vagy aki sohasem használ olyan fordulatokat, mint „Az egész gondolatmenet egy csapásra előttem állt”,<sup>520</sup> az tehát, aki előtt sohasem *lebeg* valaminek a jelentése, aki mintegy mindig „álom nélkül” beszélne.<sup>521</sup> Azok az emberek például, akik csak hangosan tudnának gondolkozni, a fenti értelemben jelentésvakok volnának.<sup>522</sup> És Wittgenstein megmutatja, hogy a jelentésvak valójában figyelemreméltóan keveset veszítene - hogy éppenséggel számos olyan nyelvjátékunkban részt tudna venni, mely a mindennapi gyakorlatban alapvető.<sup>523</sup> „Aki nem volna képes arra, hogy azt mondja: a »vár« szó ige is és főnév is lehet, vagy olyan mondatokat képezni, amelyekben igeiként vagy főnévként szerepel, egyszerű iskolai gyakorlatokkal sem tudna megbirkózni. Am *azt* már senki sem kívánja egy tanulótlól - hangsúlyozza Wittgenstein -, hogy valamely szót összefüggéséből kiragadva így vagy úgy fogjon föl, vagy számot adjon arról, hogy hogyan fogta föl.”<sup>524</sup> A föltételezés viszont, hogy a jelentésvakot társadalmunkban mindazonáltal nyilván *gyengeelméjűnek* tekintetnék, Wittgensteinnak alkalmat kínál némely érdekes megjegyzéshez egyfelől az elmebetegség fogalmának relatív voltára vonatkozóan (ezen megjegyzésekre a következő lapokon röviden még kitérünk), másfelől azonban arra a tényre vonatkozóan is, hogy az individuálpaszichológiai - s ezzel együtt az individuálpatólógiai - fogalmak szociológiai háttérüktől végső soron abszolút elválaszthatatlanok. Fájdalom, remény, hit, gyász, vonzalom és ugyanakkor bizonyosság, kétely és megfontolás valamennyien „bele vannak ágyazva az emberi életbe, mindazokba a helyzetekbe és reakciókba, amelyek az emberi életet képezik”.<sup>525</sup>

\*

Wittgenstein 1949 októberében tért vissza amerikai látogatásáról Cambridge-be. Gyengélkedett, panaszai voltak; decemberben megállapították, hogy rákban szenved. Dolgozni nem tudott. Télen hosszabb időt töltött családjánál, Bécsben; azután Oxfordban élt, az Anscombe-házban. 1950 őszén még egyszer elutazott Norvégiába; karácsonykor pedig utoljára látogatott Bécsbe.

Orvosa, dr. Bevan, már korábban följánlotta neki, hogy utolsó heteit majd nála töltheti. 1951 februárjában költözött Bevanék cambridge-i házába; és márciusban, roppant örömmel, azt vette észre, hogy dolgozni képes. Már amerikai tartózkodása óta készített följegyzéseket Moore bizonyos tételeivel kapcsolatban - most ezeket a följegyzéseket folytatta. Moore persze csak alkalom, kiindulópont, elhanyagolható tényező; s inkább azt kell mondanunk, hogy ezek

az - *Über Gewissheit* cím alatt kiadott - följegyzések Wittgenstein késői filozófiájának *világ-nézeti summázatát* adják. Amit korábban Wittgenstein konzervativizmusának neveztünk, az itt nyeri el nyílt megfogalmazását; a korábban kidolgozott elméleti alapokra támaszkodva, ám tömören gyakorlatias terminusokban. „Régen az emberek úgy ítélték - írja -, hogy a király esőt tud csinálni; *mi* azt mondjuk, ez minden tapasztalatnak ellentmond. Ma úgy ítéljük, hogy a repülőgép, rádió stb. a népek közeledésének és a kultúra terjesztésének eszköze.”<sup>526</sup> S ezzel még csak nem is azt akarja mondani, hogy a mai ember ostobább, mint a régi - hanem azt, hogy az alapbizonyosságok megkérdőjelezésének *nincs értelme*; hogy „a kétely játéka már előfeltételezi a bizonyosságot”,<sup>527</sup> hogy „a föltevések minden vizsgálata, minden igazolása és cáfolása már valamely rendszeren belül történik”,<sup>528</sup> s hogy ezt a rendszert az ember nem „tanulja”, hanem *magába fogadja*.<sup>529</sup> Mint írja: „Ebben egészen bizonyosak vagyunk, ez nem annyit jelent, hogy mindenki, minden egyes, bizonyos benne, hanem, hogy közösséghez tartozunk, melyet a tudomány s a nevelés köt össze.”<sup>530</sup> *A bizonyosság nem érveken nyugszik*: „De ezt a bizonyosságot nem az elhamarkodottsággal vagy a felületességgel rokon valaminek szeretném látni, hanem életformának... - Azaz valami olyanként szeretném fölfogni, mint ami túl van jogoson és jogtalanon; vagyis mintegy valami állatiasként. ...Az embert itt állatként szeretném tekinteni; primitív lényként, melynek ösztönt igen, érvelési képességet azonban nem tulajdonítunk. Mint primitív állapotban levő lényt. Hiszen azt a logikát, amely primitív közlési eszközként megállja a helyét, nekünk sem kell szégyellnünk. A nyelvet nem érvelés hozta létre.”<sup>531</sup>

Jóllehet alkotóelemei korábbi évekre nyúlnak vissza, itt - élete utolsó hónapjainak formulái felől tekintve - látszik alkalmasnak befejezésképpen azt a gondolatmenetet rekonstruálnunk, melyet az *elmebetegségek elmélete* körében tett wittgensteini kezdeményezésnek tekinthetünk. Ez a gondolatmenet - jellegzetes módon - a matematikai szabálykövetés problémájának síkjáról indul. Ha valaki, mondjuk, a *számolás* szokásos szabályait nem követi, úgy először is fölmerül a kérdés, hogy *tévedésről*, *elmezavar*ról kell-e itt beszélnünk. És Wittgenstein bevezető válasza természetesen az, hogy a normális és az abnormális állapot között *nincs éles határ*.<sup>532</sup> Ám ha a tévedések igen gyakoriakká válnak, úgy azt kell mondanunk, hogy túl vagyunk a kérdéses határon. Hiányzik a minimális konformitás - s itt megint két eset állhat fenn. A kérdéses eltérések tudniillik vagy *rendszeresek*, vagy *szabálytalanok*. Itt sincsenek éles határok,<sup>533</sup> ami azonban nem jelenti, hogy világos esetek nem különböztethetők meg. Ha valaki, újra meg újra, szabálytalan hibákat követ el, ha kapcsolata minden szabállyal megbomlott: akkor valóban bomlottak, örültnek kell minősítenünk.<sup>534</sup> Tegyük föl azonban, hogy a szabálytól való eltérések rendszeres természetűek, hogy valaki tehát *rendszeresen másként* reagál: úgy az elmezavar, gyengeelméjűség, téboly, örület megjelölések tulajdonképpen félrevezetőek. Hiszen ekkor *renddel* van dolgunk, ha nem is olyannal, mint a miénk. És lényeges, hogy Wittgenstein a más rend képét mindig a *más társadalom* képével kapcsolja össze, hogy tehát csak azokat a viselkedésmódokat tartja ténylegesen *betegnek*, amelyek *semmilyen* társadalomban nem volnának normálisak. „A gyengeelméjűt - írja - a degeneráltak, lényegileg tökéletlennek, mintegy lerongyolódottnak képében fogják föl. Vagyis a rendetlenség képében a primitívebb rend képe helyett (holott ez sokkal termékenyebb fölfogásmód volna). - Nem látjuk az ilyen emberek *társadalmát*. - Hogyan festene egy társadalom, amelyet csupa süket ember alkotna? Hogyan a »gyengeelméjűek« társadalma? Fontos kérdés! Hogyan festene tehát egy olyan társadalom, amely számos nálunk szokásos nyelvjátékot soha nem játszana?”<sup>535</sup> Kultúránkban - jegyzi meg Wittgenstein még 1936-ban -, ha „egy gyerek a »20«-ról a »21«-re való átmenetet a tanító ösztönző mozdulatára nem végzi el, gyengeelméjűnek tekintik”.<sup>536</sup> Elképzelhető azonban valamely olyan néptörzs, amelynek életében egy bizonyos számjegy sajátos szerepet játszik, tudniillik „a meghaladhatatlan felső határ”<sup>537</sup> szerepét, itt persze a fent említett gyermek normálisnak számítana. - A döntő azonban az, hogy mindezek a megfontolások semmiképpen sem hangolhatnak bennünket engedé-

kenységre a *saját* társadalmunkban föllépő szabálytalanságokkal szemben. Mert e társadalom életét - sugallja Wittgenstein, az osztrák konzervatív antropológia évszázados hagyományát képviselve és kiteljesítve - éppen az így kikényszerített egyformaságok rendezik; ezek az egyformaságok határozzák meg a társadalom *határait* - azaz építik föl egyáltalán a társadalmat.

## V. A fiatal Lukács és Dosztojevszkij

Dosztojevszkijnek a fiatal Lukácsra gyakorolt hatása sajátosan kelet-európai vonásokat mutat. Hiszen Dosztojevszkij mint történetfilozófus csak született szlávok, keletnémetek, osztrákok és magyarok számára bírt jelentőséggel,<sup>538</sup> s ha a franciák még megértést mutattak metafizikája iránt,<sup>539</sup> úgy az angoloknál már csak egyszerűen mint az orosz élet kivételesen realiztikus ábrázolója s természetesen mint mély pszichológus aratott elismerést.<sup>540</sup> Egyáltalán, Dosztojevszkij hatása Angliában lényegesen korlátozottabb volt, mint Franciaországban, s franciaországi befolyása nem hasonlítható a németországihoz. Fölfedezése is korábbra esik Németországban, mint Franciaországban, az angolok pedig éppenséggel francia közvetítéssel ismerték meg.<sup>541</sup> Angliai népszerűségének csúcspontját - ez már politikai okokból is érthető - az első világháború éveit képezik. De még John Middleton Murry 1916-ban megjelent *Fyodor Dostoevsky* c. könyve, melynél egzaltáltabbat angol szerző erről a témáról bizonyítással nem írt soha - Dosztojevszkij regényei „egyáltalán nem regények”, vélte Murry, hiszen történeteik voltaképpen *időtlenek*, alakjai pedig „nem annyira férfiak és nők, mint sokkal inkább testetlen szellemek”, kik átmenetileg „a halandóság vonását öltötték magukra”<sup>542</sup> -, még ez a könyv sem láttatja Dosztojevszkijt mintegy valamiféle új kor hirdetőjének. Csak midőn Spengler *A Nyugat alkonya* c. műve 1928-ban és Stefan Zweig *Dostojewski* c. tanulmánya 1930-ban Amerikában kiadásra került, tudta meg az angol olvasó, hogy „Dosztojevszkij kereszténységé a következő ezer év”,<sup>543</sup> vagy hogy „Dosztojevszkij kozmogóniájában” „az új ember eljövetele” tükröződik.<sup>544</sup> Ezek a gondolatok Franciaországban is elutasításra találtak. Jellegzetes Massis „A Nyugat védelme” c. munkája.<sup>545</sup> A „személyiség”, „stabilitás”, „tekintély” és „folytonosság” latinak-nyugatinak fölfogott értékei kerülnek itt szembeállításra a spengleri filozófiával - mely ti. Messis szerint bizonyítékát szolgáltatja annak, hogy Németország immár nem érzi magát az európai kultúrához tartozónak -, továbbá Oroszország Dosztojevszkij által dicsőített vallásosságával, s egyáltalán a - kiváltképpen az *indiai* gondolkodásban kifejeződő - „ázsiai szellemmel”. Az orosz vallásból, véli Massis, hiányzik a szilárd dogma és a világos erkölcsi törvény; nem ment itt végbe az egyes egyén és a társadalom morális befolyásolása, s inkább a keleties követelmény érvényes, hogy az individuum adja, áldozza föl személyiségét. A keresztény-nyugat-európai istenképzet ehhez képest Istent személyes istenként ismeri el - mely utóbbi beállítottság egyáltalán a személyiség fölértékelődéséhez vezet.<sup>546</sup>

Dosztojevszkij nyugati eszmények fölött gyakorolt kritikáját persze Németországban sem fogadta osztatlan lelkesedés. Theoderich Kampmann nem egy elutasító hangot idéz mind a békeidőkből, mind a háború alatti évekből, megállapítva mindazonáltal, hogy ezek a hangok kisebbséget alkottak.<sup>547</sup> És valóban, ha mondjuk Stefan Zweig, már említett - a háborús években keletkezett, könyv alakban 1919-ben megjelent - esszéjében Dosztojevszkij „messianisztikus írásait” - ezek: „a politikai tanulmányok és a *Karamazovok* néhány kitérése” - „sötétnek” találja, és distanciálni próbálja magát - „Csak Oroszország igaz”, értelmezi Zweig Dosztojevszkij üzenetét, „és igaz Oroszországban minden, a cár és a korbács, a pópa és a paraszt, a trojka és az ikonok, és annál igazabb, minél antieurópaibb, ázsiaibb, mongolabb, tatárabb, s akkor igazán igaz, ha konzervatív, elmaradott, haladásellenes, szellemellenes, bizánci... Vagyis Oroszország Krisztus, az új Megváltó, és mi vagyunk a pogányok. ...A mi világunk számára nincsen hely ebben az új Harmadik Birodalomban: európai világunknak először el kell süllyednie az orosz világbirodalomban, isten új országában, csak azután lesz megváltható”<sup>548</sup> -, ha tehát Zweig kísérletet tesz arra, hogy Dosztojevszkij politikai nézeteitől elhatárolja magát, úgy ennek *történelemfilozófiai messianizmusa* iránt mégiscsak érzékeny-

séget mutat. Dosztojevszkij „regényépítményei”, írja Zweig, „a vallás egébe, az örök kérdések égboltozatába nyúlnak. Ne nevezzük többé regénynek ezeket, s ne mérjük itt epikai mértékkel: ez már régen nem irodalom, hanem valamilyen titkos kezdet, prófétikus előhang, az új ember mítoszának nyitánya és jövődölése.” Amit Dosztojevszkij megalkotott, „az már régen nem a szó evilági szűk értelmében vett műalkotás, hanem a Harmadik Birodalom evangéliuma, az új orosz világ valaminő mítosza, apokaliptikus üzenet”, művei „utak az ember és az emberiség kiteljesedéséhez”.<sup>549</sup> És teljességgel elfogadásra kerül mind Dosztojevszkij elutasító magatartása a nyugati „civilizációval” szemben, mind pedig ama fölfogása, hogy Németország nem tartozik Nyugat-Európához, Thomas Mann 1914 és 1917 között írt *Betrachtungen eines Unpolitischen*-jében. „Dosztojevszkij megfogalmazása a német lényegiségről, a német ősmivoltáról, az örök németsegről, írja Mann, a Kelet és Nyugat közötti német magányosság ... teljes indokolását és magyarázatát magában foglalja.”<sup>550</sup> Hiszen ez a mivolt azt jelenti, hogy a *demokrácia*, s ezzel egyáltalán a „politika” is, „idegen és mérgező valami a német lényegiség számára”, a *felsőbbségi állam* azonban „a német nép számára alkalmas, megfelelő és alapjában kívánt államforma”;<sup>551</sup> hogy „a németiség... kultúrát, lelket, szabadságot, művészetet és nem civilizációt, társadalmat, szavazati jogot, irodalmat” jelent.<sup>552</sup> „Ha valaki arra törekednék - véli Mann -, hogy Németországból egyszerűen római-nyugati értelemben és szellemben vett polgári demokráciát formáljon, az elvenné tőle azt, ami benne a legjobb és legnehezebb: problematikáját, melyben nemzetisége voltaképpen áll...”<sup>553</sup> Mann a nyugati *burzsoával* a német *polgárt* állítja szembe,<sup>554</sup> a „polgári-kulturált típust”,<sup>555</sup> melynek gyökereit a német középkorban pillantja meg. „Nem így volt-e: történelmünk polgári korszaka, mely a vallásra és a lovagira következett, a Hanza kora, a városok kora, tiszta kultúrkör volt, nem politikai, a polgár nem lépett a lovag politikai örökébe.”<sup>556</sup>

Ha visszajára-fordítottan magasztaló alakban is, Mann utóbb idézett soraiban voltaképpen előbukkan ama hatás helytálló magyarázata, melyet Dosztojevszkij a német olvasóra gyakorolt. A németországi polgári fejlődés sajátos volta, ezen fejlődés tökéletlensége, befejezetlensége, elkésztettség áll ama fogékonyság háttérében, mellyel, egészen a harmincas évekig, a német - pontosabban az Elbán túli, általánosságban pedig a kelet-európai - értelmiség Dosztojevszkij nyugat-európai értékeket elutasító fölfogása iránt bírt. „Németország Kelet és Nyugat között” c. ragyogó tanulmányában Franz Borkenau azokra a különbségekre utal, amelyek a társadalomképződés - mindenekelőtt a feudalizmus kialakulása és fölbomlása - tekintetében egyfelől Nyugaton, s másfelől „a Nyugat kelet-európai határzónájában”<sup>557</sup> észrevehetők, és erre a következtetésre jut: „Létezik a sajátosan német probléma: *A keleties elemek megléte és történelmi szerepe a német struktúrában.*”<sup>558</sup> Borkenau kiemeli az „ógermán” vagy „északi” szabadságfogalom jelentőségét, kifejtve azonban, hogy az „ógermán örökség” „az angol-szász és skandináv országokban, a Németalföldön és a svájci és tiroli parasztszabadságban” talált hazára - „a modern Németország ezt az örökséget eldobta magától”.<sup>559</sup> A „germán hagyománytól való elszakadás” - mely hagyomány viszont, húzza alá ismételtén Borkenau, a nyugati tradíció lényeges eleme - „Nyugat-Németország politikai gyengeségében gyökerezett; ám észak-keleten ment végbe”.<sup>560</sup> Ezen elszakadás következményéhez tartozik, hogy „a német skolasztika... elmarad a nyugati fejlődés csúcspontjaitól, helyett a misztika tetőzik. ...A kelet-német fejlődés voltaképpen sajátos jellege”, írja tovább Borkenau, „vallási téren... jut kifejeződésre. ...Bizánc (illetve Moszkva) és Róma (néhány protestáns enklávéval) osztoznak a kelet-európai határsávon. *Am a német Kelet kifejlesztette saját vallását: a lutherizmust.* - A lutherizmust, nem egyszerűen a protestantizmust. ...A Kelet és Nyugat közötti döntő szakadék a német reformáción belül húzódik.”<sup>561</sup> Borkenau utal a Luthernál meglevő manicheus összetevőre, „jó és rossz birodalmának abszolút különválasztására, mely isten és ördög valódi dualizmusában csúcsosodik ki. Ezenközben *csak* a hit birodalma istené, az ördögé viszont az *egész világ*”.<sup>562</sup> Ha a világ teljességgel rossz, úgy a tőle való elfordulás, *a munkálkodások teljes elvetése*, nagyon is érthetővé válik. Könnyen fölismerhetők itt, jelzi Borkenau, a

görögkeleti egyházzal való párhuzamok. És érthető lesz az is, hogy „a Kelet-Németország felől meghatározott német gondolkodás” miért jutott mindig arra a következtetésre, miszerint „a Nyugat valamennyi értéke... hamis, megvetésre méltó, elpusztítandó.”<sup>563</sup>

Ám senki sem próbálta a keleties gondolkodás elemeit - a német misztikát és Luthert, a kelet-európai zsidó miszticizmust és messianizmust, sőt az indiai lélekvándorlás-misztikát - oly átfogóan egy Dosztojevszkij-értelmezés kereteibe bevonni, mint a fiatal Lukács György. Erre a - végső soron kudarcot vallott - próbálkozásra 1914/15-ben Heidelbergben került sor. A tervezett műhöz készített jegyzetek fönmaradtak.<sup>564</sup> Az egyik első utalást a tervre Lukács 1915 márciusában Paul Ernsthez intézett levele tartalmazza. „Most végre - olvashatjuk ott - hozzálátok új könyvemhez: Dosztojevszkijről (az esztétikát egyelőre félretettem). A könyv azonban Dosztojevszkijnél sokkal többet tartalmaz majd: metafizikai-etikám és történet-filozófiám nagy részét stb. De erről jóformán lehetetlen levélben beszámolni; nagyon szívesen beszélnek róla Önnel, különösen az első részben merül fel az epikus forma sok problémája, nagyon értékes volna erről véleménycserét folytatni Önnel. De mit tehetünk? Ha lesz egy nagyjából befejezett kéziratom, elküldöm Önnek, írja meg a véleményét. - Ezzel a könyvvel kapcsolatban kérném egy szívességre. 1910-ben a »Berliner Tageblatt«-ban megjelent Ropsin egy regénye, *Das fahle Ross*. Nagyon fontos volna ezt elolvasnom (az orosz terrorizmus pszichológiájához, amiről Dosztojevszkijel összefüggésben sokat akarok írni), de az itteni könyvtárban nem lehet hozzájutni a »Berliner Tageblatt«-hoz; és a könyvkereskedőmnnek, aki megrendelte számomra, a lap adminisztrációjától még csak választ sem sikerült kapnia. Arra kérem ezért: forduljon személyesen a »Berliner Tageblatt«-hoz (biztosan ismer valakit a szerkesztőségben, írt is a lapba), mintha ezekre a számokra Önnek magának lenne szüksége: Öntől bizonyára nem fogják megtagadni, és hamar elintézik ezt a (nekem tényleg nagyon fontos) ügyet. Elnézést kérek, hogy ezzel terhelem, de a dolog valóban nagyon fontos nekem, és nincs rá más lehetőségem.”<sup>565</sup> Ernst a régi számokat nem tudja megszerezni, úgy véli azonban, hogy Lukács ezeket a szerkesztőség archívumában tanulmányozhatná, s meghívja őt Berlinbe. Lukács április 14-én válaszol: „Kedves Doktor úr, nagyon köszönöm a felvilágosítást. Most lehetetlen Berlinbe utaznom, bármilyen jó lenne is ez alkalommal végre ismét találkoznom Önnel. A könyv, ha fontos is, annyira mégsem jelentős, hogy ezért abbahagyhatnám az írást. Feleségem időközben felolvasta nekem az orosz könyvet németül, és készít majd nekem próbafordítást néhány fontosabb részből. Mivel ebből engem elsősorban a terrorizmus erkölcsi problémája érdekel, és a könyvet nem műalkotásként, hanem dokumentumként szemlélem (szerzője a legismertebb terroristák egyike volt, részt vett a Plehve és Szergej stb. elleni merényletekben, közelről ismerte az engem itt foglalkoztató figurákat), ennyivel meg kell elégednem.”<sup>566</sup> Lukács felesége, Ljena Grabenko, akivel 1914 tavaszán Heidelbergben kötött házasságot, maga is terrorista múlttal bírt, és bizonyosan sokban hozzájárult ahhoz, hogy férje érdeklődése éppen ebben az időben oly erősen Dosztojevszkijre összpontosult.<sup>567</sup> Dosztojevszkijre, s az orosz forradalomra. „Szeretnék valamit - folytatódik az imént idézett levél is - kérdezni Öntől: egy ismerősöm, egy fiatal balti német, Hans von Eckardt lefordított egy kisebb válogatást az (1904-1907-es) nagy orosz forradalom memoárgyűjteményeiből. Gondolja, hogy találhat erre kiadót? Talán a Lutz-féle memoárgyűjteményben? Engem ez a terv nagyon érdekel, mert szerintem itt új embertípus jelent meg, amelyet meg kell ismernünk; és megígértem Eckardt úrnak, hogy előszót írok ehhez a fordításhoz. Közben tudna-e járni az ügyben? - Ha a kérdés érdekli Önt, olvassa el Ropsin másik regényét („Als wär’ es nie gewesen”, Rütten und Loening, Frankfurt a. M.), de ezt is dokumentumként, nem műalkotásként. - Munkám nagyon lassan halad előre. Az esztétika<sup>568</sup> elvette régi jó tömörségemet, és most nehezen találok rá egy epikus-esszéista stílusra. De erről inkább majd szóban, mint írásban. Ha az embernek terjedelmesnek kell lennie, és megvan az a (szerencsétlen) hajlama, hogy mindent végső gyökerére vezessen vissza, sajátos, szimfonikus gondolatmenetet kell kialakítania, amely teljesen eltér egy szisztematikus-filozófiai írásmód

építkezésétől. Ha az első fejezet elkészül, és érdekli Önt, küldök belőle másolatot. Még soha egyetlen munkámmal kapcsolatban sem voltam belülről ilyen bizonytalan.”<sup>569</sup> Tétovázva írás tehát s belső bizonytalanság; ami azonban a tervezett mű alapeszméjét illeti, egyszersmind teljes elszántság. A konvenciók, a „képződmények” hatalma, írja Lukács levele végén, „láthatólag egyre erősebb lesz, és az emberek többsége számára talán még a valóságosan létező dolgoknál is elevenebb valóságot jelent. De ezt nem szabad elfogadnunk - éppen ezt adta nekem a háború élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk; a lelkünk, de még a lélek minden örök a priori objektivációja is (Ernst Bloch szép képével élve) csak papírpénz, aminek értéke aranyra válthatóságától függ. A képződmények reális hatalmát persze nem lehet tagadni. De a szellem halálos vétke, hogy minden hatalmat metafizikai dicsfényvel vesz körül, és ezzel van tele a német gondolkodás Hegel óta. Az állam valóban hatalom, de kell-e ezért a filozófia utópikus értelmében - az igazi etikának a lényeg szintjén cselekvő értelmében - létezőként elismerni? Nem hiszem. És remélem, hogy Dosztojevszkij-könyvem nem-esztétikai részében sikerül majd ez ellen energikusan tiltakoznom. Az állam (és minden belőle származó képződmény) hatalom, de hatalom egy földrengés vagy egy járvány is. Sőt még ellenállhatatlanabbak, mert ezekkel csak mechanikusan tudunk megküzdeni, míg az állam esetében *etikai* eszközök is rendelkezésünkre állnak. (Ezt persze filozófiai és etikai értelemben a *magam* szempontjából mondom; a gyakorlati-politikai kérdés nagyon bonyolult, erről jobb szóban, mint írásban.)”<sup>570</sup> Ernst tapintatosan, de elutasítóan válaszol. Ropsin könyve, véli, egyfajta „kórképet” ábrázol; s az olyan képződmények, mint nemzet és állam, nagyon is lehetnek értékhordozók, sőt önnön énünk konstitutív elemét jelenthetik. - Azok a sorok, melyeket Lukács erre föl Ernsthez intéz, éles fényt vetnek a tervezett könyv alapgondolataira. „Élőszóban kellene megpróbálnunk - írja Lukács - az állammal (és az objektív szellem többi képződményével) kapcsolatban nézeteinket közelíteni egymáshoz. Ha Ön azt mondja: az állam a magunk része; ez helyes. Ha azt mondja: az állam a lélek része, ez nem helyes. Mindaz, amivel valamilyen kapcsolatba kerülünk, önmagunk egy része (még a matematika tárgya is), de ez a Magunk, amely (az ész szintetikus funkciójának értelmében) »megteremti« és ezzel eloldhatatlanul magához kapcsolja ezeket az objektumokat, *absztrakt*, metodológiai fogalom, és az így létrejött objektum részesedése magunkból metodológiai viszony, amely csak a metodológiai szféra immanens területén érvényes. A dolog ott válik hamissá, hogy ezt: a Magunkat a Lélekkel váltják fel, ami által, mivel a szubjektum minden szubsztancializálása a megfelelő objektum szubsztanciálissá válását jelenti, a »képződmények« dologszerűvé és metafizikaivá lesznek. Metafizikai realitással pedig *csak* a lélek rendelkezik. Ez nem szolipszizmus. Éppen az a probléma, hogy megtaláljuk azokat az utakat, amelyek lélektől lélekig vezetnek. Minden egyéb csak *eszköz*, ami valamire szolgál. Azt hiszem, hogy nagyon sok konfliktus eltűnne, ha elérnénk ennek a szférának a levezetettekkel (egy etikailag elsajátított intézményből következő jogokkal és kötelességekkel) szembeni abszolút elsőbbségét, persze nem azért, hogy az életet teljesen konfliktusmentessé tegyük, hanem azért, hogy csak abból legyen konfliktus, ami válaszút elé állítja a lelket. Egyáltalán nem tagadom, hogy vannak olyan emberek, akiknek a lelke - legalábbis részben - elfogadja az objektív szellemhez és képződményeihez való viszonyt. Én csak az ellen tiltakozom, hogy ezeket a viszonyokat normatív lényeginek tekintik és azzal az igénnyel lépnek fel, hogy *minden* *egyén* ehhez kösse lelkének sorsát. (Ezért tekintem a valaha létezett legaljasabb rabszolgaságnak a modern általános hadkötelezettséget.) Ezért nem látok Ropsinban sem - dokumentumnak, nem műalkotásnak tekintve - kórtünetet, hanem az első etika (a képződményekkel szembeni kötelességek) és a második etika (a lélekkel szembeni kötelességek) közötti régi konfliktus új megjelenési formáját. A rangsor mindig sajátos dialektikus módon bonyolódik, amikor a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul a politikus embernél, a forradalmárnál. Itt - a lélek megmentéséhez - éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell

kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelezettség, a „Ne ölj!” parancsát. Legbenső magvában ez mégis ősrégi probléma, amelyet talán Hebbel Juditja mond ki a legélesebben: »és ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé bünt helyezett volna - mi vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?« Csak a szituáció új és az emberek újak.”<sup>571</sup>

A könyv, mint ismeretes, befejezetlen - sőt, ami a lényegét illeti, megíratlan - maradt. „A Dosztojevszkij-könyvet, amely túl hosszú volt - olvassuk az Ernsthez 1915. aug. 2-án intézett levélben - félbehagytam. Készen van belőle egy - nagyobb - esszé: A regény esztétikája. Érdekelne, hogy mit szól hozzá. Elküldjem? És hová küldjem?”<sup>572</sup> Az esszé 1916-ban a *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*-ban „Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik” címmel került kinyomtatásra. Lukács az esszét bevezető jegyzettel látta el, melyet az 1920-as könyv alakban történt kiadásban viszont már elhagyott. „Az itt következő fejtegetések - hangzik a jegyzetben - több mint egy vonatkozásban töredékesek. Egy Dosztojevszkijről szóló esztétikai-történelemfilozófiai munka bevezető fejezeteként írtam ezeket, s lényegi céljuk negatív volt: az tudniillik, hogy mind az irodalmi forma, mind pedig annak történelemfilozófiai beágyazottsága tekintetében fölrajzoljam a háttérrel, melytől Dosztojevszkij - mint egy új ember hirdetője, egy új világ formálója, egy új-régi forma megtalálója és újraföltalálója - elválik. Műveinek és történelemfilozófiai jelentőségének pozitív elemzése, úgy remélem, a kiegészítő kontraszt révén igazán nyilvánvalóvá tett volna számos itt csak megpendített gondolatot. Katonai szolgálatra való bevonulásom arra kényszerített, hogy a munkát félbehagyjam, és mivel ilyen körülmények között nem tudom, hogy az egész mű mikor készülhet el, ha erre egyáltalán sor kerül, készítetve érzem magam arra, hogy értekezésemet ebben a formában adjam át a nyilvánosságnak; hiszen, amennyire ebben a terjedelemben lehetséges, körülhatárolt tárgyát szándékaim szerint mindazonáltal kimerítő módon tárgyalja. Ha persze - a külső körülmények folytán - nemcsak a tervezett szisztematikus elhelyezésnek, hanem egyes helyeken a végső csiszoltságnak is híján van, úgy arra kérem az olvasót, ne írja ezt kizárólag az én terhemre, s írásom tanulmányozásakor lehetőleg a pozitívra és az elvégzettre: ezen rész különös problémájára irányítsa figyelmét.” A katonai szolgálat lehetőségének perspektívája nyilván hozzájárulhatott ahhoz, hogy Lukács a könyv munkálatait félbeszakította; tény azonban, hogy 1915 októberében frontszolgálatra alkalmatlannak találták,<sup>573</sup> 1916 júliusában pedig a szolgálatból teljességgel elbocsátották. Kézenfekvő a föltételezés, hogy az eredeti terv kudarca inkább belső, elméleti okokkal függött össze. Hiszen már a *Regény elmélete* című esszé és a jegyzetből kivehető koncepció között is bizonyos feszültség észlelhető, s az esszé csak nagyon részlegesen felel meg annak az elképzelésnek, melyet Lukács a tervezett könyv első részéről magának eredetileg alkotott.

Hiszen ha megközelítőleg is, de ismerjük ezt az elképzelést: mivel Lukács - valószínűleg 1914 nyarán - vázlatot készített, melyet 1971-ben, halála után, a *Regény elmélete* kéziratával együtt megtaláltak. Két évvel később azután a jegyzetek maguk is napvilágra kerültek, midőn tudniillik megtörtént a híres heidelbergi koffer fölfedezése. E koffer történetét már sokszor elmondták,<sup>574</sup> nem akarjuk itt megismételni. - Ha most a *Regény elméletét* összehasonlítjuk a tervezett könyvhöz készített jegyzetekkel és tervezetekkel, úgy - mint erre már utaltunk - kitűnik, hogy az 1916-ban megjelentetett írás, szigorúan véve, sem ama könyv első részének, sem pedig bevezetésének nem tekinthető. Nemcsak a fölépítés, hanem - ami a jegyzeteket illeti - a tartalom módosulása is észrevehető. Abból, amit a jegyzetek tartalmaznak, sok minden fölhasználásra került az esszében. De az utóbbi alapbeállítottsága legalább egy fontos vonatkozásban különbözni látszik a tervezett könyvétől. Szemben az esszével, a jegyzetekben sajátosan csillámló megítélését találjuk annak a szerepnek, amelyet a „képződmények”, a társadalmi intézmények, a történelemben - és az emberi életben - egyáltalán játszhatnak.



Hiszen Lukács Dosztojevszkij iránti szenvedélye mögött mindig is két, voltaképpen eltérő nézet húzódott meg: az egyik szerint valaha létezett, s egyszer talán megint létezhet olyan korszak, melyben individuális lélek és társadalmi berendezkedés harmonikus összefüggésben állnak egymással - Dosztojevszkij ekkor az eljövendő, boldog kor előfutára volna; a másik szerint lélekvalóság és intézmény abszolút összeegyeztethetetlenek, a lélek önmagát, és a többi lelket a „képződményeken” belül soha nem érheti el - s itt azután Dosztojevszkij mint a minden intézményes berendezkedéstől megszabadított lélek költője jelenik meg. Utalni szeretnék itt az 1910-ben megjelentetett „Esztétikai kultúra” című tanulmányra, melyben a Lukács nézeteiben rejlő kétféle irány közötti feszültség különösen élesen tűnik szembe; és a „Lelki szegénységről” című, 1911-ben írt dialógusra, melyben viszont a történeti dimenzió, átmenetileg, tökéletesen eltűnik. Az „Esztétikai kultúra”<sup>575</sup> c. tanulmány a *kultúra definíciójából* és a *jelen diagnózisából* indul ki. A kultúra, írja itt Lukács, nem más, mint „az élet egysége; az egység életet fokozó, életet gazdagító ereje”. A jelenkor azonban, a művészet körén kívül, nem rendelkezik többé kultúrával, hiszen repülőgépeknek, vonatoknak és gyors táviratoknak, hangsúlyozza Lukács, semmi közük nincsen a kultúrához: „Vajon mélyebbek, lélekbe vágóbbak lettek-e leveleink - teszi föl a szokásos kérdést -, mert gyorsabban viszi őket a posta?” A jelen *művészetét* viszont olyan kultúra hatja át, melynek egysége az egységesség, szilárdság és érték hiányában áll. Az esztétikai vagy esztétizáló életforma, életfölfogás: a pusztá, egymással semmilyen szükségszerű kapcsolatban nem álló hangulatok kultúrája. Ez a kultúra nem teremt kapcsolatot az egyes emberek között, vagyis, szigorúan véve, egyáltalán nem kultúra. Honnan jöhet akkor segítség, teszi föl Lukács a kérdést, hol található valamilyen kultúrateremtő erő? A proletárságban, a szocializmusban lehetne az egyetlen remény, „a remény, hogy barbárok jönnek és durva kezekkel tépnek szét minden túlfinomodottságot... ..de amit eddig láttunk - folytatja ezután - nem sok jót ígér. A szocializmusnak, úgy látszik, nincsen meg az egész lelket betöltő vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben.” A „lélek megformálásának” így, végül, mégiscsak egyéni föladatnak kell lennie, jóllehet a megformált, mint Lukács mondja, „túlnő a pusztán individuálison”. Az a költő azonban, aki a lélekvalóság itt jelzett szféráiban oly jól tudott tájékozódni, *Dosztojevszkij* volt. Az ő „megszentelt nevével” - ezek Lukács szavai - zárul a tanulmány. És éppen a Dosztojevszkij által fölfedezett lélekvalóságokról lesz ezután szó a „Lelki szegénységről” című dialógusban; a léleknek ama jóságáról, mely túl van minden etikán, minden formán; és a közvetlen ismeretről, mely ebből a jóságból folyik. „Az emberismeret”, mondja a dialógus hőse, „csak szavaknak és jeleknek magyarázata, és ki tudhatja, hogy azok igazak-e, vagy hazugak. És egy bizonyos: saját törvényeink szerint magyarázzuk azt, ami a mások örök ismeretlenjében történik. De a jóság, az kegyelem. Emlékezzék csak, hogy Assisi Szent Ferencnek miképpen lesznek nyilvánvalóvá mások gondolatai. Ő nem találja ki azokat; nem, megnyilatkoznak neki. Jeleken és magyarázatokon túl van az ő tudása: ő jó, ő ezekben a pillanatokban maga a másik.”<sup>576</sup> Az ilyen jóság mindazonáltal nem mérhető közönséges mércével. „Emlékszik - kérdezi a hős Mártát, beszélgetőpartnerét - Szonyára, Miskin hercegre, Alekszej Karamazovra Dosztojevszkij alakjai közül?... ..lássa: az ő jóságuk is terméketlen, zavart teremtő és következmény nélküli. Érthetetlenül és félreértetten mered ki az életből éppen úgy, mint egy magányosan nagy műalkotás. Kicsodán segített Miskin herceg? Nem inkább tragédiákat hintett szét, amerre járt? Pedig bizonyára nem az volt a szándéka. Az ő világa túl fekszik a tragédiáén, mely tisztán etikus, vagy ha úgy akarja, tisztán kozmikus, de Miskin herceg mindenképpen túl van rajta, valamint Kierkegaard áldozó Ábrahámja elhagyta a tragikus konfliktusok és hősök világát: az áldozó Agamemnonét. Miskin herceg és Aljosa jók - mit jelent ez vajon? Nem tudom másképp megmondani, mint így: megismerésük tetté lett, gondolkodásuk elhagyta a megismerés pusztán diszkurzív voltát, az ő embernézésük intellektuális szemléletté lett: ők gnosztikusai a tettek világának. És erre nincsen, és nem is lehet teoretikus magyarázat, mert az ő cselekvésükben minden teoretikus lehetetlenség a

valóságban megvalósulttá lett. A jóság valami mindenben átsugárzó megismerése az embereknek, melyben alany és tárgy összeesnek. A jó ember nem magyarázza a másik lelkét, hanem olvas benne, mint a magáéban, ő egy lett a másikkal. Ezért csoda a jóság. Csoda és kegyelem és megváltás. A mennyek földre szállása. De ha úgy akarja: a valódi élet, az eleven élet - hogy alantól fel-e, vagy felülről lefelé, az mindegy. A jóság elhagyása az etikának; a jóság nem etikai kategória. Egyetlen következetes etikában sem fogja megelni. És ez helyes így. Mert az etika általános, kötelező, és az embertől idegen. Az etika az ember első, legprimitívebb magakiemelése a közönséges élet káoszából, eltávolodása magától, empirikus állapotától. A jóság azonban visszatérés a valódi életbe, igazi hazatalálása az embernek. Mit bánom én, melyik életet nevezzük életnek. Arról van csak szó, hogy e kétféle életet szigorúan elválasszuk egymástól.” A különböző életsíkok közötti nem egyértelmű választás az *egyetlen* vétség („Maga tehát csak egy bünt ismer: a kasztok összekeverését”, jegyzi meg Márta), a bűn közönséges fogalma ellenben a jó élet fogalmában oldódik föl. „Az ember - mondja a hős - nem akarhat jó lenni. Főképpen pedig valakihez való viszonyban nem akarhatja a jóságot. Az kell, hogy az ember a másikat megmenteni akarja - akkor jó. Az ember e megmentést akarja - és talán gonoszul, kegyetlenül, tirannikusan cselekszik, és talán bűn minden cselekedete. De a bűn sem ellenkező valami a jósággal, és ha mégis az, csak szükséges diszharmónia a kísérő szőlamban. Kíméletesség, magamra és a másokra való gondolás, finomság, tartózkodás, meggondolások - íme... ez az, ami embertelen, élettelen, Istentől elhagyott és igazán bűnös. Én tiszta életet akartam élni, melyben mindent csak óvatos s aggódalmasan tisztán tartott kézzel fogjak meg. Az életnek ez a fajtája azonban hamis kategória alkalmazása az életre. Tiszta legyen az élettől elkülönített mű, az élet azonban nem lehet, és nem lesz tiszta. A közönségesség nem tud mit kezdeni a tisztasággal, csak erőtlen tagadás az számára, és nem kivezető út a zavarból, inkább még öregbítője annak. A nagy élet pedig, a jóság élete, nem szorul többé rá a tisztaságra; neki egy másik, magasabb rendű tisztasága van. A tisztaság az életben csak halovány dísz, és sohasem válhat hajtóerejévé a cselekvésnek.”

A Dosztojevszkij-jegyzetekben a történetfilozófiai dimenzió mármost ismét jelen van, sőt Lukács itt, láthatólag lázas sietséggel, a vonatkozó irodalom hatalmas tömegét kivonatolja: Fichtétől, Hegeltől és Kautskytól F. J. Stahlon, Jakob Burckhardton és Fustel de Coulanges-on át Meinecke-ig, Troeltschig és Masarykig; de Jacobi, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche írásait is, Hebbel naplóit és Goethe beszélgetéseit Eckermann-nal, sőt az indiai vallásról, a német misztikáról és a zsidó messianizmusról szóló műveket. De a történetfilozófiai és a metafizikai-metapszichológiai szemléletmód között nem jön létre szintézis; messzemenően tisztázatlanok maradnak olyan fogalmak és jelentések, mint mondjuk a „jehovai” („Jehovaisch”: objektívált, társadalmilag megalvadt, intézményesült) és a „luciferi” („Luciferisch”: lázadó, önmagát-megszabadító), a „polisz” (mely *talán* megvalósított egyfajta harmóniát egyéni és társadalmi között), az „egyház” (mely *talán* a polisz továbbvitele),<sup>577</sup> a terrorizmus és a forradalom; teljesen hiányzik a közvetítés történelmi valóság és történetfilozófiai konstrukció között; és a Dosztojevszkij-értelmezésre tett kísérletek, ha éleselméjűek is, szélsőségesen önkényesek. Hiszen már abban van valami erőszakolt, hogy Lukács Dosztojevszkijt mint politikai írókat szinte egyáltalán nem, csakis mint költőket veszi tudomásul - holott a kettő között bizonyos lényeges összefüggések állnak fenn. Lukács sem Dosztojevszkij orosz misztikájának - Paul Ernst által oly markánsan jellemzett<sup>578</sup> - kancsalságát, sem annak a képnek teljesen elhibázott voltát nem veszi észre, melyet Dosztojevszkij egyfelől az ortodox egyházzal, másfelől a római és a protestáns irányokról rajzol - mely képet pedig éppen abban az időben Max Scheler is mélyenszántóan bíralt.<sup>579</sup> A Dosztojevszkij-jegyzetek grandiózus kísérletet - és grandiózus kudarcot jelentenek. A romokból lett az esszé, a *Theorie des Romans*.

Nem lehet itt föladatunk az esszé és a jegyzetek részletes összevetése. Egy bizonyos terminológiai mozzanatra azonban föl szeretnénk hívni a figyelmet. Ez a *kultúra-civilizáció* szembeállítás jelenléte az előbbieken, s hiány az utóbbiakban. Az ígéretes jövőjű orosz kultúrával szembeállított hanyatló nyugati civilizáció elképzelése, mint ismeretes, nemcsak Dosztojevszkijnél játszik állandó szerepet, de lényeges alkotóelemét képezi annak a gondolati örökségnek, melyet a szlavofilek a 18. és korai 19. század francia és német filozófiájától kaptak örökölni. Dosztojevszkij persze döntően visszahatott Európára: Nietzschétől és tőle vette át a mondott szembeállítást Thomas Mann, Spengler - és Lukács.<sup>580</sup> Az „Eszttétikai kultúra” c. tanulmányában még csak fölsejlik, a *Theorie des Romans*-ban viszont már előtérbe kerül a vonatkozó fogalompár: Lukács itt „kultúrfremde, bloss zivilisationshafte Wesensart”-ról beszél.<sup>581</sup> Kultúra és civilizáció szembeállítása mármint mindig bizonyos történelemfilozófiai jelentést hordoz: a civilizáció meghatározott korszak, mely a kultúra korszakára következik, s melyet ismét új kultúrkorszak válthat föl. Lélek és kultúra, kultúra és társadalmi berendezkedés ezen nézetirány szerint nem lényegidegenek egymástól: a civilizációszerű fölött gyakorolt kritikának nem kell egyszersmind egyáltalán a képződmények kritikájának lennie. A Dosztojevszkij-jegyzetekben azonban éppen a történetfilozófiai dimenzió szorul - a metafizikai javára - a háttérbe. A *Theorie des Romans*-ban mármint a polgári társadalom metafizikai tagadása helyébe a történetfilozófiai kiütkezés lép; ez a keresés azonban csak néhány évvel később, Lukács marxista fordulatával nyer koherens fogalmi formát: mely fordulat alkalmával - így az 1919-ben írt „Régi kultúra és új kultúra” c. tanulmányban<sup>582</sup> - a „kultúra” és „civilizáció” fogalmak, persze valamelyest átértelmezve, ismét föltűnnek.

Addig azonban a történetfilozófiát változatlanul elfedi a lélekmetafizika. 1918-ban jelenteti meg Lukács a *Balázs Béla és akiknek nem kell*<sup>583</sup> c. kötetet, melyben barátja költészetét - filozófiailag - Dosztojevszkij epikájával állítja egy síkra. Ezen kötet némely gondolatmenete éppenséggel ama korábban tervezett Dosztojevszkij-könyv retrospektív összefoglalásának tekinthető. Hosszabb részletet szeretnénk itt ebből idézni, mely részlet egyszersmind érdekes párhuzamokat, ill. elmozdulásokat mutat az „Eszttétikai kultúra” című, fentebb hivatkozott tanulmányhoz képest. „Dosztojevszkij regényeit - írja Lukács - kaotikusoknak ítélte az előttünk járt nemzedék, akár lelkesedni-, akár elutasítanivalót látott a »megformáltság« eme »naturalisztikus« hiányában. Ma tudjuk: évszázadok problematikája után ő teremtett először organikus és érzéki kapcsolatokat, igazi formát az epikai alkotásban, és ez a tudásunk egy aktusban született meg a lélekvalóságnak az igazi valóságként való megélésével. Mert evvel megtudtuk, hogy azok a kapcsok, melyek a közönséges élet (ha ez formailag felstilizált is) színvonalán élő emberek között lehetségesek, a szociális kapcsolatok, a rokonszenv és ellenszenv kapcsolatai, a »hangulatok« teremtette közelségek és távolságok, melyekből mint egyetlen rendelkezésre álló materiából építette világát a Dosztojevszkijt megelőző epika, nem fordulhatnak elő a lélek valóságának színvonalán mint lényeges összefüggések princípiumai. És mégis: a Dosztojevszkij »naturalisztikus káosza« a legmélyebb rend, és lényegében nincs benne sehol és soha véletlenség. Miskin és Rogozsin találkozása a vasúti kocsiban, a Nasztaszja Filippovna nevének, majd képének, végül személyének a kettőjük sorsában való közös betolódása, mi más ez, mint hirtelen kifejtése mindkettőjük lelkének?... Dosztojevszkij emberei distancia nélkül élik lelküknek lényegét. Míg a többi írónak, még Tolsztojnak is, az a problémája, hogy hogyan küzdheti le a lélek azokat az akadályokat, melyek őt az önmagát-elérésben, sőt az önmagát-meglátásban meggátolják, addig Dosztojevszkij ott kezd el, ahol a többiek végzik: ő azt írja le, hogy hogyan éli a lélek a maga életét. A probléma megfordul: ami vágy tárgya és ritka eksztázisok ritka pillanatainak alig megragadott és nyomban elvesztett kincse volt a többieknél, az Dosztojevszkij emberei számára mindennapos életté lett. Ha a lélek valóságának szempontjából nézzük a fejlődést, akkor Dosztojevszkij az első naiv költő - a Schiller szóhasználata értelmében - évszázadoknak szentimentalitása után. Hogy ez a látszólagos »káosz« (káosz, mert lefeszett róla minden, a közönséges életben

előforduló forma: a distanciát jelentő akadályok az ember és a lelke között) epikailag hogyan nő formába Dosztojevszkijnél, azt csak egy nagy könyvben lehetne méltó módon elmondani. Itt... talán elég lesz ennyit kiemelni: azt hogy Dosztojevszkijnél minden egyes ember szükségszerű minden más ember *karaktere* számára; tehát nem az ad neki kompozicionális helyet, súlyt és szükségszerűséget, hogy az ő megjelenése következtében mi történik a másikkal, hanem kizárólag a léleknek azon oldala, megnyilatkozásának az a kvalitása, amelynek materializációja az ő megjelenése nélkül lehetetlen lett volna. Lehetetlen, mert az illetőnek ez a tulajdonsága csak ezzel a bizonyos emberrel való viszonyában *létezik*; nem vele szemben nyilvánul meg (mert akkor megnyilvánulhatna esetleg mással szemben is, és a két embernek összefüggése mégis csak »alkalomszerű« volna), hanem szigorúan szó szerinti értelemben csak vele szemben, csak vele kapcsolatban létezik - mint az illető lélek időtlen lényege, mint időfeletti összefüggöttsége két léleknek. Ezért találkozhatnak „véletlenül” Dosztojevszkij emberei: mert találkozásukban ugyanis az időfeletti lényeg jut szóhoz, és mivel »első« revelációja úgysem történhetik másképp, mint térben és időben, mindegy, és az ontológiai szükségszerűséget nem érintheti, hogy ez hol és mikor történik. Hiszen még az is, ami egy léleknek senkivel sem összefüggő, örök és legsajátabb tulajdona, úgy jelenik meg, hogy megjelenésének kell hogy hic et nuncja is legyen - de szükségszerűségét nem a hic et nunc kauzális (szociális, pszichológiai stb.) szükségszerűsége adja meg, hanem a lélekből jött voltának ontologikus evidenciája. De aki csak az »élet« kauzalitását képes mint szükségszerűket követni, annak számára kaotikus, összefüggéstelen, véletlenekkel teli lesz a Dosztojevszkij világa. - Annál is inkább, mert a lélekvalóságnak egyetlen valóságként való tételezése az ember szociológiai beállításának radikális megfordítását is jelenti: a lélekvalóság nívóján a lélekről leválnak mindazok a kötöttségek, amelyek őt különben társadalmi helyzetéhez, osztályához, származásához stb. kapcsolták, és helyükbe új, konkrét, lélektől lélekhez fűződő kapcsolatok lépnek. Ennek az új világnak felfedezése a Dosztojevszkij nagy tette. Őelőtte minden költő minden alakja, Homérosztól Shakespeare-en és Goethén keresztül Tolsztojig, konkrét szociális kötöttségben jelent meg, és ez a kötöttség még az alaknak az abszolúthoz való viszonyában is véges-végig konstitutív maradt: az abszolúthoz vezető út, a léleknek önmagát való teljes elérése nem szüntette meg azt a szociális megjelenési formát, melyben a lélek az érzéki valóság számára inkarnálódott: Lear éppen úgy mint király vonul be a maga örökkévalóságának panteonjába, ahogy Don Quijote mint lovag, és ha Wilhelm Meister és Levin eljutnak az Istennel és a világgal való harmóniához, az egyik azért művelt polgár, a másik birtokos középnemes marad még élete legmetafizikaibb pillanataiban is. Dosztojevszkij az első, akinek világában ennek a determináltságnak konstitutív volta megszűnt. Miskin olyan kevésbé knyáz, mint Japancsin generális vagy Rogozsin polgári milliomos: meztelenül konkrét lelkek ők, és konkrét kapcsolatuk egymáshoz még polemikusan sem kapcsolódik ehhez a megjelenési formájukhoz. Ezt az attitűdöt Dosztojevszkij előtt csak a misztikusok ismerték, de náluk a társadalmi formáknak a lélekről való lefoszlásának aktusa egyet jelentett minden konkrét formának megsemmisülésével: csak Istennel áll szemben akkor a lélek, és vele is csak azért, hogy minden különbözőséget elenyésztetően beleolvadjon. És ezért - éppen ezért - az ő számukra a lelkek konkrét kapcsolatai, amennyire ezek az ő álláspontjukról egyáltalán megláthatók voltak, egy szintre kerültek a külsődlegesekkel, a társadalmiakkal: mindkettő a Mája, a kreatúra világából való, és nem véletlen hogy ugyanaz az indiai miszticizmus, mely az örök-egybe való megtérést követelte az emberi lét egyetlen igaz és végső céljának, a konkrét élet számára a kasztban maradást, a kasztkötelességek szigorú teljesítését rendeli el, és a legnagyobb bűnnek a kasztból való kitörekvést tekinti. Dosztojevszkijnél azonban ez a nem társadalmi, nem empirikus nívója a lélek önmagát-elértségének embereknek éppen olyan konkrét egymásba-kapcsolódása, mint az empirikus; csak éppen - hogy az ő szavát használjam - igazán »eleven élet«, mert közvetlenül élt kapcsolata konkrét lelkeknek az abszolúthoz. - Nem véletlen, hogy ennek a valóságnak a

felfedezése és elénk tárása éppen napjainkban történt meg. Mert az, hogy a nem szorosan a lélek lényegéhez tartozó kapcsolatokat le lehet hámozni a lélekről, mégpedig olyan módon, hogy az nemcsak nem veszíti el konkrét valóságát, hanem inkább egy új nívón igazi hazájába érkezik, mélyen és elválaszthatatlanul összefügg a most élt idő történetfilozófiai helyével és jelentőségével. Itt csak egészen röviden utalhatok a döntő pontra: minden kötött és zárt periódust az jellemez, hogy benne embercsoportokat, osztályokat organikus egységekké tagol meggyőződéseik biztos volta, a helyesről és a nem helyesről való egyértelmű végső meggyőződésük, a parancsoknak és a tilalmaknak, amelyek életük ritmusát rendezik, egy középpontban való összefutása. A polgári, a tizenennyolcadik század idealizmusának, az egyéni szabadság idealizmusának elmúlásával és elkorcsosodásával az ideológiák eme közössége megszűnt, és megszűntével az utolsó évtizedeket a közös meggyőzések lázas keresése vagy a rezignáltan cinikus megnyugvás a közösség reménytelen elvesztésében uralta. (A proletárság ideológiája, az ő szolidaritásgondolata ma még oly absztrakt, hogy nem képes - az osztályküzdelem harci fegyverein kívül - igazi, az élet minden megnyilvánulására kiható etikát nyújtani.) De vajon szükséges-e hogy az osztályon kívül állás, amire az ideológia természetlenné válása minden igaz és komoly embert kényszerít, romantikához vagy anarchiához vezessen? A Dosztojevszkij oeuvre-jének történetfilozófiai jelentősége éppen az erre való felelet: megmutatása annak, hogy az osztályban-létből kizárt ember számára, ha igazán igaz ember, van még más út is: kiemelkedni minden szociális determináltságból, eljutni a konkrét lélek konkrét valóságába. És ezért, ahogy Dosztojevszkij világában nem konstitutívak többé a társadalmi kapcsolatok, úgy ez a világ nem szól többé az emberek valamely társadalmilag meghatározott csoportjához, hanem minden társadalmi megkötöttségtől függetlenül azokhoz a lelkekhez, akik ezt a konkrét lélekvalóságot megtalálták már, vagy igazán, lelkük igaz intenzitásával keresik.”<sup>584</sup>

A Dosztojevszkij-jegyzetekben fontos szerepet játszik, s a Balázs Béláról írott idézett könyvben ismét fölűnik a „hirtelen hőstett” sajátos kategóriája.<sup>585</sup> Arról a hősiess-önfeláldozó gesztusról van szó, melytől elvárják, hogy az abszolútumot mintegy egyetlen dicsőséges ugrással érje el. Lukács itt, láthatólag, hamis utópiát gyanít, s a hirtelennel a jóság, az „eleven élet” *lassú* hőstettét állítja szembe.<sup>586</sup> És érdekes hogy bolsevik fordulatát, 1918 végén, nyilvánvalólag nem „hirtelen” tettnek, hanem a „lassú”, a kíméletlen jóság keresztjét viselő hősiesség melletti döntésnek fogta föl. Tanulságosak ebben az összefüggésben Lengyel József - Lukáccsal szemben persze meglehetősen kritikai beállítottságú - visszaemlékezései. Lengyel „az úgynevezett etikusokkal, vagyis azzal a csoporttal, amely Lukács Györggyel együtt jött a kommunista pártba”, 1919 tavaszán találkozott. „Lukács elvtárson kívül”, tudósít Lengyel, „Jelena Andrejevna Grabenko, Lukács felesége, egy volt orosz szociálforradalmár vitte a főszerepet. Ezek Heidelbergből, a heidelbergi egyetemről hozták, közvetve vagy közvetlenül, a német misztikusok, Kierkegaard és Fichte filozófiáját, egy kis Max Weber-féle szociológiát és főképp Hegelt, Marxszal keverve.” Lengyelt úgymond felszólították, „hogy mielőtt sokat ugrálok és hallani se akarok holmi etikusokról, olvassam el Dosztojevszkij »Karamazov fivérek«-jét. Ez sokkal mélyebb mint Tolsztoj! Főképp olvassam el a sztarec Szoszima beszédeit a »lassú hősiességről!«. Mert az a »langsames Heldentum« több, mintha egy ügyért valaki meg tud halni. Meghalni, egy nagy dolgot minden elszántsággal véghezvinni könnyű dolog, de élni mint egy szent: ezt próbáld meg”. „...Szóval, mi kommunisták magunkra vesszük a világ vétkeit a világ megváltása érdekében. S miért kell a világ vétkeit magunkra venni? Erre is megvolt, mégpedig az igen »világos« felelet Hebbel *Judit*-jában: Wenn Gott zwischen sich und mir die Sünde stellte, wer bin ich, dass ich dem widerstrebe? Ahogy Isten megkívánhatta Judittól, hogy ölje meg Holofernest, és bünt kövessen el, úgy megkívánhatja egy kommunistától is, hogy képletesen és fizikailag pusztítsa ki a burzsoáziát...”<sup>587</sup> Pontosan ama mondata Hebbelnek tehát, melyet Lukács, mint ismeretes, első marxistának szánt írása végén - kicsit pontatlanul - idéz.<sup>588</sup>

A Dosztojevszkij-jegyzetekben tükröződő alapbeállítottságon Lukács csak lassan jutott túl. Hiszen az „eldologiasodás” elleni küzdelem a *Történelem és osztálytudat* tanulmányaiban sok tekintetben még mindig egyáltalán a „képződmények” hatalma elleni régi küzdelem; a fiatal Lukács marxista messianizmusában még félreismerhetetlenül Dosztojevszkij orosz messianizmusa visszhangzik. Csak a harmincas évek hozzák az áttörést, csak a *Der junge Hegel*-ben sikerül majd Lukácsnak a német filozófia és német történettudomány ama fölismeréseit, melyekkel a Dosztojevszkij-jegyzetekben oly terméketlenül kínlódott, tudományosan kamatoztatni. És nem lehet nem észrevenni, hogy miben leli ekkor föl a német filozófia megértésének kulcsát: a klasszikus politikai gazdaságtanban, a polgári társadalom mindennapi-profán csodájának analízisében, vagyis éppen ama gazdasági-társadalmi kötések és szerepek analízisében, melyeknek valóságosságát a Dosztojevszkij-jegyzetekben olyannyira szenvedélyesen próbálta tagadni.

## Hivatkozott irodalom

- Alföldy, G.: *Noricum*. Routledge & Kegan Paul, London. 1974.
- Allmayer-Beck, J. Ch.: *Der Konservatismus in Österreich*. Isar Verlag, München. 1959.
- Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez*. Budapest. 1892.
- Asbóth János: „Korunk uralkodó eszméi”, *Értekezések a társadalmi tudományok köréből* XI/11 (1896).
- Baeck, L.: „Die jüdische Religion in der Gegenwart”, *Süddeutsche Monatshefte* 27 (1930. szept.).
- Barany, G.: *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism*. Princeton Univ. Press, Princeton, 1968.
- Bartley, W. W.: *Wittgenstein*. Lippincott, Philadelphia. 1973.
- Baumann, G.: *Franz Grillparzer: Sein Werk und das österreichische Wesen*. Herder, Freiburg. 1954.
- Benedikt, H.: *Die wirtschaftliche Entwicklung in der Franz-Joseph-Zeit*. Herold, Wien. 1958.
- Berend T. Iván-Ránki György: *Közép-Kelet-Európa gazdasági fejlődése a 19-20. században*. 2. kiad., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1976.
- Berend T. Iván-Ránki György: *East Central Europe in the 19th and 20th Centuries*. Akadémiai Kiadó, 1977.
- Berend T. Iván-Ránki György: *The European Periphery and Industrialization 1780-1914*. Cambridge University Press, 1982.
- Bettauer, H.: *Die Stadt ohne Juden: Ein Roman von Übermorgen*. R. Löwit, Wien. 1924.
- Blum, J.: „The Rise of Serfdom in Eastern Europe”. *American Historical Review* LXII/4 (1957).
- Bodmershof, I.: „Christian von Ehrenfels. Eine Skizze”. Az F. Weinhandl által szerkesztett *Gestalthaftes Sehen* c. kötetben. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 1974.
- Bödy, P.: *Joseph Eötvös and the Modernization of Hungary, 1840-1870. A Study of Ideas of Individuality and Social Pluralism in Modern Politics - Transactions of the American Philosophical Society*, új sorozat 62/2, 1972.
- Bolkosky, S. M.: *The Distorted Image: German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918-1935*. Elsevier, New York. 1975.
- Borkenau, F.: „Deutschland zwischen Ost und West”. *Wort und Wahrheit* 1949/1.
- Bramann, J. K.-Moran, J.: „Karl Wittgenstein, Business Tycoon and Art Patron”, *Austrian History Yearbook*, Univ. of Minnesota, XV-XVI. köt., 1979-1980.
- Braune, F.: *Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*. Heidelberg. 1917.
- Brouwer, L. E. J.: „Mathematik, Wissenschaft und Sprache”. *Monatsshefte für Mathematik und Physik* 36. évf. (1929), 153-164. old.
- Brunner, O.: *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612-1688*. Otto Müller, Salzburg. 1949.

- Congdon, L.: *The Young Lukács*. The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill. 1983.
- Dénes Iván Zoltán: „A »fontolva haladás« illúziókeltő érvei és elvei”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/2.
- Deutsch, K. W.: *Nationalism and Social Communication*. London. 1953.
- Dopsch, A.: *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung. Aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen*. I-II. rész, 2. kiad., L. W. Seidel & Sohn, Wien. 1923-1924.
- Dostojewski, F. M.: *Die Brüder Karamasoff*. R. Piper, München. 1920.
- Dostojewski, F. M.: *Schuld und Sühne (Rodion Raskolnikoff)*. R. Piper, München. 1922.
- Dosztójevszkij, F. M.: *A Karamazov testvérek*. Ford. Institoris Irén. Európa, 1959.
- Drury, M. O'C.: „Some Notes on Conversations with Wittgenstein.” Az *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright* c. kötetben, *Acta Philosophica Fennica* 28/1-3 (1976).
- Ehrenfels, Ch. von: *Kosmogonie*. Diederichs, Jena. 1916.
- Ehrenfels, Ch. von: „Gedanken über die Religion der Zukunft” 8. cikkből álló sorozat. *Prager Presse*, 1922. ápr. 23., máj. 7/14., máj. 28., jún. 4., jún. 18., júl. 2., júl. 16., aug. 27. Ehrenfels, Ch. von: „Das Rektoratsdrama an der deutschen Universität”. *Die Wahrheit*, 1923. máj. 15.
- Ehrenfels, Ch. von: „Widmung an Masaryk”. *Prager Tagblatt*, 1925. febr. 21.
- Ehrenfels, Ch. von: *Die Religion der Zukunft: zwei Funksprüche, und ein offener Brief an den Präsidenten der Cechoslovakischen Republik T. G. Masaryk*. J. G. Calve'sche Buchhandlung, Prag. 1929.
- Elias, N.: *Über den Prozess der Zivilisation*, Basel. 1939.
- Engelmann, P.: *Letters from Ludwig Wittgenstein - With a Memoir*. Sajtó alá rendezte B. F. McGuinness. Basil Blackwell, Oxford. 1967.
- Epstein, K.: *The Genesis of German Conservatism*. Princeton University Press, Princeton. 1966.
- Ernst, P.: „Was nun?”. *Die Horen* 3/2 (1926/27). Újranyomtatva a K. A. Kautzbach által sajtó alá rendezett *Paul Ernst und Georg Lukács* c. kötetben. Verlag Lechte, Emsdetten (Westf.). 1974.
- Fann, K. T. (szerk.): *Wittgenstein: The Man and His Philosophy*. New York: Dell, 1967.
- Fehér, Z. A.: *Georg Lukács's Role in Dostoevsky's European Reception at the Turn of the Century*. University Microfilms Int., Ann Arbor, Michigan. 1981.
- Fischer, E.: *Von Grillparzer zu Kafka. Sechs Essays*. Globus Verlag, Wien. 1962.
- Fischer-Galati, S.: *Man, State, and Society in East European History*. Praeger, New York. 1970.
- Franz, G.: *Liberalismus: Die deutschliberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie*. Callwey, München. 1955.
- Gellner, E.: „Nationalism”. *Thought and Change* c. kötetében, Weidenfeld and Nicolson, London. 1964.
- Gellner, E.: *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell, Oxford. 1983.



Gentz, Fr.: *Betrachtungen über die französische Revolution*. Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet, mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen, und einem kritischen Verzeichniss der in England über diese Revolution erschienenen Schriften, von Friedrich Gentz. (1. kiad. 1793.) Új kiad., Johann Baptist Wallishausser, Hohenzollern, 1794.

Gentz, Fr.: *Briefwechsel zwischen Friederich Gentz und Adam Heinrich Müller, 1800-1829*. J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart. 1857.

Gentz, Fr.: *Briefe von Friedrich von Gentz an Pilat: Ein Beitrag zur Geschichte Deutschlands im XIX. Jahrhundert*. Sajtó alá rendezte K. Mendelssohn-Bartholdy. Vogel, Leipzig. 1868.

Gentz, Fr.: *Briefe von und an Friedrich von Gentz*. Sajtó alá rendezte F. C. Wittichen. R. Oldenbourg, München-Berlin. 1909-1913.

Gerschenkron, A.: *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Cambr., Mass. 1962.

Gillemot Katalin: *Gróf Széchenyi Ferenc és bécsi köre*. Budapest. 1933.

Grabowsky, A.: „Konservatismus.” *Zeitschrift für Politik* 20/12 (1931. márc).

Gray, J. N.: *F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism. A Literature of Liberty* 1982. téli számaként.

Grillparzer, F.: *Werke*. Bécs város megbízásából sajtó alá rendezte August Sauer.

Grimm, J.-Grimm, W.: *Grimmsche Kinder- und Hausmärchen*. Sajtó alá rendezte P. Ernst. Propyläen-Verlag, Berlin, é. n.

Günther, G.: „Karl Wittgenstein und seine Bedeutung für den Aufbau und die Entwicklung der österreichischen Volkswirtschaft”, a *Neue Österreichische Biographie ab 1815* IV. kötetében, Wien. 1927.

Hacker, P. M. S.: *Insight and Illusion*. Oxford Univ. Press, 1972.

Hajnal István: *Az újkor története*. 2. kiad., Magyar Szemle, é. n.

Halász Gábor: „A fiatal Széchenyi” (1934). *Válogatott írásai*. Magvető. 1977.

Halász Gábor: „Magyar századvég” (1937). *Válogatott írásai*, Magvető, 1977.

Haller, R.: „Über das sogenannte Münchhausentrilemma”. *Ratio* 16 (1974).

Haller, R.: „Tradition und ästhetische Theorie bei Ludwig Wittgenstein”. Előadás, elhangzott a toruń-i Egyetemen, 1982 októberében. Megjelenés alatt.

Hanák Péter: *Magyarország a Monarchiában*. Gondolat. 1975.

Hantsch, H.: *Die Geschichte Österreichs*. 4. kiad., Styria, Graz. 1959.

Hausmann, L.: „Wittgenstein in Austria as an Elementary-School Teacher”. *Encounter* 1982. ápr.

Hayek, F. A.: „Einleitung”, a *The Collected Works of Carl Menger* I. kötetében (London. 1933).

Hayek, F. A.: *Individualism and Economic Order* (1. kiad. 1949). Routledge & Kegan Paul, London. 1976.

Hayek, F. A.: „Unfinished Draft of a Sketch of a Biography of Ludwig Wittgenstein - Written in 1953 for Private Circulation, with Some Later Corrections and Insertions”. Kiadatlan kézirat.

Hayek, F. A.: *The Constitution of Liberty* (1. kiad. 1960). Routledge & Kegan Paul, London. 1976.

- Hayek, F. A.: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge & Kegan Paul, London. 1967.
- Hayek, F. A.: „Remembering My Cousin, Ludwig Wittgenstein”, *Encounter*, 1977. aug.
- Hayek, F. A.: *Law, Legislation and Liberty*. Routledge & Kegan Paul, London. 1973-1979.
- Hebel, J. P.: *Werke I-III*. Karlsruhe. 1847.
- Heer, Fr.: *Eeuropäische Geistesgeschichte*. Kohlhammer, Stuttgart. 1957.
- Heer, Fr.: „Humanitas Austriaca”. Az O. Schulmeister által szerkesztett *Spectrum Austriae* c. kötetben, Herder, Wien. 1957.
- Heidegger, M.: *Hebel der Hausfreund*. Neske, Pfullingen. 1977.
- Helleiner, K.: „The Population of Europe from the Black Death to the Eve of the Vital Revolution”. A *Cambridge Economic History of Europe* E. E. Rich és C. H. Wilson által szerkesztett IV. kötetében. University Press, Cambridge. 1967.
- Hofer, Joh.: *Der heilige Clemens Maria Hofbauer: Ein Lebensbild*. Freiburg. 1923.
- Hóman Bálint-Szekfü Gyula: *Magyar Történet*. III-IV. köt. Budapest, é. n.
- Hübner, A.-Wuchterl, K.: *Wittgenstein*. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt. 1979.
- Innerkofler, A.: *Ein österreichischer Reformator: Lebensbild des heiligen P. Klemens Maria Hofbauer, des vorzüglichsten Verbreiters der Redemptoristenkongregation*. Friedrich Pustet, Regensburg. 1910.
- Janik, A.-Toulmin, S.: *Wittgenstein's Vienna*. Simon and Schuster, New York. 1973.
- Johnston, W. M.: *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History, 1848-1938*. Univ. of California Press, Berkeley. 1972.
- Jünger, E.: „Über Nationalismus und Judenfrage.” *Süddeutsche Monatshefte* 27 (1930. szept.).
- Kaltenbrunner, G.-K.: „Der schwierige Konservatismus”. A Kaltenbrunner által szerkesztett *Rekonstruktion des Konservatismus* c. kötetben, Rombach, Freiburg. 1972.
- Kampmann, T.: *Dostojewski in Deutschland*. Münster. 1931.
- Kann, R. A.: *The Multinational Empire. Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy 1848-1918*. New York. 1950.
- Kann, R. A.: *A Study in Austrian Intellectual History. From Late Baroque to Romanticism*. Thames and Hudson, London. 1960.
- Kauder, E.: „Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School”, *Zeitschrift für Nationalökonomie* 17/4 (1957).
- Kaufmann, C. M.: „Katholizismus und Judentum”. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (1930. szept.).
- Kenny, A.: *Wittgenstein*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.
- Keynes, J. M.: *Two Memoirs*. Rupert Hart-Davis, London. 1949.
- Klemperer, K. von: *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century*. Princeton University Press, Princeton, 1957.
- Knapp, G. F.: *Grundherrschaft und Rittergut*. Duncker & Humblot, Leipzig. 1897.
- Köves Erzsébet: *Kelet és Nyugat: Orosz eszmék I. Miklós korában*. Magvető. 1982.
- Kraus, K.: *Die Fackel*. Wien. Az 1899 és 1908 közötti kötetek.

- Krones, F. von: *Moritz von Kaiserfeld. Sein Leben und Wirken als Beitrag zur Staatsgeschichte Österreichs in den Jahren 1848 bis 1884*. Duncker & Humblot, Leipzig. 1888.
- Kutzbach, K. A. (szerk.): *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*. Düsseldorf-Emsdetten: 1973/74.
- Kürnberger, F.: *Der Amerika-Müde. Amerikanisches Kulturbild*. Meidinger Sohn & C<sup>ie</sup>, Frankfurt/M. 1855.
- Lamprecht, K.: *Deutsche Geschichte*. II. Teil. Berlin. 1892.
- Lengyel József: *Visegráder Strasse*. Dietz-Corvina, Berlin-Budapest. 1959.
- Luckhardt, C. G. (szerk.): *Wittgenstein. Sources and Perspectives*. Cornell Univ. Press, Ithaca, New York. 1979.
- Lukács, G.: *Die Theorie des Romans*. Paul Cassier, Berlin. 1920.
- Lukács, G.: *Taktik und Ethik: Politische Aufsätze I*. Sammlung Luchterhand 39, Darmstadt. 1975.
- Lukács, G.: *Ifjúkori művek (1902-1918)*. Magvető. 1977.
- Lukács György: *Levelezés, 1902-1917*. szerk.: Karádi Éva és Fekete Éva. Magvető Kiadó. 1981.
- Lukács, G.: *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. szerk.: J. C. Nyíri. (Nyíri Kristóf) Akadémiai Kiadó. 1985.
- Lukács, G.: Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* c. művének recenziója, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XXXVIII/3 (1914).
- Lukács József: *Eszmék és választások*. Kossuth Könyvkiadó. 1983.
- Macartney, C. A.: *The Habsburg Empire 1790-1918*. Weidenfeld and Nicolson, London. 1968.
- Machovec, M.: Thomas G. Masaryk. Styria Graz. 1969.
- Malcolm, N.: *Ludwig Wittgenstein. A Memoir. With a Biographical Sketch by G. H. von Wright*. Oxford University Press, London. 1958.
- Malowist, M.: „The Economic and Social Development of the Baltic Countries from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries”. *Economic History Review* XII/2 (1959).
- Malowist, M.: „The Problem of the Inequality of Economic Development in Europe in the Later Middle Ages”. *Economic History Review* XIX/1. (1966).
- Mann, G.: *Friedrich von Gentz. Geschichte eines europäischen Staatsmannes*. Europa Verlag, Zürich. 1947.
- Mann, Th.: „Russische Anthologie”. *Rede und Antwort: Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze* c. kötetében, S. Fischer, Berlin. 1925.
- Mann, Th.: *Betrachtungen eines Unpolitischen*. S. Fischer, Berlin. 1918.
- Mannheim, K.: „Das konservative Denken”. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57 (1927).
- März, E.: *Österreichische Industrie- und Bankpolitik in der Zeit Franz Josefs I*. Europa Verlag, Wien. 1968.

Márkus György: „Die Seele und das Leben: Der junge Lukács und das Problem der »Kultur«.” Ágnes Heller et al, *Die Seele und das Leben: Studien zum frühen Lukács*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977.

Masaryk, Th. G.: *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Carl Konegen, Wien. 1881.

Masaryk, Th. G.: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*. Diederichs, Jena. 1913.

Massis, H.: *Le Défense de l'Occident*. Paris. 1927.

McGrath, W. J.: *Wagnerianism in Austria. The Regeneration of Culture through the Spirit of Music* (1965). University Microfilms, Ann Arbor, Michigan. 1967.

McGrath, W. J.: *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. Yale Univ. Press, New Haven. 1974.

McGuinness, B. F.: „Philosophy of Science in the Tractatus”. A. G. Granger által szerkesztett *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science* c. kötetben. Paris. 1971.

Meier-Graefe, J.: *Dostojewski der Dichter*. Berlin. 1926.

Meinecke, Fr.: *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. R. Oldenbourg, München-Berlin. 1908.

Menger, C.: *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*. Wien. 1883.

Menger, C.: „Beiträge zur Währungsfrage in Österreich-Ungarn” (1892), a *The Collected Works of Carl Menger* IV. kötetében. London. 1936.

Metternich, K.: *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*. Sajtó alá rendezte R. Metternich. 8. köt., Wien. 1880-84.

Míka, A.: „Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen der revolutionären Hussitenbewegung in den ländlichen Gebieten Böhmens”. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* VII. (1959).

Minssen, H. Fr.: *Die französische Kritik und Dostojewski*. Hamburg. 1933.

Mohler, A.: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart. 1950.

Mosse, G. L.: *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a „Third Force” in Pre-Nazi Germany*. London. 1971.

Muchnic, H.: *Dostoevsky's English Reputation*. Northampton. 1939.

Murry, J. M.: *Fyodor Dostoevsky*. London. 1916.

Musil, R.: „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste”. 1922. Robert Musil: *Gesammelte Werke*. (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt. 1978.) 8. kötetében.

Musil, R.: „Der deutsche Mensch als Symptom” (1923). Robert Musil: *Gesammelte Werke* (Reinbek bei Hamburg, 1978) 8. kötetében.

Musil, R.: *Der Mann ohne Eigenschaften*. I. könyv. Rowohlt. 1931.

Musil, R.: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden. Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, II. köt., sajtó alá rendezte A. Frisé. Rowohlt, Hamburg. 1955.

Müller, K.: *Kirchengeschichte*. I-II. köt. Freiburg. 1892, ill. Tübingen. 1902.

- Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok*. Gondolat. 1980.
- Nyíri Kristóf [J. C. Nyíri]: „From Eötvös to Musil: Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary”. A szerző által szerkesztett *Austrian Philosophy. Studies and Texts* c. kötetben. Philosophia Verlag, München. 1981.
- Pach Zsigmond Pál: *Das Entwicklungsniveau der feudalen Agrarverhältnisse in Ungarn in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts*. Akadémiai Kiadó. 1960.
- Pach Zsigmond Pál: *Die ungarische Agrarentwicklung im 16-17. Jahrhundert: Abbiegung vom westeuropäischen Entwicklungsgang*. Akadémiai Kiadó. 1964.
- Palacký, F.: *Geschichte von Böhmen. Grösstenteils nach Urkunden und Handschriften*. Kötetei 1836-tól jelentek meg Prágában, 1848 után ugyanott csehül folytatódtak: *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě*.
- Palacký, F.: *Österreichs Staatsidee*. Prag. 1866.
- Palacký, F.: *Gedenkblätter etc. aus den letzten 50 Jahren*. Prag. 1874.
- Pascal, F.: „Wittgenstein. A Personal Memoir”. *Encounter*, 1973. aug.
- Pascal, R.: „Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck”. Az E. Vermeil által szerkesztett *The Third Reich* c. kötetben. London. 1955.
- Pekař, J.: *Der Sinn der tschechischen Geschichte*. Rudolf M. Rohrer, Brünn. 1937.
- Plaschka, R. G.: *Von Palacký bis Pekař. Geschichtswissenschaft und Nationalbewusstsein bei den Tschechen*. Hermann Böhlau Nachf., Graz. 1955.
- Politzer, H.: *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier*. Fritz Molden, Wien. 1972.
- Postan, M. M.: *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy*. Cambridge. 1973.
- Rachfahl, F.: „Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte”. *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*. 1909.
- Redlich, J.: *Das österreichische Staats- und Reichsproblem*. Leipzig. 1920-26.
- Renan, E.: *Histoire du Peuple d'Israël*. 7. kiad., Paris. 1887.
- Roazen, P.: *Freud. Political and Social Thought*. Alfred A. Knopf, New York. 1968.
- Roth, J.: „Grillparzer. Ein Porträt” (1937). Roth: *Werke*, 4. köt. Kiepenhauer & Witsch, é. n.
- Rothbard, M. N.: „New Light on the Prehistory of the Austrian School”, az E. G. Dolan által szerkesztett *The Foundations of Modern Austrian Economics* c. kötetben, Kansas City. 1976.
- Sauer, W.: *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Würzburg - Amsterdam. 1982.
- Sauer, W.: „Von der »Kritik« zur »Positivität«: Die Geisteswissenschaften in Österreich zwischen Josephinischer Aufklärung und Franziszeischer Restauration”. A H. Schnedl-Bubeniček által szerkesztett *Vormärz: Wendepunkt und Herausforderung* c. kötetben. Geyer-Edition, Wien-Salzburg. 1983.
- Scheler, M.: *Über östliches und westliches Christentum* (1915). In Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Bern. 1963.
- Schlegel, Fr.: *Über Neuere Geschichte* (1810/1811). Az E. Behler által sajtó alá rendezett *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* VII. kötetében. München. 1966.

- Schlegel, Fr.: „Die Signatur des Zeitalters” (1820-23). Az E. Behler által sajtó alá rendezett *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* VII. kötetében. München. 1966.
- Schmidt, R.: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. (2. kiad.) Leipzig. 1924.
- Schoeps, H. J.: *Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus in 19. Jahrhundert*. (2. kiad.) Leiden, 1955.
- Scholem, G.: Tanulmány a Nahum Goldmann és mások által írt *Deutsche und Juden* c. kötetben. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1967.
- Schorske, C. E.: *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. Alfred A. Knopf, New York. 1980.
- Schumpeter, J. A.: *History of Economic Analysis*. Oxford Univ. Press, New York. 1954.
- Seitter, W.: *Franz Grillparzers Philosophie*. München. 1968.
- Shearmur, J.: „The Austrian Connection. Hayek’s Liberalism and the Thought of Carl Menger”. Megjelenés alatt a B. Smith által szerkesztett *Austrian Philosophy and Social Thought* c. kötetben.
- Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes, I.-II.* C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München. 1918-1922.
- Srbik, H.: *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch*. Bruckmann, München. 1925.
- Stern, F.: *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Univ. of California Press, Berkeley. 1961.
- Stern, J. P.: „Das Wien Grillparzers”. *Wort in der Zeit* 9/6 (1963).
- Stourzh, G.: „Die politischen Ideen Josef von Eötvös’ und das österreichische Staatsproblem”, *Der Donauraum* 11 (1966).
- Sweet, P. R.: *Friedrich von Gentz: Defender of the Old Order*. The Univ. of Wisconsin Press, Madison. 1941.
- Széchenyi István: *Hitel* (1830). Gróf Széchenyi István *Összes Munkái*, 2. köt. Szerk. és bevezetéssel ellátta ifj. Iványi-Grünwald Béla. Budapest. 1930.
- Széchenyi István: *A’ Kelet Népe. 1841.* Gróf Széchenyi István *Összes Munkái*, 5. köt. Szerk. és bevezetéssel ellátta Ferenczi Zoltán. Budapest. 1925.
- Széchenyi István: *Naplói.* Gróf Széchenyi István *Összes Munkái* 10-15. köt. Szerk. és bevezetéssel ellátta Vizsota Gyula. Budapest. 1925-1939.
- Szekfű Gyula: *A magyar bortermelő lelki alkata: Történelmi tanulmány*. Budapest. 1922.
- Szekfű Gyula: *A magyar állam életrajza*. Budapest. 1923.
- Szücs Jenő: *Vázlat Európa három történelmi régiójáról*. Magvető. 1983.
- Tautscher, A.: *Wirtschaftsgeschichte Österreichs auf der Grundlage abendländischer Kulturgeschichte*. Duncker & Humblot, Berlin. 1974.
- Tawney, R. H.: *Religion and the Rise of Capitalism*. John Murray, London. 1926.
- Taylor, A. J. P.: *The Course of German History*. Hamish Hamilton, London. 1945.
- Taylor, A. J. P.: *The Habsburg Monarchy 1809-1918*. Hamish Hamilton, London. 1948.
- Till, R.: *Hofbauer und sein Kreis*. Herold, Wien. 1951.

- Tönnies, F.: *Közösség és társadalom*. Gondolat, 1983.
- Tranøy, K. E.: „Wittgenstein in Cambridge 1949-51. Some Personal Recollections.” Az *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright* c. kötetben.
- Tremel, F.: *Wirtschafts- und Sozialgeschichte Österreichs*. Franz Deuticke, Wien. 1969.
- Trevor-Roper, H. R.: „Religion, the Reformation, and Social Change”. A *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, and other Essays* c. kötetben. Harper, New York. 1969.
- Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). 3. kiad., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1923.
- Uhlirz, K. és M.: *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns*. I. köt. Második, Mathilde Uhlirz által átdolgozott kiadás. Hermann Böhlau Nachf., Graz. 1963.
- Wagner, R.: *Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden*. Sajtó alá rendezte W. Golther. Deutsches Verlagshaus Bong & Co., Berlin, é. n.
- Waibl, E.: *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud*. Löcker Verlag, Wien. 1980.
- Wallerstein, I.: *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, New York. 1974.
- Wallerstein, I.: *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. Academic Press, New York. 1980.
- Weber, M.: „Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus”. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX-XXI (1903-1904).
- Weininger, O.: *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*. 25., változatlan kiad., Braumüller, Wien. 1923.
- Wiskemann, E.: *Czechs and Germans: A Study of the Struggle in the Historic Provinces of Bohemia and Moravia*. Oxford University Press, London. 1938.
- Wittgenstein, K.: *Zeitungsartikel und Vorträge*. Wien. 1913.
- Wittgenstein, L.: *Logisch-Philosophische Abhandlung* (1922). Ludwig Wittgenstein: *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1960.
- Wittgenstein, L.: *Wörterbuch für Volksschulen* (1926). Új kiadását sajtó alá rendezte A. Hübner, W. és E. Leinfellner. Holder-Pichler-Tempsky, Wien. 1977.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. Sajtó alá rendezte G. E. M. Anscombe és R. Rhees (1953). Ludwig Wittgenstein: *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1960.
- Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Sajtó alá rendezte G. H. von Wright, R. Rhees és G. E. M. Anscombe (1956). Második, jav. és bővített kiad.: Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 6. köt., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.
- Wittgenstein, L.: *The Blue and Brown Books*. Basil Blackwell, Oxford. 1958.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Bemerkungen*. Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 2. köt. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1964.
- Wittgenstein, L.: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Sajtó alá rendezte B. F. McGuinness. Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 3. köt., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1967.

- Wittgenstein, L.: *Zettel*. Sajtó alá rendezte G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright (1967). Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 5. köt. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.
- Wittgenstein, L.: „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”, *Synthese* 17 (1967).
- Wittgenstein, L.: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Sajtó alá rendezte C. Barrett. Univ. of California Press, Berkeley. 1967.
- Wittgenstein, L.: *Briefe an Ludwig von Ficker*. Sajtó alá rendezte G. H. von Wright. Ottó Müller Verlag, Salzburg. 1969.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Grammatik*. Sajtó alá rendezte R. Rhees. Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 4. köt. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969.
- Wittgenstein, L.: *Über Gewissheit / On Certainty*. Sajtó alá rendezte G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright. Basil Blackwell, Oxford. 1969.
- Wittgenstein, L.: *Eine Philosophische Betrachtung*. Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 5. köt., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.
- Wittgenstein, L.: *Letters to Russell, Keynes and Moore*. B. F. McGuinness közreműködésével sajtó alá rendezte G. H. von Wright. Basil Blackwell, Oxford. 1974.
- Wittgenstein, L.: *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik*. Sajtó alá rendezte C. Diamond (1976). Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 7. köt., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978.
- Wittgenstein, L.: *Vermischte Bemerkungen*. Sajtó alá rendezte G. H. von Wright. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977.
- Wittgenstein, L.: *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935*. Sajtó alá rendezte Alice Ambrose. Basil Blackwell, Oxford. 1979.
- Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*. I-II. köt. Sajtó alá rendezte G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright. Basil Blackwell, Oxford. 1980.
- Wright, G. H. von: „Wittgenstein in Relation to His Times”. Az E. Leinfellner és mások által szerkesztett *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought* c. kötetben, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien. 1978.
- Wright, G. H. von: *Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford. 1982.
- Zacek, Joseph E.: „Nationalism in Czechoslovakia”. A P. F. Sugar és I. J. Lederer által szerkesztett *Nationalism in Eastern Europe* c. kötetben, University of Washington Press, Seattle. 1969.
- Zweig, S.: *Drei Meister. Balzac, Dickens, Dostojewski* (1919). Insel Verlag, Leipzig. 1929.



## Jegyzetek

- <sup>1</sup> *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History.* University of California Press, Berkeley. 1972.
- <sup>2</sup> *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture.* Alfred A. Knopf, New York. 1980.
- <sup>3</sup> Von Grillparzer zu Kafka. Sechs Essays. Globus Verlag, Wien. 1962.
- <sup>4</sup> *A Study in Austrian Intellectual History. Front Late Baroque to Romanticism.* Thames and Hudson, London. 1960. XV. skk.
- <sup>5</sup> Johann Christoph Allmayer-Beck: *Der Konservativismus in Österreich.* Isar Verlag, München. 1959. 12. o. A változtatástól vonakodó osztrák személyiség példaként Allmayer-Beck Grillparzer hősét, Rudolf császárt említi, aki a *Bruderzwist* II. felvonásában így szól: „Zudem gibt's Lagen, wo ein Schritt voraus / Und einer rückwärts gleicherweis verderblich. / Da hält man sich denn ruhig und erwartet, / Bis frei der Weg, den Gott dem Rechten ebnet.” Az osztrák mibenlét másik nagy ismerője, Robert Musil, ezt a beállítottságot persze már korántsem tartotta könnyen képviselhetőnek. A tulajdonságok nélküli ember „sajátos helyzetnek” (merkwürdige Lage) találja, „wenn es weder vorwärts noch zurück geht und der gegenwärtige Augenblick auch als unerträglich empfunden wird”. (*Der Mann ohne Eigenschaften*, I. könyv, 66. fejezet.)
- <sup>6</sup> Az Elbán túli német társadalom merőben keleties, az egyéni autonómia tapasztalatának teret nem adó voltára, és kivált a lutherizmus tekintélyelvűséget s pusztán *misztikus* szabadságot hirdető jellegére nézve egészen kitűnő esszéisztikus összefoglalást ad Franz Borkenau. („Deutschland zwischen Ost und West”, *Wort und Wahrheit* 1949/1.) Luther ész-, civilizáció- és nyugat-ellenességére s úgymond a német gondolkodás szélsőségeiben mozgó, a középutat nem találó természetére hangsúlyosan utal A. J. P. Taylor *The Course of German History* c. könyvének (Hamish Hamilton, London. 1945) bevezető fejtegetéseiben. Ha a kanti filozófia osztrák földön végső soron hatástalan maradt, ezt a jelenséget a maga teljességében aligha lehet a jozefinista közjátékot követő ferenci reakció kultúrpolitikai elnyomásával magyarázni, ahogyan erre pl. W. Sauer hajlik, *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie* c. monográfiájában (Würzburg-Amsterdam. 1982). Inkább arra kell gondolnunk, hogy az a szükségképpen igen elvont forma, melyben Kant az észak-német ideológiai örökségtől megszabadulni igyekezett, az ésszerűség és egyéni szabadság konkrét-intézményes kereteivel valamennyire mégiscsak rendelkező osztrák polgár számára nem jelenthette a gondolkodás magától értetődő irányát. (Utóbbi megfontolás felé látszik közeledni Sauer is, „Von der »Kritik« zur »Positivität«: Die Geisteswissenschaften in Österreich zwischen Josephinischer Aufklärung und Franziszeischer Restauration” c. 1983-ban megjelent tanulmányában [a Hanna Schnedl-Bubeniček által szerkesztett „Vormärz-Wendepunkt und Herausforderung” c. kötetben, Geyer-Edition, Wien-Salzburg.]. Egyébként már Friedrich Heer „régí osztrák örökség”-nek mondta, „Humanitas Austriaca” c. írásában, az „absztrakt”-tal szembeni ellenségességet, ezen örökség eredetét a 16. századi Ausztria roppant kényes politikai viszonyaiban jelölve meg [az O. Schulmeister által összeállított *Spectrum Austriae* c. kötetben, Herder, Wien. 1957. 478. sk.].) S az elvont teoretizálás szintjén is az osztrák filozófiai gondolkodás roppant föltűnő és jellegzetes vonásaként emelhetjük ki, hogy abban az *appercepció eredeti-szintetikus egysége* eszméjének nincsen helye. Husserlnak tíz évet kellett Németországban töltenie ahhoz, hogy a tiszta én fogalmával megbarátkozzon.
- <sup>7</sup> Hofbauer működését a következő munkák alapján ismertetem: Adolf Innerkofler: *Ein österreichischer Reformator. Lebensbild des heiligen P. Klemens Maria Hofbauer, des vorzüglichsten Verbreiters der Redemptoristenkongregation* (Friedrich Pustet, Regensburg. 1910); Joh. Hofer: *Der heilige Clemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild* (Freiburg. 1923); Gillemot Katalin: *Gróf Széchényi Ferenc és bécsi köre* (Budapest. 1933); Rudolf Till: *Hofbauer und sein Kreis* (Herold, Wien. 1951).
- <sup>8</sup> Fischer: id. mű, 22. o.

- <sup>9</sup> A *Vom Zeitgeist* eredeti kézirata az Országos Levéltárban található (P 623. I. köt. 12. sz. 7.). Rövid ismertetését adja pl. Halász Gábor *A fiatal Széchenyi* c. esszéjének (1934) első részében.
- <sup>10</sup> Friedrich Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. R. Oldenbourg, München-Berlin. 1908. 79. o.
- <sup>11</sup> Friedrich Schlegel: *Über die neuere Geschichte* (1810/1811). Az E. Behler által sajtó alá rendezett *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* VII. kötetében. München. 1966. 275. skk.
- <sup>12</sup> „Signatur des Zeitalters” (I. rész: 1820), az imént idézett kötetben. 492. skk.
- <sup>13</sup> Uo., 494-495. o.
- <sup>14</sup> Uo., 502-503. o.
- <sup>15</sup> *Briefwechsel zwischen Friedrich Gentz und Adam Heinrich Müller, 1800-1829*. J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart. 1857. 245. o. Gentzet mérsékelt konzervatívként állítja be Golo Mann (*Friedrich von Gentz. Geschichte eines europäischen Staatsmannes*. Europa Verlag, Zürich. 1947). Müller nézeteihez való későbbi közeledését emeli ki viszont Paul R. Sweet: *Friedrich von Gentz. Defender of the Old Order* (The University of Wisconsin Press, Madison. 1941) Kiegyensúlyozottan nyilatkozik a Müller-Gentz viszonyról Friedrich Carl Wittichen. „Gentz mindig is racionalista maradt - írja -, vonzalma a katolicizmus iránt inkább politikai, mintsem vallási természetű volt; s így hívó barátja minden térítési kísérletének ellenállt. Politikai vonatkozásban pedig mindig világosan gondolkodó realista s a gyakorlat józan embere maradt, aki az adottból kiindulva a lehetségeset tartotta szem előtt, míg Adam Müller, aki bizonyos realiztikus érzék ellenére is inkább spekulatív hajlamú volt, valamiféle egységre törekedve a romantikus katolicizmusban kereste és találta meg világnézetének szilárd pontját.” (*Briefe von und an Friedrich von Gentz*. Sajtó alá rendezte F. C. Wittichen. 2. köt. R. Oldenbourg, München-Berlin. 1910. 359. o.) Adam Müllerén kívül Gentz egyébként a Hofbauer-kör egy másik tagjával, Joseph Anton von Pilattal - a császár és Metternich kegyeltjével, aki 1811-től az *Österreichischer Beobachter*t, az egyetlen bécsi politikai napilapot szerkesztette - is bensőséges viszonyban volt. A Pilat-családnál Gentz gyakran összetalálkozott Hofbauerrel, aki, mint Müller is, sikertelenül igyekezett őt a hithez - jelesül a katolicizmushoz - visszavezetni. „Gentz sohasem fog megtérni - jegyezte meg végül Hofbauer -, mert már nem tud imádkozni.” Pedig Gentz olykor vágyódott a hitre. Mint Pilatnak írja, fél éjszakákat tudott sírni Pál apostol szavain: „Az Istennek tetsző szomorúság... üdvös töredelmet eredményez, s ezt senki sem bánja meg; a világ szomorúsága ellenben a halálba visz.” (Vö. *Briefe von Friedrich von Gentz an Pilat. Ein Beitrag zur Geschichte Deutschlands im XIX. Jahrhundert*. Sajtó alá rendezte Karl Mendelssohn-Bartholdy. 1. köt. Vogel, Leipzig. 1868. 428. o.)
- <sup>16</sup> *Betrachtungen über die französische Revolution*. Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet, mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen, und einem kritischen Verzeichniss der in England über diese Revolution erschienenen Schriften, von Friedrich Gentz. Erster Teil, Neue Auflage. Hohenzollern, bei Johann Baptist Wallishausser. 1794. 3. o. (A fordítás első kiadása 1793-ban jelent meg Berlinben, vö. Frieda Braune: *Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*. Heidelberg, 1917. 22. o. Braune átfogóan ismerteti Gentz valamennyi Burke-fordításának történetét, s taglalja a Burke-Gentz-viszonyt.)
- <sup>17</sup> Uo., 12. skk.
- <sup>18</sup> Uo., 42. o.
- <sup>19</sup> Jelen munka Metternich eszméletörténeti helyének csupán a legvázlatosabb jelzésére törekedhetett. Metternich nézeteinek mindmáig legteljesebb taglalását Heinrich Srbik *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch* c. műve (Bruckmann, München. 1925) adja.
- <sup>20</sup> Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez*. Budapest. 1892. 293. o.
- <sup>21</sup> Vö. *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*. Wien. 1880-84. 4. köt. 229. o.
- <sup>22</sup> Uo., 7. köt. 634. o.

- <sup>23</sup> Uo.
- <sup>24</sup> Uo., 636-637. o.
- <sup>25</sup> F. A. Hayek: „Individualism: True and False” (1945). *Individualism and Economic Order* c. kötetében (1. kiad.: 1949). Routledge Kegan Paul, London. 1976. 1. skk.
- <sup>26</sup> F. A. Hayek: *The Constitution of Liberty* (1. kiad.: 1960). Routledge & Kegan Paul, London. 1976. 516-517. o.
- <sup>27</sup> Iványi-Grünwald Béla: „Történeti bevezetés”. A *Hitel* általa szerkesztett kiadásában, Budapest. 1930. 141. o.
- <sup>28</sup> Így George Barany *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism* c. kiváló könyvében (Princeton University Press, Princeton, N. J. 1968).
- <sup>29</sup> Széchenyi: *A' Kelet Népe*. 1841. Gróf Széchenyi István *Összes Munkái*. 5. köt. Szerk. és bevezetéssel ellátta Ferenczi Zoltán. Budapest. 1925. 392. o.
- <sup>30</sup> *Hitel*, jelzett kiad., 335. o.: „Ha pedig annak magyarázatjába ereszkedünk mi az ész? - soha tíz ember közt három annak értelmében meg nem egyez; »Mennyi esze van Unak, mivel annyi pénzt tudott szerezni« - »Csudálatos ész ezen H, tíz ezer verset tud könyv nélkül« - »Már hogy Onak van esze, arrul nem kételkedhetni, milly jó rendben van háza 's felesége 's gyermekei milly szépek, be kellemesen él« - »Ez ám az ész, huszonnégy nyelvet tud« 's a' t. - Csak ezek után is valljon mi az ész? Mert a' kikerül szólánk, azok lelki tehetségi éppen nem egyenlők, sőt inkább igen különbözők; mert a' jó memoristának tán nem lesz felesleg pénze; a' dús pedig egy verset se tud könyv nélkül; a' boldog férj egy két nyelvet tán jócskán, egyen kettőn pedig darabolva szól; a' lingvistának ellenben nincs, aki szeresse 's ki élete útját virágokkal hintesse.” Vagyis az ésszerűség mércéjéül nem valamiféle elvont-általános lelki képesség, hanem a sajátlagos helyzetek-szerepek egyedi logikája szolgál; ésszerű az, ami a *körülményekhez szabott*.
- <sup>31</sup> Uo., 388. o.
- <sup>32</sup> 1820. dec. 8-i naplóbejegyzés. Lásd Naplói. 2. köt. (*Összes Munkái* 11. köt.), Budapest. 1926. 92. o.
- <sup>33</sup> Uo., 363. o.
- <sup>34</sup> Uo., 385. o., 1823 júliusából.
- <sup>35</sup> *Hitel*, id. kiad. 348. o.
- <sup>36</sup> Uo., 417. o.
- <sup>37</sup> Uo., 287. o.
- <sup>38</sup> Az irodalomban gyakran idézik az 1819. nov. 5-i naplóföljegyzést, melyben Széchenyi az apai ház ájtatos légkörétől distanciálja magát. A teljesebb képhez azonban nyilván hozzátartozik a néhány hónappal korábbi, április 19-i nevezetes följegyzés is, mely erős katolikus élményt tükröz („Vallásom legalább egyszer egy évben gyónást parancsol és szent áldozást. Ezt többé elmulasztani sosem fogom, és mostantól fogva mindent pontosan, de kételyek nélkül és nem túlajtva fogok betartani. ... Vallásomban a teljes és tökéletes alázat érzését magasztosnak tartom...”), vagy a föltehetőleg úgyszintén 1819-ben íródott „filozófiai elmélkedések” („Minden olyan metafizikai vizsgálódás, amely nem abból az alapelvből indul ki, hogy a természetfeletti emberi értelemmel nem ismerhetjük meg, az emberi hiúság és büszkeség terméke” - *Naplói* 1. köt. [Budapest: 1925], 854. o.), vagy akár az 1820. szeptember 13-i naplóbejegyzésben szereplő Pál-idézet is („a test kívánsága a halálba vezet, a lélek vágyódása ellenben élet és béke”).
- <sup>39</sup> *Briefe von und an Friedrich von Gentz*. III/2. köt., München-Berlin. 1913. 229. o.
- <sup>40</sup> *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*. 8. köt. 164. o.
- <sup>41</sup> Franz Grillparzer: *Werke*. Bécs város megbízásából sajtó alá rendezte August Sauer. II. sorozat, XI. köt., 210. o.

- <sup>42</sup> München. 1968. 45. o. - Seitter itt utal *Nestroy* hasonló formulájára is - „Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser ausschaut, als er wirklich ist” - mely formula *Ludwig Wittgenstein* olvasói számára viszont éppenséggel a *Philosophische Untersuchungen* mottójaként ismert.
- <sup>43</sup> *Werke*, id. kiad., II. sorozat, XI. köt., 68. o.
- <sup>44</sup> Uo. 120. o.
- <sup>45</sup> Vö. Heinz Politzer: *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier*. Fritz Molden, Wien. 1972. 326. o.
- <sup>46</sup> *Werke*, jelzett kiad., II. sorozat, VII. köt. 34-35. o.
- <sup>47</sup> Uo., VIII. köt. 280. o.
- <sup>48</sup> Vö. J. P. Stern: „Das Wien Grillparzers”. *Wort in der Zeit* 9/6 (1963), 49. o.
- <sup>49</sup> „Az osztrák nyelvjárás olyan szavai, amelyek a régi nyelvbeni előfordulásuk által ösnémetnek bizonyulnak” (*Werke* jelzett kiad., II. sorozat, X. köt., 274. o.) jellegzetes cím. „a sokszor ostorozott osztrák *halt* (kb.: nos, hát, persze, bizony...) ugyanebben a jelentésben a középelnémetben” (uo. 277. o.) jellegzetes utalás följegyzéseiben.
- <sup>50</sup> Gerhart Baumann: *Franz Grillparzer. Sein Werk und das österreichische Wesen*. Herder, Freiburg. 1954. 32. o.
- <sup>51</sup> Vö. Politzer: Id. mű, 268. o.
- <sup>52</sup> Lásd F. von Krones: *Moritz von Kaiserfeld. Sein Leben und Wirken als Beitrag zur Staatsgeschichte Österreichs in den Jahren 1848 bis 1884*. Duncker & Humblot, Leipzig. 1888.
- <sup>53</sup> A Dessewffy-fivérek eszméire vonatkozóan gazdag - a szerző negatív beállítást egyébként korántsem alátámasztó - anyagot hoz Dénes Iván Zoltán, „A »fontolva haladás« illúziókeltő érvei és elvei”. *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/2.
- <sup>54</sup> Eötvös József nézeteit részletesen elemeztem *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok* c. könyvem (Gondolat, Budapest. 1980) „Forradalom után: Kemény, Eötvös és Madách” c. fejezetében. Eötvös konzervatív filozófiaellenességét hangsúlyozottan tárgyaltam „From Eötvös to Musil: Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary” c. tanulmányomban, mely az általam szerkesztett *Austrian Philosophy. Studies and Texts* c. kötet (Philosophia Verlag, München. 1981) bevezető írását képezi. Eötvös liberalizmusának sajátosan konzervatív jellegét törekedtem megvilágítani „Intellectual Foundations of Austrian Liberalism” c. dolgozatomban (a W. Grassl és B. Smith által szerkesztett *Austrian Economics; Historical and Philosophical Background* c. kötetben, Croom Helm, Beckenham. 1986). Utóbbi dolgozatomban ismertettem azokat az elemzéseket is, amelyeket Josef Redlich (*Das österreichische Staats- und Reichsproblem*. Leipzig. 1920-26), Robert A. Kann (*The Multinational Empire. Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy 1848-1918*. Columbia University Press, New York. 1950), G. Stourzh („Die politischen Ideen Josef von Eötvös’ und das österreichische Staatsproblem”. *Der Donauraum* 11 [1966]) és Paul Bödy (*Joseph Eötvös and the Modernization of Hungary, 1840-1870. A Study of Ideas of Individuality and Social Pluralism in Modern Politics - Transactions of the American Philosophical Society*, új sorozat 62/2, 1972) nyújtott Eötvös gondolatvilágának különböző aspektusairól.
- <sup>55</sup> Halász Gábor: „Magyar századvég” (1937), *Válogatott írásaiban* (Magvető, Budapest. 1977), 358-359. o.
- <sup>56</sup> Asbóth János: „Korunk uralkodó eszméi”. *Értekezések a társadalmi tudományok köréből* XI/11 (1896), 24. o.
- <sup>57</sup> Hogy a filozófiai individualizmussal szemben képviselt kiegyensúlyozott álláspont - az osztrák nemzetgazdaságtani iskolának ez a föltűnő vívmánya - éppen az ausztriai polgári fejlődés retardáltságával hozható összefüggésbe, erre Emil Kauder is rámutat „Intellectual and Political

Roots of the Older Austrian School” c. tanulmányában. „Az osztrák gazdaságtani rendszereket - írja - az európai Nyugaton nem lehetett volna megírni. A középkor óta minden rendű angol és francia az egyén jogaiért küzdött. Ausztriának csak két forradalma volt, s ezek sikertelenek maradtak: a 18. században II. József reformjai, 1848-ban pedig a császári hatalom elleni forradalmak Bécsben és Magyarországon. Mindkét esetben az individuum ügye vereséget szenvedett.” (*Zeitschrift für Nationalökonomie* 17/4 [1957], 425. o.)

<sup>58</sup> *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Oekonomie insbesondere*. Wien. 1883. 201-202. o. - S jöllehet az *Untersuchungen* nevezetes VIII. függelékében Menger a munka főrészéhez képest erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a „szervesen” keletkezett intézmények sem mentesülhetnek a mérlegeléstől és kritikától, álláspontja továbbra is tradicionalista. Jellemző, hogy Menger nem valaminő az „ész” általi mérlegelésről beszél, hanem olyasféle „tudományos” és „gyakorlati” vizsgálatról, mint amilyent „gazdák, mérnökök és orvosok” végeznek, azaz olyan emberek, akik tudják, hogy a természetet nem irányíthatják kényük-kedvük szerint, s akiknek vizsgálati módszerei hosszan tartó, részben spontán, történelmi fejlődés során alakulnak ki.

<sup>59</sup> „Freud - írja Paul Roazen - a liberalizmus egyfajta önvizsgálatát jelenti. ... Az emberi érzéseket megértendő, Freud túlhaladta a liberalizmust, és olyan gondolkodókkal került egy táborba, akiket általában a liberalizmustól idegen hagyományokkal kötünk össze. Burke-höz hasonlóan fölismerete a destruktív ösztönök erejét, és látta, hogy a társadalmi kényszerek pszichológiailag szükségesek lehetnek.” (Freud: *Political and Social Thought*. Alfred A. Knopf, New York. 1968. 248-249. o.) Freud antropológiai pesszimizmusát a hobbes-i tradícióval hozza kapcsolatba Elmar Waibl: *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud* (Löcker Verlag, Wien. 1980), lásd különösen 39. skk.

<sup>60</sup> Freud vonatkozó elképzeléseinek kialakulásával s elméletének ismeretfilozófiai jelentőségével részletesen foglalkoztam az 54-es jegyzetben hivatkozott könyvemben, lásd „A liberális antropológia alkonya: Sigmund Freud” c. fejezetet.

<sup>61</sup> „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste”, a Robert Musil. *Gesammelte Werke* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1978) 8. kötetében, 1087. o.

<sup>62</sup> „Der deutsche Mensch als Symptom” (1923), uo. 1378. o.

<sup>63</sup> I. könyv, 5. fejezet.

<sup>64</sup> Lásd Robert Musil: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Rowohlt, Hamburg. 1955. 219. o.

<sup>65</sup> Szekfű Gyula: *A magyar bortermelő lelki alkata. Történelmi tanulmány*. Budapest. 1922. 14. o.

<sup>66</sup> Uo., 10. o.

<sup>67</sup> Uo., 17. o.

<sup>68</sup> Uo., 18. o.

<sup>69</sup> Uo., 19-20. o.

<sup>70</sup> Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Sajtó alá rendezte G. H. von Wright. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977. 14. o.

<sup>71</sup> Hayek „Remembering My Cousin, Ludwig Wittgenstein” c. írásában (*Encounter*, 1977. aug.) számol be kettejük találkozásairól. Filozófiáról vagy politikáról soha sem esett közöttük szó - „we knew that we disagreed politically”, jegyzi meg Hayek -, kivéve utolsó, véletlen találkozásukat. Ez a Baseltől Boulogne-ba tartó vonaton történt - mindketten Bécsből tértek vissza Angliába -, 1948-ban: abban az évben midőn Wittgenstein a tekintélyről, az iskoláról, s a tudomány és nevelés által egybeforrasztott közösségről mint az emberi *bizonyosság* és egyáltalán *ítélőképesség* szükséges előfeltételéről készített följegyzéseket, Hayek *Individualism and Economic Order* c. kötete pedig, melyben a közös szabályok, konvenciók és tradíciók eszméje oly hangsúllyal szerepel, éppen megjelenés előtt állt. - A vonaton Wittgenstein, mint Hayek elbeszéli, először kerülni látszott a társalgást, detektívregényébe temetkezett; később azonban eleven csevegésbe kezdett, „az oroszokról Bécsben

nyert benyomásain kezdve, mely tapasztalat láthatólag mélységesen megrendítette, és lerombolta bizonyos sokáig dédelgetett illúzióit”. Idővel azután általánosabb filozófiai kérdésekre terelődött a szó, és Wittgenstein javasolta, hogy a hajón föltétlenül folytassák majd a beszélgetést. Ám Hayek ott már sehol sem találta. „Hogy megbánta-e a belefeledkező eszmecserét” - írja Hayek -, „avagy rájött, hogy mégiscsak közönséges nyárspolgár vagyok, nem tudom. De soha nem láttam többé.”

<sup>72</sup> A Menger-Hayek kapcsolatot behatóan elemzi Jeremy Shearmur, „The Austrian Connection. Hayek’s Liberalism and the Thought of Carl Menger”, a W. Grassl és B. Smith által szerkesztett fentebb hivatkozott kötetben.

<sup>73</sup> *The Constitution of Liberty*, jelzett kiad. 399-400. o.

<sup>74</sup> „Individualism. True and False”, jelzett kiad. 7. o.

<sup>75</sup> Uo., 8. o.

<sup>76</sup> Uo., 15. o.

<sup>77</sup> Uo., 23. o.

<sup>78</sup> Uo., 26. o.

<sup>79</sup> Uo., 22. o.

<sup>80</sup> Uo., 25. o.

<sup>81</sup> Uo., 32. o.

<sup>82</sup> Uo., 6-7. o.

<sup>83</sup> *The Constitution of Liberty*, jelzett kiad. 24. o.

<sup>84</sup> Uo.

<sup>85</sup> Uo., 25. o. - Hayek itt utal arra a megkülönböztetésre, melyet Ryle tett „knowing how” (*tudni hogyan*) és „knowing that” (*valamit tudni*) között. Lásd uo. 426. o., 4-es jegyzet.

<sup>86</sup> Uo., 26. o.

<sup>87</sup> Hayek szabadpiac-melletti érvelése tehát kifejezetten *ismeretfilozófiai* alapokon nyugszik: a sikeres gazdasági tevékenységhez szükséges tudás a társadalomban fragmentált, diszperz, és a *cselekvés konkrét módozatától elválaszthatatlan* alakban áll fenn, s mint ilyen *elvileg* sem összegezhető. - Hayek nézetrendszerének nagyszabású összefoglalását nyújtja John N. Gray, „F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism” c. tanulmányában, mely a *Literature of Liberty* 1982. téli számaként jelent meg.

<sup>88</sup> Föltűnő ugyanakkor, hogy ismeretfilozófiai szinten, vagy a jelentésemélet területén, Hayeknek korántsem sikerült következetes antimentalista álláspontot kialakítania. Így pl. „A társadalomtudományok tényei” című előadásában, melyet Cambridge-ben tartott - az ottani Moral Science Club fölkérésére 1942-ben -, Hayek úgy vélekedett, hogy „más emberek tudatosnak minősített cselekedeteit kivétel nélkül ... saját elménk analógiájára értelmezzük: vagyis cselekedeteiket és cselekedeteik tárgyait olyan osztályok vagy kategóriák alá soroljuk be, melyeket kizárólag a saját elménk ismeretéből merítünk”. Ugyanebben az előadásban arra a kérdésre, hogy vajon „mi rokonítja egymással ... ugyanannak a szónak kétszeri kimondását”, így válaszol: „mivel tudom, hogy x vagy y ezekkel a különböző hangokkal vagy jelekkel ugyanazt a szót kívánja kifejezni vagy egyugyanazon szónak fogja föl azokat, ezért kezelem őket egyetlen osztályba tartozóknak”, befejezésül pedig hangsúlyozza, hogy „a kommunikáció előfeltétele”, valamint „az alap, melyre támaszkodva a gazdasági élet, a jog, a nyelv, a szokások bonyolult társadalmi struktúráit valamennyien értelmezni tudjuk”, nem más, mint „a közös gondolkodásbeli struktúra megléte”. A későbbi évek során, jelesen a *Law, Legislation and Liberty* köteteiben (Routledge & Kegan Paul, London. 1973-1979) Hayek már kifinomultabb terminológiát alkalmaz a szellemi jelenségek, mentális aktusok említésekor: így amikor megelégszik azzal, hogy viselkedésbeli egyformaságról beszéljen tudatos (verbalizált)

szabálykövetés helyett (1. köt., 43. o.), amikor a gyermeki számtantanulás alternatívát-nem-ismerő voltáról ír (1. köt., 80. o.), vagy amikor föltételezi, hogy a primitív ember „szavak jelentését elsajátítva egyszersmind cselekvési módozatokat is elsajátít” (3. köt., 157. o.). Túlzás volna azonban azt állítanunk, hogy számottevően eltávolodott a mentalizmus álláspontjától: a késői Wittgenstein részletesen kimunkált antimentalizmusát pedig soha nem vonta gondolatvilágának körébe - jóllehet egyetlen helyen, „Rules, Perception and Intelligibility” c. tanulmányában (*Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan Paul, London. 1967) ténylegesen hivatkozik a *Philosophische Untersuchungen*-ra.

<sup>89</sup> Lásd „The Three Sources of Human Values” c. előadását, melyet a *Law, Legislation and Liberty* 3. kötete epilógusaként is közzétett; az idézett sorok itt a 176. o.-n találhatók.

<sup>90</sup> Az itt következő gondolatmenet igen nagy mértékben támaszkodik Szűcs Jenő „Vázlat Európa három történeti régiójáról” c. tanulmányára (*Történelmi Szemle* 1981/3; most könyvként is, Magvető, Budapest. 1983); a három régió elnevezése tekintetében ugyanakkor eltértek Szűcstől: ő fogalmilag Oroszországot Kelet-Európával azonosítja, a Nyugat-Európa és Oroszország közötti területet Közép-Kelet-Európának nevezve.

<sup>91</sup> Lásd pl. az Imma Bodmershof - Ehrenfels lánya - által idézett helyet, ahol a filozófus a *Waldviertelt*, „szülőföldjét”, „a Cseh erdő nyúlványának” mondja. („Christian von Ehrenfels. Eine Skizze”, a F. Weinhandl által szerkesztett *Gestalthafte Sehen* c. kötetben. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 1974. 427. o.)

<sup>92</sup> Lásd pl. Alföldy, G.: *Noricum*. Routledge & Kegan Paul, London. 1974. 148. skk.

<sup>93</sup> Lásd pl. Hugo Hantsch: *Die Geschichte Österreichs*. 4. kiad., Styria, Graz. 1959. I. köt. 29. és 35-36. o.

<sup>94</sup> Lásd pl. Alfons Dopsch: *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung: Aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen*. I. rész, 2. kiad. L. W. Seidel & Sohn, Wien. 1923. 190. o.

<sup>95</sup> Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). 3. kiad. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1923. 195. o. és 200. o., jegyzet.

<sup>96</sup> Karl Lamprecht: *Deutsche Geschichte*. II. rész, Berlin. 1892. 49. o.

<sup>97</sup> Lásd különösen Dopsch, id. mű, II. rész, 2. kiad. L. W. Seidel & Sohn, Wien. 1924. 302. skk.

<sup>98</sup> Hajnal István: *Az újkor története*. 2. kiad. Magyar Szemle, Budapest, é. n., 423. o.

<sup>99</sup> Lásd pl. a gazdag utalásokat Karl és Mathilde Uhlirz *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns* c. művében, 1. köt. Második, Mathilde Uhlirz által átdolg. kiadás. Hermann Böhlau Nachf., Graz. 1963. 384. o.

<sup>100</sup> Ezeket a fejlődésbeli sajátosságokat *Magyarország* vonatkozásában a hazai történetírás már korábban észrevette. „A magyar állam - írta Szekfű Gyula - megalakulásakor belépett a keresztény-germán kultúrközösség kereteibe. ... A magyar állam is átélte az európai államrendszer fejlődésének különböző korszakait... Mindkét fejlődési folyamat, a magyar és a keresztény-germán, saját kereteiben, önmagától függően változott az idők folyamán, de a két folyamat kezdettől fogva, megszakítás nélkül szoros érintkezésben volt egymással. ... A magyar és keresztény-germán kapcsolat történeti következtetései legkönnyebben láthatólag a szellemi haladás eredményeinek és gazdasági intézményeknek átvételében mutatkoztak... Az egyenes átvételnél fontosabb az a körülmény, hogy a magyar történetnek általános, egyszer gyors és rohamos, máskor akadozó és késlekedő menete is az említett kapcsolatból magyarázható. A X. század vége a magyar államot még nomád állapotban találta, a szomszédos német birodalom pedig már ekkor a Karoling monarchia magaslatán is túlhaladt volt. Ekkor jött az Árpádok nemzeti királysága, mely népét a nomád viszonyokból a késő Karoling hűbériség fokára akarta felemelni. A nemzeti dynastia hatalmas kézzel vezette az országot a haladás útján, de a gyors mozgásban csakhamar sűrűlődsi felület állott elő: a történeti múlt ereje, az előző korszaktól örökölt tényezők lassúbb menetet

kényszerítettek a nemzetre; ily módon a nomád korra következő új állam arculatján félre nem ismerhető ugyan néhány hűbéri vonás, de egészben véve, mégiscsak olyan keretekben maradt, melyek akkor már a német birodalomban rég elavultak volt. Az Árpádok korának állama patrimoniális királyság volt, ez a fejlődési fok akkor a keresztény-germán közösségben már a múlthoz tartozott. A XIII. és XIV. században ismét meggyorsult a folyamat, mégpedig ismét a közép-európai fejlődéssel kapcsolatban: ott is, nálunk is, rendivé lőn az állam. A magyar fejlődés janusi két orcája legvilágosabban itt, a rendi állam fokán szemlélhető. A magyar rendi állam a némethez hasonló társadalmi és gazdasági tagozódáson épült fel, de különleges eredete folytán mégis külön magyar jellege van, mely őt a késő középkor minden egyéb rendi államától megkülönbözteti.” (*A magyar állam életrajza*. Budapest. 1923. 18-19. o.) „A magyar államfejlődés láncolatából - írja Hóman is - hiányzott a tiszta hűbériség fokozata.” (*Magyar Történet*, III. köt., 114. o.)

<sup>101</sup> E jelenség korai és későbbi történetére s ideológiai tükröződésére vonatkozóan kitűnő áttekintést ad Köves Erzsébet, *Kelet és Nyugat. Orosz eszmék I. Miklós korában* (Budapest. 1982), lásd különösen a 7-43. és 182-232. oldalakat.

<sup>102</sup> Utalok Karl Helleiner „The Population of Europe from the Black Death to the Eve of the Vital Revolution” c. kiegyensúlyozott tanulmányára, mely a *Cambridge Economic History of Europe* E. E. Rich és C. H. Wilson által szerkesztett IV. kötetében (University Press, Cambridge. 1967) jelent meg. Mint Helleiner írja, ma már elegendően sokat tudunk a csökkenő lakosság gazdaságtanáról ahhoz, hogy fölismerjük: a gazdasági hanyatlás nemcsak oka, de következménye is lehet a „demográfiai recesszió”-nak (id. mű, 50. o.). Mindazonáltal: „Bizonyos ideje már gyanítják, hogy az a társadalom, melyre a fekete halál a tizennegyedik század közepe táján lecsapott, az évszázados gazdasági és demográfiai haladás korszakából már átlépett a kezdődő stagnálás korába. A lakosság növekedése a megelőző századokban, úgy tűnik, kényes helyzetet teremtett azzal, hogy a kisméretű birtokok száma nőtt, és a települések a gyöngye talaj és rideg éghajlat övezeteibe is behatoltak.” (Uo., 68. o.)

<sup>103</sup> Immanuel Wallerstein, akinek *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* c. könyve (Academic Press, New York. 1974) jelenleg a vonatkozó irodalom legteljesebb összefoglalását képezi, aláhúzza, hogy e válság csak több tényező összejátszásaként magyarázható (lásd pl. 37. o.).

<sup>104</sup> Hiszen éppen ez Wallerstein jelzett munkájának fő tétele. A tétel persze nem előzmények nélkül való. Wallerstein maga nyomatékkal utal a lengyel történész Marian Malowist írásaira, melyek közül itt csak kettőt említek: „The Economic and Social Development of the Baltic Countries from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries”, *Economic History Review* XII/2 (1959), és „The Problem of the Inequality of Economic Development in Europe in the Later Middle Ages”, *Economic History Review* XIX/1 (1966). „A tizenharmadik századtól kezdve - hangzik az utóbbi tanulmány végkövetkeztetése - Kelet-Európában dinamikus fejlődés figyelhető meg, mely azonban nem egyforma minden régióban. Ez a folyamat különösen világos volt a mezőgazdaság, az állattenyésztés és a bányászati ipar területén. Nem vezetett valóban számottevő városi ipar kialakulásához. A városok gyöngesége fontos tényező volt. A 15. századtól kezdve, s különösen azt követően, a kelet-európai mezőgazdaság számára oly előnyös körülmények a munkabani szolgáltatások és a második jobbágyság bevezetését eredményezték. Ez a jelenség gazdaggá és erőssé tette a nemességet... A fejletlen városi ipar a külföldi termékek versenyével és a belső piacok szűk voltával küszködött, és vagy jelentéktelen maradt, vagy pusztulásra ítéltetett. Kelet-Európa hosszú időre a terjeszkedő nyugat kiegészítő régiója maradt.” (28. o.) Igen részletes párhuzamos kutatásokat végzett, Magyarországra vonatkozólag, Pach Zsigmond Pál, itt csupán *Das Entwicklungsniveau der feudalen Agrarverhältnisse in Ungarn in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts* c. írására (Akadémiai Kiadó, Budapest. 1960), és különösen *Die ungarische Agrarentwicklung im 16-17. Jahrhundert: Abbiegung vom westeuropäischen Entwicklungsgang* c. munkájára (Akadémiai Kiadó, Budapest. 1964) utalok. „A magyar ipari és városi fejlődés Nyugat-Európához viszonyított elmaradottsága - írja Pach -, mely bizonyos mértékig már a 15. század második felében megmutatkozott, a 16. század folyamán nemcsak nem csökkent, hanem inkább még növekedett. Ez az



elmaradottság csak fokozódott a világpiacon kezdeti kibontakozása során, mely Közép- és Kelet-Európa számos országára egyaránt kedvezőtlen hatást gyakorolt, s Magyarországra, különleges helyzete, szerencsétlen politikai viszonyai folytán, még súlyosabban hatott.” A világpiacon kibontakozása kedvezőtlen hatást gyakorolt, amennyiben a kelet-európai országok polgári fejlődését tartósan hátráltatta. „A magyar nemes - hangzik Pach analízise -, aki a 16. században mint vállalkozó és mezőgazda lép fel, ... a feudális úr vonásait mutatja: új tevékenységi körében is alkalmazza a feudális erőszakot, a gazdaságon kívüli kényszer eszközeit. Árukereskedői minőségében kényszerpiacra is szert tesz (gondoljunk az urasági borkimérési jogra, a falun belüli borpiac lefoglalására!), nemesi előjogait a paraszti-polgári versenytársakkal szemben egyebütt is érvényesíti (a marha-kereskedésben, a gabonaeladásban), és újra, fokozódó mértékben, a feudáljáradék termékformájára tart igényt... Árutermelői minőségében, saját művelésű birtokán, röghözkötött alattvalóitól a feudáljáradékot a munkaszolgáltatás közvetlen formájában is növekvő mértékben sajátítja el.” Itt tehát olyan előfeltételek jutnak érvényre, melyek „Közép- és Kelet-Európa országait, Németország kelet-elbai területeit, Csehországot és Lengyelországot jellemzik”. (*Abbiegung*, 35. és 32-33. o.) És éppen Pach jegyzi meg azután, hogy a tétel, mely szerint „az agrártermékek növekvő külföldi kereslete, a Nyugat-Európába irányuló export fokozódó lehetőségei képezték a kelet-elbai *Gutsherrschaft* létrejöttének előfeltételét” (uo. 157. o.) - általánosabban: a kelet-európai második jobbágyság kialakulásának előfeltételét - eredetileg a német gazdaságtörténész F. Rachfahl-tól származik. Valóban: már 1909-ben, „Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte” c. mélyenszántó tanulmányában (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*. 1909) Rachfahl utal arra, hogy „Európa nyugati része” a 16. században „az agrártermékek iránti szükségletét maga már nem tudta fedezni”, és hogy „a *Gutsherrschaft* keletkezésének problémáját Németország északkeleti részében” éppenséggel ebben az összefüggésben kell szemügyre venni. A „fokozódó kereslet - írta Rachfahl - szükségképpen ösztönzőleg hatott a termelésre, és ha korábban is elsősorban a földesurak voltak azok, akik a gabonát a piacra vitték, úgy pontosan ők érezték erős indítást arra, hogy az előnyös konjunktúrát saját művelésű szántóik nagyobbításával s birtokaikon egy nem-szabad munkajog bevezetésével a maguk hasznára kiaknázzák. Ennek előfeltétele persze a parasztok már eleve meglevő erős függősége, amint az a *Grundherrschaft* intézménye által adva volt, ... nem kevésbé pedig az államhatalom gyöngesége, de legalábbis az alsóbb osztályokról való gondoskodásának hiánya, és a nemesség politikai túlsúlya, amint az a rendi alkotmányban kifejezésre jutott: mindez mármint éppen az északkeleti kolonizációs területen olyan mértékben érvényesül, mint sehol másutt: ez a magyarázata annak, hogy a nagy *Gutswirtschaft* éppen ezeken a tájakon alakult ki.” (461-462. o.) Hangsúlyoznunk kell, hogy Oroszország, ebben az időben, még nem rendelkezett jelentős agrárkivitellel a nyugat felé. „Óvakodnunk kell attól - írja Wallerstein -, hogy a 16. századba beleolvassuk a 18. és 19. század jelenségeit, - mely századokra ... Oroszország az európai világ gazdaság újabb perifériájává vált.” (Id. mű, 306. o.)

<sup>105</sup> Így már Szekfű Gyula sem a török uralomra utal Magyarország tartósan szerencsétlen fejlődésének okaként, hanem fordítva, az 1526-os katasztrofális katonai vereség alapjait a megelőző 15. század jelenségeiben pillantja meg, a királyi hatalom gyöngülésében, a parasztság elnyomásában, a városok degradálásában. (Lásd Hóman-Szekfű: *Magyar Történet*. III. köt. Budapest, é. n., 413. skk.) Az újabb irodalomban különösen Jerome Blom utalt erre az aspektusra, „The Rise of Serfdom in Eastern Europe” c. kitűnő összefoglalásában (*American Historical Review* LXII/4 [1957]). „A régi földesúri rendszer összeomlását nyugaton - írja Blom - olykor a pénzgazdálkodás elterjedésének, vagy a kereskedelem fejlődésének, vagy a kapitalizmus kialakulásának tulajdonítják. Ám keleten is kibontakozott pénzgazdálkodás, kereskedelem és kapitalizmus (amint ez az urak kapitalisztikus mezőgazdaszatában megmutatkozott), s a jobbágyság mégis létrejött. Számomra úgy tűnik, hogy az úr-paraszt viszony evolúciójában bekövetkezett ezen divergencia legfontosabb oka a két régió eltérő politikai fejlődésében rejlik. Az állam fölötti hatalomért vívott küzdelemben a kelet nemessége győzött a fejedelmekkel és a várossal szemben, vagy pedig, mint Oroszországban, azon osztállyá vált, melyre a trón támaszkodott. Végző soron a keleti nemesség, saját legjobbnak vélt érdekeit követve, képes volt a parasztságot gazdasági és társadalmi ellenőrzés alá vonni, és uralomra szert tenni a városi polgárság fölött.” (836. o.) Ehhez az ábrázoláshoz képest Szűcs Jenő tanulmányának (vö. fentebb, 1. jegyzet) kiemelkedő vonása, hogy a vonatkozó politikai struktúra-

viszonyoknak koraközépkori gyökereit sem hagyja figyelmen kívül. - Hogy a Waldviertelnek, Ehrenfels szülőföldjének viszonyai itt már bizonyos átmenetet képeznek Kelet-Európa felé, kitűnik pl. *Helmhard von Hohberg* 17. században keletkezett följegyzéseiből: ő Süssenbachban (Zwetltől északnyugatra) szerezte első mezőgazdász tapasztalatait, később azonban az Enns és az Ybbs közötti tájakra költözött, és figyelemre méltó különbségeket állapított meg a két terület között, a tulajdon-, települési és faluközösségi struktúrák tekintetében. Különösen azt emelte ki, hogy Alsó-Ausztria északi és keleti részein a mezőgazdasági nagyüzem uralkodik, miközben a délnyugati negyedben az urasági művelés háttérbe szorul az alattvaló parasztok pénzbeni szolgáltatásai mögött. Vö. O. Brunner: *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg*, 1612-1688. Otto Müller, Salzburg. 1949. 280. skk. - A feudalizmus „első válságának” specifikusan ausztriai vetületeit - kolonizációs előzményeit, lefolyását, következményeit, az Ausztria nyugati és keleti részei között megfigyelhető különbségeket - Ferdinand Tremel tárgyalja a legátfogóbban, *Wirtschafts- und Sozialgeschichte Österreichs* c. művében. (Franz Deuticke, Wien. 1969. Lásd különösen a 114., 117. és 124. skk. oldalakat.)

<sup>106</sup> Max Weber: „Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus”. I. rész, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX (1903), 54. o. (Vö. Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Gondolat, 1982. [továbbiakban: m. k.] 116. o.) - „Sem a kapitalizmus, sem a protestáns etika - írja, Weber teljesítményét értékelve, Lukács József - nem kész fegyverzetben pattan ki a feudalizmus testéből. Luther az *előreformáció* csaknem két évszázados folyamatára épül rá: ugyanolyan tudatosan támaszkodik Huszra, ahogyan Husz Wyclifre... S ugyanígy: a *kapitalizmus előzményei* - a meggyorsult városi fejlődés, a széles körű árutermelésbe átcsapó csere, az Újvilág felfedezésével kiterjedő gyarmatosítás ... már a 16. század előtt objektív feltételeit alkotják egy új típusú gazdasági éthosz kialakulásának.” Lukács József: *Eszmék és választások*. Kossuth Könyvkiadó 1983. 226. o.

<sup>107</sup> Weber: id. mű, 53. o. (Vö. m. k. 115. o.)

<sup>108</sup> „Eszmék bármely összetett rendszere - írja ebben az összefüggésben Wallerstein - úgy manipulálható, hogy tetszőleges társadalmi vagy politikai célnak megfeleljen.” (Id. mű, 152. o.)

<sup>109</sup> Troeltsch igen hatásosan mutatja meg, hogy a lutherizmus, ill. a kálvinizmus alapdogmái a legkülönbözőbb értelmezéseket és konkretizációkat lehetővé tették, s hogy már a legkorábbi keresztény etikában az egyenlőség követelése egyfelől s az alávetettség elfogadása másfelől a közös bűnösség egyugyanazon eszméjében volt adva. Lásd pl. id. mű, 60. skk. és 792. o.

<sup>110</sup> H. R. Trevor-Roper: *Religion, the Reformation, and Social Change*, a „The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, and other Essays” c. kötetben (Harper, New York. 1969), 32-33. o.

<sup>111</sup> John Murray, London. 1926. 55. o.

<sup>112</sup> Uo., 14. o. - Magyar vonatkozásban már Szekfű Gyula igen hangsúlyosan tárgyalta azt a körülményt, hogy a protestantizmus térhódítása mindenekelőtt a kor megváltozott gazdasági és politikai viszonyaival magyarázandó, nem pedig az új hit konkrét teológiai tartalmaival. Mély „hatást kell tulajdonítanunk a hitújítás terjedésére azon jelenségeknek - írja Szekfű -, melyek a katolikus hitéletben még a hierarchia teljes, csorbítatlan fennállása alatt, tehát 1526 előtt is szemlélhetők voltak. Nem a tan, a dogma, hanem a tanítás módja már régi idők óta rászorult a kor viszonyaitól követelt módosításra, a hívek tanításának intenzitása sok helyütt nem tartott lépést a tömegek szellemi és anyagi lendületével, s ebből származó érdeklődésével, az érdeklődésnek az újkor, a kapitalizmus, a közlekedés fellendülése kezdetén végbemenő tágulásával.” (*Magyar Történet*, IV. köt., 235. o.) Mohács után viszont a protestantizmus ideológiául szolgált mindama gazdasági és politikai érdekeknek, melyek a roppantul meggyöngyült katolikus egyházi szervezet rovására törekedtek érvényesülni (vö. uo., 236-265. o.).

<sup>113</sup> Troeltsch: id. mű 393. o.

<sup>114</sup> Uo.

- <sup>115</sup> Uo., 394. o.
- <sup>116</sup> Vö. uo. 398. skk.
- <sup>117</sup> Weber: id. mű, 54. o. (Vö. m. k. 116. o.)
- <sup>118</sup> Troeltsch: id. mű, 456. és 599. skk. - A lutherizmus mélyen kelet-európai, a „Karoling” nyugattal szembenálló lényegére vonatkozóan lásd még különösen Friedrich Heer nagyszabású fejtegetéseit, *Europäische Geistesgeschichte* (Kohlhammer, Stuttgart. 1957) c. könyvének 245-258. és 270-271. lapján. Luther, írja Heer, „a német-szláv kelet szószólójává válik, szószólójává ama fejedelmek és új egyházfők előbb vallási, majd egyszersmind társadalmi és politikai abszolutizmusának, akik a politikai és vallási humanizmust, Isten és ember szakramentális és racionális együttműködését nem ismerik. A »szegény bűnösnek« »természettől fogva« nincs szava az államban, a »világban«, Istennél...” (uo. 250. o.) Ezt a megfigyelést részben előlegezi F. Borkenau Heer által is idézett alapvető tanulmánya. „Deutschland zwischen Ost und West” (*Wort und Wahrheit* 1949/1.)
- <sup>119</sup> Th. G. Masaryk: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen.* Diederichs, Jena. 1913. I. köt. 38. o.
- <sup>120</sup> Heymann könyvének vonatkozó részét újranyomtatták a Stephen Fischer-Galati által szerkesztett „Man, State, and Society in East European History” c. kötetben (Praeger, New York. 1970). Ennek alapján idézek.
- <sup>121</sup> Heymann: Id. mű, 20. o.
- <sup>122</sup> Uo., 21. o.
- <sup>123</sup> Blum: id. mű, 819-820. o.
- <sup>124</sup> K. Müller: *Kirchengeschichte.* II. köt., Tübingen. 1902. 85. o. - Elizabeth Wiskemann is, aki pedig éppenséggel szembeszáll „az elterjedt német nézettel, mely szerint a huszitizmus egy teljesen retrográd korszakot nyitott meg”, hangsúlyozza, hogy a mozgalom további menete során „a cseh nemesség kihasználta a helyzetet, a parasztokat fokozatosan jobbaggyá süllyesztve.” (Wiskemann: *Czechs and Germans: A Study of the Struggle in the Historic Provinces of Bohemia and Moravia.* Oxford University Press, London. 1938. 8. o.) Alois Míka „Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen der revolutionären Hussitenbewegung in den ländlichen Gebieten Böhmens” c., nem kevésbé elfogult tanulmányából (*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* VII [1959]) is kitűnik, hogy ez a katolikus egyház ellen irányuló mozgalom, amennyiben a központi államhatalmat is győngítette, végső soron csak a nemesség hatalmát szilárdította meg (lásd különösen 838-839. o.). A cseh paraszt, végeredményben, törvény szerint is hamarabb lett röghöz kötött, mint mondjuk a magyar (vö. Hóman-Szekfű: id. mű III. köt., 398. o.).
- <sup>125</sup> Vö. Troeltsch: id. mű 407. o.; K. Müller: id. mű 86. o.
- <sup>126</sup> Azok a pusztító következmények, amelyekkel ez a csata a cseh nemzetre nézve bírt, könnyen hamis fényben tüntethetik föl az összeütközés tényleges természetét. Mint Joseph F. Zacek írja: „A fehér-hegyi csata (1620. november 8.) nem nemzeti, hanem feudális konfliktus volt. A külföldi (német) trónkövetelőt támogató rebellis protestáns cseh oligarchia (cseh és német nemesek) zsoldos seregei harcoltak a katolikus Habsburg uralkodó seregei ellen. A nemzet degradált tömegei passzívak maradtak. Mindazonáltal a cseh nemzet teljességgel osztozott a nemesek vereségének drasztikus következményeiben. A következő másfél évszázadra fejlődése megállt.” (Zacek: „Nationalism in Czechoslovakia”. A P. F. Sugar és I. J. Lederer által szerkesztett *Nationalism in Eastern Europe* c. kötetben. University of Washington Press, Seattle. 1969. 174. o.)
- <sup>127</sup> Lásd Richard Georg Plaschka: *Von Palacký bis Pekař. Geschichtswissenschaft und Nationalbewusstsein bei den Tschechen.* Hermann Böhlau Nachf., Graz. 1955. 7. o.
- <sup>128</sup> Dějiny..., 1876-os kiad., I. köt. 9. o.
- <sup>129</sup> Uo., III/1. köt., 302. o.

- <sup>130</sup> Palacký: *Gedenkblätter etc. aus den letzten 50 Jahren*. Prag. 1874. 271. o.
- <sup>131</sup> Prag. 1866. 5. o.
- <sup>132</sup> Thomas Garrigue Masaryk: *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Carl Konegen, Wien. 1881. 63. o.
- <sup>133</sup> Uo., 66. o.
- <sup>134</sup> Uo., 83. o.
- <sup>135</sup> Uo., 84. és 159-160. o.
- <sup>136</sup> Uo., 162-163. o.
- <sup>137</sup> Uo., 164-165. o.
- <sup>138</sup> Uo., 234. o.
- <sup>139</sup> Uo., 220. o.
- <sup>140</sup> Uo., 189. o.
- <sup>141</sup> „Még mindig... előszeretettel viseltetünk a hamis mártíromság iránt - sokan közülünk jelentéktelen sebeiket mutogatják, és csodálatot követelnek... de aki közéletünkre figyelmesen pillant, nemcsak ezt a gyengék koldulását fogja látni, hanem az intrikusság egy különleges típusát is. Ez az intrikusság egész életünket megmérgezi - oroszlánnak lenni képtelenek, hát rókák lesznek...” (Idézi M. Machovec: *Thomas G. Masaryk* c. könyve függelékében. Styria, Graz. 1969. 273-274. o.)
- <sup>142</sup> Idézi Plaschka: id. mű 78-79. o.
- <sup>143</sup> Lásd fent, 30-as jegyzet.
- <sup>144</sup> Hiszen a két 1913-ban kiadott kötet Masaryk „Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland” c. műve „Első folytatás”-aként van jelezve, s az előszóban pusztán mint a tervezett Dosztojevszkij-könyvhöz írt előkészület bemutatva. Ama terv soha nem valósult meg. Az „esszéista Masaryk stilisztikai csödjé - írta ebben az összefüggésben Lukács György - valójában metodikai zavarának következménye..., mely nemcsak eredeti tervének kudarcát, de az előttünk fekvő könyv gyakran ingadozó és kevésbé öröndetes voltát is okozza.” (Könyvismertetés az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XXXVIII/3. számában [1914], 871. o. - A Masaryk-könyv befejezetlenségéhez vö. még pl. Z. A. Fehér: *Georg Lukács's Role in Dostoevsky's European Reception at the Turn of the Century*. Univ. Microfilms Int., (Ann Arbor, Michigan. 1981. 63. és 98. o.)
- <sup>145</sup> Masaryk: *Zur russischen...*, I. köt., 178-179. o.
- <sup>146</sup> Uo., II. köt., 468. o.
- <sup>147</sup> Uo., 469. o.
- <sup>148</sup> Uo., 469-470. o.
- <sup>149</sup> Uo., 473. o.
- <sup>150</sup> Uo., 504. o. - Ezen szöveghely közvetlen folytatása azután a gondolatmenet sajátos eltolódását mutatja. „Itt most - írja Masaryk - az egyházvallásról beszélünk: az egyház mint a társadalom szervezete, mint a teokrácia fundamentuma még mindig a népek tanítója, mellyel az egyház papjai vagy prédikátorai által szolgál... az egyház nagyszerű, egységesen centralizált nevelőintézmény. ... Senki nem tudja azokat a benyomásokat és befolyásokat levetkőzni, melyeket gyermekkorában az egyház reá, és pedig mint az egész község tagjára, gyakorolt. ... és a jelen nagy feladata éppen az, hogy megteremtsek a kritikus értelemnek megfelelő vallást és vallásos társadalomszervezetet.”
- <sup>151</sup> Uo., I. köt. 15. o.
- <sup>152</sup> Uo., 18-19. o.

- <sup>153</sup> Uo., 21. o.
- <sup>154</sup> Uo., 22. o.
- <sup>155</sup> Uo., 26. o.
- <sup>156</sup> Uo., 29. o.
- <sup>157</sup> Uo., 28-29. o.
- <sup>158</sup> Vö. uo., 34-35. o.
- <sup>159</sup> Uo., 4-5. o.
- <sup>160</sup> Uo., 46. o.
- <sup>161</sup> Uo., 7. o.
- <sup>162</sup> Uo., 277-278. o.
- <sup>163</sup> Uo., 278-279. o.
- <sup>164</sup> Uo., II. köt. 510. és 508. o.
- <sup>165</sup> Plaschka: id. mű, 53-54. o. Idézet Rezek „Dějiny Čech a Moravy” c. műve I. köt. 9-10. lapjáról.
- <sup>166</sup> Plaschka: id. mű, 62. o.
- <sup>167</sup> Josef Pekař: *Kosmidesátinám Jaroslava Golla* (1926). Idézi Plaschka: id. mű, 62-63. o.
- <sup>168</sup> Masaryk: *Česká otázka* (1895). Idézi Plaschka: Id. mű, 78. o.
- <sup>169</sup> Plaschka: id. mű, 78. o.
- <sup>170</sup> Német fordítása: Josef Pekař: *Der Sinn der tschechischen Geschichte*. Rudolf M. Rohrer, Brünn. 1937. Ennek alapján idézek.
- <sup>171</sup> *Der Sinn...*, 40-41, o.
- <sup>172</sup> Uo., 41-42. o.
- <sup>173</sup> Ehrenfels: „Das Rektoratsdrama an der deutschen Universität”. *Die Wahrheit*, 1923. máj. 15. 3. o.
- <sup>174</sup> „Es mahnt die Zeit, das Staatsschiff umzulenken! / Nach Westen nicht, - nach Osten geh’ sein Lauf! / Nur Jugend kann ihm Jugendziele schenken, / im Osten geh’n der Zukunft Sterne auf!” - Ehrenfels: „Widmung an Masaryk”. *Prager Tagblatt*, 1925. febr. 21. 3. o. - Jóllehet ebben a kis cikkben Ehrenfelsről *harmadik személyben* esik szó, nem kétséges, hogy a szerző a filozófus maga, vagyis az itt következő ábrázolás autentikusnak tekinthető: „Spenglerből kiindulva Ehrenfels minden nyugati európai kultúra aláhanyatlását megfellebbezhetetlen ténynek tekinti, s csak a keleten (Oroszországban) ébredő erőktől vár újjáteremtést; mely erőknek a bolsevizmus csupán zavaros nyitányát képezi. Ehrenfels azt reméli, hogy Csehszlovákia lesz az a híd, melyen át a kelet új kultúrája a régi kultúra nagy értékeit magához vonzza. Ily módon Ehrenfels a maga (mondhatni) hamisítatlan német idealizmusában a cseh állam kultúrmisszióját pillantja meg, melynek előfeltételül ugyanakkor a németek és csehek közötti igazságos kiegyezésnek kellene szolgálnia.”
- <sup>175</sup> Christian von Ehrenfels: *Kosmogonie*. Diederichs, Jena. 1916. „A világ - olvashatjuk itt - két ellentétes elv terméke - minden aktív hatékonyság, benső szükségszerűség, minden rend és formálás egységes ősforrásáé - és az abszolút megalapozatlané, az örök, végtelen káoszé, melynek lényege nem aktív hatékonyság, hanem csak passzív ellenállás.” (69. o.)
- <sup>176</sup> Ehrenfels: *Die Religion der Zukunft: zwei Funksprüche, und ein offener Brief an den Präsidenten der Čechoslovakischen Republik T. G. Masaryk*. J. G. Calve’sche Buchhandlung, Prag. 1929. 22. o.
- <sup>177</sup> Uo., 7. o.
- <sup>178</sup> Uo.

- <sup>179</sup> Heer, fentebb már idézett munkájában, újra meg újra visszatér erre a körülményre. Lásd pl. 668. o.: „...a Karoling manicheizmus ... a régi Európa szellemi terének leghatalmasabb »keresztény« mozgalmát jelenti”.
- <sup>180</sup> Weber: „Die protestantische Ethik...”, id. kiad. II. rész, 9. o., jegyz. (Vö. m. k. 129. o.)
- <sup>181</sup> Vö. pl. Heer, id. mű, 254. o.
- <sup>182</sup> Hogy csak egyetlen nevezetes példára utaljunk: Alexander Gerschenkron az „Economic Backwardness in Historical Perspective” (1952) c., immár klasszikus esszéjében úgy látja, hogy „Németország, a kontinens legtöbb más országával egyetemben” és „az Osztrák-Magyar Birodalom nyugati részei” a 19. században Angliához képest az - elmaradott - fejlődésnek többé-kevésbé ugyanazt a szintjét képviselték. (Gerschenkron: *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Cambridge, Mass. 1962. 13-16. o.)
- <sup>183</sup> Iván T. Berend-György Ránki: *East Central Europe in the 19th and 20th Centuries*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1977. 25. o.
- <sup>184</sup> Iván T. Berend-György Ránki: *The European Periphery and Industrialization 1780-1914*. Cambridge University Press, 1982. 8. o.
- <sup>185</sup> Berend T. Iván-Ránki György: *Közép-Kelet-Európa gazdasági fejlődése a 19-20. században*. 2. kiad. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest. 1976. 181-182. o.
- <sup>186</sup> Georg Franz: *Liberalismus. Die deutschliberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie*. Callwey, München. 1955. 81. o.
- <sup>187</sup> Eduard März: *Österreichische Industrie- und Bankpolitik in der Zeit Franz Josefs I.* Europa Verlag, Wien. 1968. 365-366. o.
- <sup>188</sup> Uo., 369. o.
- <sup>189</sup> „Az amerikai ember - írja a vállalkozói tulajdonságokat jellemezvén s osztrák honfitársai elé egyfajta példaképet kívánván állítani, Wittgenstein - kimondottan *spekuláló szellemmel* bír. Nem a tőzdespekulánsra gondolok; a szó jobb értelmében vett spekulánsok is vannak. Hadd fejtsem ezt ki röviden. Vannak emberek, akik a gyáriparost olyasvalakinek képzelik el, aki - a technikai és kereskedői ismeretek bizonyos mennyiségével fölszerelve - öröklött tőkéjéből gyárat épít s azután szorgalmasan, nyugodtan és kényelmesen vezeti üzemet. Azt hiszem, ebben a fölfogásban nagy adag tévedés rejlik. A gyárosnak mernie kell, képesnek kell lennie arra, hogy - ha a pillanat megköveteli - mindent egy kártyára tegyen... Az ipar nem kínál nyugodt, állandó, kényelmes munkát, éspedig annál kevésbé nem, minél fejlettebb, elterjedtebb, és minél inkább függ a világpiactól.” (Karl Wittgenstein: „*Die Ursachen der Entwicklung der Industrie in Amerika*” [1898]. „Zeitungsmaterial und Vorträge” c. kötetében. Wien. 1913. 58-59. o.)
- <sup>190</sup> Uo., 88. o.: „Nyugati szomszédainkkal sohasem tudtunk lépést tartani. Most a szakadék immár túlságosan szélessé válik és mind áthidalhatatlanabbá lesz...” („Illusions-Politik”, 1902.)
- <sup>191</sup> Weidenfeld and Nicolson, London. 1968.
- <sup>192</sup> Uo., 33-34. o.
- <sup>193</sup> Uo., 35. o.
- <sup>194</sup> Franz Deutliche, Wien. 1969.
- <sup>195</sup> Uo., 95. o.
- <sup>196</sup> Benedikt: *Die wirtschaftliche Entwicklung in der Franz-Joseph-Zeit*. Herold, Wien. 1958. 25. o., lásd még 13. o.
- <sup>197</sup> Tremel: id. mű, 43. o.
- <sup>198</sup> Uo., 46. o.

- <sup>199</sup> Uo., 123. o. Vö. még 114. o.: „A kolonizáció nagy műve 1300 körül befejeződött. Bár egyes helyeken a települések még tovább kapaszkodtak felfelé a hegyek oldalában, vagy további oldal-völgyeket hódítottak meg, ezek kivételek voltak, amelyek ... csak rövid ideig maradtak fenn. A városalapítások kora is elmúlt, ami városiasodás tekintetében ezután még történt, az a meglevő helységek további térbeli és jogi kiépítése volt, vagy a vásárjog megadása többé-kevésbé mezőgazdasági orientációjú falvaknak.”
- <sup>200</sup> Uo., 124. o., lásd még 240. o.
- <sup>201</sup> Uo., 2. o. („Reise-Eindrücke aus Amerika”)
- <sup>202</sup> Uo., 58. o. („Die Ursachen der Entwicklung der Industrie in Amerika”)
- <sup>203</sup> Postan: *Some Consequences of the Hundred Years War*, „Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy” c. kötetében. Cambridge. 1973. 51-52. o. Lásd még a „The Fifteenth Century” c. fejezetet uo., különösen a 47. o.-t: „A középkori városgazdaságnak korlátozó és egyenlősítő monopóliumként való leírása, mely a 19. század történéseitől ered, nagyrészt a késő 14. és a 15. század városi és céh-dokumentumain alapszik; és amit olykor a jellegzetes középkori szabályozás bizonyítékeként írnak le, valójában semmi más, mint a korábbi századok szabadabb és vállalkozóbb szellemű viszonyaitól való eltávolodás példája.”
- <sup>204</sup> Tremel: id. mű, 103-104. o.
- <sup>205</sup> Lásd uo., 180-184. o.
- <sup>206</sup> Langensteinra utal Murray N. Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School” c. tanulmányában, mely az E. G. Dolan által szerkesztett *The Foundations of Modern Austrian Economics* c. kötetben jelent meg. (Kansas City. 1976. 59. o.) Rothbard kitűnő áttekintést ad a középkori gazdaságelméletek újraértékelését célzó kutatásokról, melyek kimutatják, hogy az „igazságos ár” skolasztikus fogalma a termék *piaci értékére* utal, nem pedig a benne megtestesülő munkára vagy termelési költségekre.
- <sup>207</sup> Az ellenkező nézet kifejtését adja legújabban Anton Tautscher nagyszabású munkája, a *Wirtschaftsgeschichte Österreichs auf der Grundlage abendländischer Kulturgeschichte*. (Duncker & Humblot, Berlin. 1974. Lásd különösen 210-211. és 260-261. o.) Tautscher persze nem a vonatkozó gazdasági adatokra, hanem korabeli filozófiai és irodalmi szövegekre, jogi rendelkezésekre stb. alapozza következtetéseit.
- <sup>208</sup> Lásd pl. Immanuel Wallerstein: *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, New York. 1974. 183. skk. Lásd még Tremel: id. mű, 115., 230., 237. o.
- <sup>209</sup> Id. mű, 227. o.
- <sup>210</sup> Lásd különösen Immanuel Wallerstein: *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy. 1600-1750*. Academic Press, New York. 1980. 3-34. o. Lásd még Tremel: id. mű, 311. o.
- <sup>211</sup> „Mária Terézia korai reformjainak tetemes része - írja Macartney - semmivel sem sikerült jobban, mint apja és nagyapja próbálkozásai... A régi nehézségek ugyanazok voltak, a Monarchia alapvető gazdasági struktúrája egyáltalán nem változott meg. ... Mária Terézia uralkodásának utolsó éveitől mindazonáltal értékelhető nagyságú ipar kezdett felnőni azokon a területeken, amelyekre a kormányzat merkantilista politikája elsősorban irányult, vagyis Csehországban, Alsó-Ausztriában és Stíria vasérc-lelőhelyein. Ezzel együtt a kereskedelem is bővült. A mezőgazdaság hasonlóképpen előrehaladást tett, legalábbis a nagy uradalmakban, s itt is jobbra a kormányzat kezdeményezése és segítsége hatására. A gazdaság képe változatosabb és derűsebb lett.” (Id. mű, 39-40. o.)
- <sup>212</sup> Tremel: id. mű, 287-288. o.
- <sup>213</sup> Franz: id. mű, 18-19. o.

- <sup>214</sup> Macartney: id. mű, 303. o.
- <sup>215</sup> Alakját a szerző Lénáról mintázta.
- <sup>216</sup> Kürnberger: *Der Amerika-Müde. Amerikanisches Kulturbild*. Meidinger Sohn & C<sup>ie</sup>, Frankfurt/M. 1855. 150. o.
- <sup>217</sup> Melynek bevezetése felé az 1861-es ún. februári pátenst kétségkívül jelentett egyfajta korlátozott előrelépést. Ám, mint Macartney fogalmaz, már maga ez a siker is a német-osztrákok politikai hanyatlásának kezdetét jelentette. „Hiszen amint megfogalmazódott az az elv - írja Macartney -, hogy Ausztria sorsa népeinek kezében van, a német-osztrákoknak el kellett foglalniok helyüket ama népek között, s lehetetlen volt ennek kiváltságos voltát a végtelenségig megőrizniök. A liberálisok tragédiája az volt, hogy hanyatlásuk s végezetül bukásuk annak a fejlődésnek volt következménye, melynek megalapozásáért ők maguk annyit tettek.” (Id. mű, 521. o.)
- <sup>218</sup> Carl E. Schorske: *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*. Alfred A. Knopf, New York. 1980. 5. o.
- <sup>219</sup> Az 1873-as válság következményeképpen vált az előző évben alapított *Leseverein der deutschen Studenten Wiens* az anti-liberális érzületek egyik középpontjává. A kör tagságát alkotó diákok egyre inkább úgy látták, hogy a liberalizmus „az individualizmus kifejezését jelenti a szociális kérdés rovására, továbbá a német nacionalizmus témáját elhanyagoló kozmopolitizmust s ama tudományos-intellektuális stílus előnyben részesítését, mely figyelmen kívül hagyja a szív szenvedélyeit.” (William J. McGrath: *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. Yale University Press, New Haven. 1974. 12. o., lásd még ugyanettől a szerzőtől: *Wagnerianism in Austria. The Regeneration of Culture through the Spirit of Music* [1965]. Ann Arbor, Michigan. University Microfilms, 1967.)
- <sup>220</sup> Különösen három munkára kell ebben az összefüggésben föl hívnunk a figyelmet: Ernest Gellner „Nationalism” c. tanulmányára, mely *Thought and Change* c. kötetében (Weidenfeld and Nicolson, London. 1964) jelent meg, élelméjű analitikus magyarázatát nyújtva annak a körülménynek, hogy eltérő gazdasági fejlettségű régiókat egybefoglaló területeken a szabad horizontális mobilitás ellensúlyaként óhatatlanul etnikai, vallási vagy nacionalista reakciók lépnek föl, továbbá ugyanezen szerző „Nations and Nationalism” c., a korábbi analízist elmélyítő kötetére (Basil Blackwell, Oxford. 1983); valamint Karl W. Deutsch „Nationalism and Social Communication” c. könyvére (London. 1953), mely az együtt élő nemzetiségek majdani konvergencia vagy divergencia pályáját meghatározó mögöttes földrajzi, természeti és szociológiai tényezők kölcsönhatását taglalja. Illusztrációként Deutsch részletes statisztikai elemzést ad a csehszlovákiai cseh-német viszonylatokról. Deutsch magyarázatainak fényében különös érdekességgel bírnak Wittgenstein ama kérdésre irányuló fejtegetései, hogy milyen körülmények között jöhet létre gyümölcsöző vámunió két ország között. „Azt látjuk - írja Wittgenstein -, hogy minden vámunió feltétele: az emberek és áruk teljesen szabad mozgása... azonos törvények, azonos nyelv és szokások megkönnyítik a lakosság belső vándorlását a teljes vámterület ama részei felé, ahol munkájuk az összerendekeltet fogja szolgálni.” (Id. mű 98. o. - „Ungarisches Getreide und österreichische Sensen”, 1902.)
- <sup>221</sup> „Nem igaz az - írja Wittgenstein -, hogy elmaradottságunkért a nemzetiségi békétlenség felelős. Azért vagyunk szegényebbek a németeknél és franciáknál, mert szorgalmunk és tudásunk átlagos mértéke túl csekély, és mert szerencsétlenségünkre nincs olyan kormányunk, mely tudná, hogy a stagnálásnak ezt az atmoszféráját milyen emeltyűk segítségével lehetne megváltoztatni. ... A szegénység és nélkülözés nyomása, ahelyett, hogy a lustaságot elhessegetné, panaszkokban tör utat magának, s tettek helyett irigységet és gonoszságot szül. ... A ‘birodalmi tanácsban képviselt királyságok és országok’ csupán egyetlen eszközt látnak arra, hogy szomorú körülményeikből kiutat találjanak: fiaik számára megkaparintani igyekeznek a község, a tartomány, az állam és az egyház fizetett állásait, miközben a kormány nem az okok, hanem a következmények ellen hadakozik. A szegénység teremti a nemzetiségi viszályt, nem pedig megfordítva.” (Id. mű, 89-90. o. - „Illusions-Politik”, 1902.)



- <sup>222</sup> Schorske és McGrath már említett írásain kívül A. J. P. Taylor „The Habsburg Monarchy 1809-1918” c. könyve (Hamish Hamilton, London. 1948) különösen jól írja le az itt előállt dilemmákat.
- <sup>223</sup> Lásd Knapp: „Die Bauernbefreiung in Österreich und Preussen”, *Grundherrschaft und Rittergut* c. kötetében. (Duncker & Humblot, Leipzig. 1897. 51. o.)
- <sup>224</sup> Wallerstein: *The Modern World-System II*. 227. o. - A junkerek különleges helyzetére ill. szerepére nézve lásd még a különösen A. J. P. Taylor, *The Course of German History* (1. kiad. 1945), Methuen, London. 1961. 19. skk.
- <sup>225</sup> Lásd pl. id. mű, 79. skk. - „Moderne Handelspolitik”, 1901.
- <sup>226</sup> Uo., 64-65. o. - „Die Ursachen der Entwicklung der Industrie in Amerika”, 1898.
- <sup>227</sup> Lásd pl. uo., 6-7. o., 55-56. o., 79-87. o., 92. o., 178-190. o.
- <sup>228</sup> Lásd különösen Tremel: id. mű, 327. o., továbbá Benedikt: id. mű, 72. o.
- <sup>229</sup> Ez 1851-től állt fenn, és 1867 után is érvényben maradt. A vámközösség azonnali előnyöket jelentett az osztrák ipar és a magyar mezőgazdaság számára, lásd Tremel: id. mű 326. o. - Lásd még, különösen: Hanák Péter „Magyarország az Osztrák-Magyar Monarchiában: Túlsúly vagy függőség?”, *Magyarország a Monarchiában* c. kötetében (Gondolat, Budapest. 1975), 296. skk.
- <sup>230</sup> Berend-Ránki: *The European Periphery and Industrialization 1780-1914*. 107-108. o.
- <sup>231</sup> Uo., 101. o.: „Britanniában, mely az első ipari ország volt s hosszú időn át ipari monopóliummal bírt, a szabadkereskedelem a dolgok ‘természetes’ rendjéhez látszott tartozni, s úgy tűnt, hogy az egész emberiség érdekeit szolgálja. 1776 és 1848 között Smith, Ricardo és Mill a szabad kereskedelem látszólag vízhatlan elméletét dolgozta ki, mely éppenséggel nem arra a sorsra jutott, hogy a gazdaságelmélet más könyveihez hasonlóan a polcokon porosodjék, hanem a liberalizmusnak a feudális kötöttségek és előjogok ellen - s az emberi jogok mellett - vívott küzdelme fegyvertárának lényeges részévé lett.” - Lásd még Joseph A. Schumpeter: *History of Economic Analysis* (Oxford University Press, New York. 1954), 397. o.: „A szabad kereskedelem angol szószólói érvelésüknek általánosérvényűséget igényeltek. Az, számukra, minden időben és helyen igaz, abszolút és örök bölcsességet képviselt; aki nem fogadta el, bolond volt vagy szélhámos, esetleg mindkettő. Ám amint arra már gyakran rámutattak, Anglia egyedi helyzete, melyben a szabadkereskedelmi politika nyilvánvalóan indokolt volt, inkább szerepet játszott ezen politika ottani elfogadásában, mint a szabadkereskedelmi érvelés általános igazsága.”
- <sup>232</sup> Lásd pl. id. mű, 130-131. o. - „Freihandel und Schutzzoll” 1903.
- <sup>233</sup> „Beiträge zur Währungsfrage in Österreich-Ungarn” (első megjelenés: 1892. ápr.), a *The Collected Works of Carl Menger* IV. kötetében (London. 1936), 138-139. o. Menger szerepét az előzetes reformvitákban méltatja F. A. Hayek bevezető tanulmánya a *Collected Works* élen, I. köt., XXVI. skk.
- <sup>234</sup> Lásd id. mű, 68., skk. - „Ein Valuta-Märchen”, 1892.
- <sup>235</sup> Eduard März pl. igencsak kétségbe vonja ezt, lásd id. mű, 373-374. o.
- <sup>236</sup> Lásd Tremel: id. mű, 269. o.
- <sup>237</sup> Lásd Benedikt: id. mű, 118-119. o.
- <sup>238</sup> Wittgenstein pályájának rövid leírását adja Georg Günther, „Karl Wittgenstein und seine Bedeutung für den Aufbau und die Entwicklung der österreichischen Volkswirtschaft” c. visszaemlékezésében, mely a *Neue Österreichische Biographie ab 1815* IV. kötetében (Wien. 1927) jelent meg. A Wittgenstein-család *előtörténetére* vonatkozó kutatások újabb keletűek, s indíttatásukat immár a *Ludwig Wittgenstein* iránti érdeklődésben találjuk. Ebben az összefüggésben mindenképp F. A. Hayek kiadatlan összeállítása, említendő („Unfinished Draft of a Sketch of a Biography of Ludwig Wittgenstein - Written in 1953 for Private Circulation, with Some Later Corrections and Insertions”), valamint G. H. von Wright vázlata: „Ludwig Wittgenstein. A

Biographical Sketch” (1954), többször újranyomtatva, legutóbb von Wright *Wittgenstein* c. kötetében (Basil Blackwell, Oxford. 1982). További adalékokkal szolgál: William Warren Bartley III: *Wittgenstein* (Lippincott, Philadelphia. 1973); Allan Janik-Stephen Toulmin: *Wittgenstein's Vienna* (Simon and Schuster, New York. 1973); Kurt Wuchterl-Adolf Hübner: *Wittgenstein* (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg. 1979). A legrészletesebb idevágó kutatásokat Brian McGuinness végezte. Wittgenstein-életrajzát még nem tette közzé, bizonyos előzetes tájékoztatást nyújt azonban a Paul Engelmann: *Letters from Ludwig Wittgenstein - With a Memoir* c. kötetéhez (Basil Blackwell, Oxford. 1967) írt szerkesztői utószava, ill. a Karl Wittgenstein: *Zeitungsartikel und Vorträge* általam szerkesztett reprint kiadásához (John Benjamins, Amsterdam. 1984) készült bevezető tanulmány McGuinness-től származó második része. - Saját munkámat Brian McGuinness számos információval és tanáccsal támogatta, nagyvonalú segítségéért ezúton is köszönetet mondok.

- <sup>239</sup> Vö. Grillparzer: *Werke*, August Sauer kiadásában, II. sorozat, I. köt., 105-106. o. és 398. o.
- <sup>240</sup> A Wittgenstein nevet Hermann Christian *apja* a zsidókra vonatkozó napóleoni rendelkezések alapján vette fel. Eredetileg Moses Meiernek hívták.
- <sup>241</sup> Ludwig Wittgenstein a Stallner-ágon keresztül állt rokonságban F. A. von Hayekkel, akinek anyai dédapja Leopoldine Kalmus anyjának fivére volt.
- <sup>242</sup> Római katolikusnak keresztelték Karl és Leopoldine kilenc gyermekét is - közülük nyolcan érték meg a felnőttkort, öt fiú és három leány.
- <sup>243</sup> Amint ezt még Jorn K. Bramann és John Moran is elismeri, „Karl Wittgenstein, Business Tycoon and Art Patron” c., Wittgensteinnal szemben szélsőségesen elfogult írásában (*Austrian History Yearbook*, University of Minnesota, XV-XVI. köt. [1979-1980], 111. skk.).
- <sup>244</sup> Lásd Ludwig Wittgenstein: *Briefe an Ludwig von Ficker*. Sajtó alá rendezte G. H. von Wright. Otto Müller Verlag, Salzburg. 1969. 47. o.
- <sup>245</sup> *Die Fackel*, 104. sz., 1902. május közepén, 24. o. A „vas-uzsorások” és a szecesszió kapcsolatára Kraus 1908-ban megint visszatér (*Die Fackel*, 251. sz., 20-21. o.).
- <sup>246</sup> *Die Fackel*, 65. sz., 1901. január közepén, 16. o.
- <sup>247</sup> Vö. uo. 31. sz., 1900. február elején, 1. skk.
- <sup>248</sup> Vö. uo. 71. sz., 1901. március közepén, 10. skk. Kraus itt Wittgensteinnal szemben a berlini közgazdászprofesszor Adolf Wagnert veszi védelmébe. Utóbbi 1901. március elején a bécsi *Juristische Gesellschaft* rendezésében tartott előadásában úgy vélekedett, hogy mivel a városi telkek állandó értékelkedése az osztályadalmi tevékenységből folyik, vagyis a társadalom egészének érdeme, nem igazságos az, ha ebből az értékelkedésből csupán a telkek tulajdonosa húz hasznot. Ezt az érvelést Wittgenstein persze könnyűszerrel vitte *ad absurdum*.
- <sup>249</sup> Uo., 31. sz., 1900. február elején, 3. o.
- <sup>250</sup> Uo., 35. sz., 1900. március közepén, 17. o.
- <sup>251</sup> A *Fackelt* Ludwig Wittgenstein még Norvégiába is maga után küldette, amikor ott remetei elvonultságban dolgozott 1913/14-ben (lásd Engelmann: *Letters from Ludwig Wittgenstein*, id. kiad., 123. o.). S nem véletlen, hogy a *Logikai-filozófiai értekezés* éppen befejezett kéziratát, 1918 nyarán, először a *Fackel* kiadójának, Jahodának ajánlotta fel. „Ma kaptam meg Jahodától a hírt - írja azután Engelmannnak 1918 októberében -, hogy munkámat nem nyomtathatja ki. Állítólag technikai okokból. De azt azért nagyon szeretném tudni, hogy Kraus vajon mit szólt hozzá.” (Uo., 14. o.)
- <sup>252</sup> Utóbbi mozzanatra McGuinness hívja fel a figyelmet, az 57-es jegyzetben másodikként említett írásában.

- <sup>253</sup> Mint Hayek írja, fentebb említett életrajzi töredékében: Karl Wittgenstein „alkalmi gazdaság-politikai cikkeinek és előadásainak gyűjteménye, melyet halála után állítottak össze, a kifejezésnek sajátos világosságát és tömörségét képviseli, s néhány barát itt az intellektuális stílus hasonlóságát véli fölfedezni öközötté és filozófus fia között; bizonyos temperamentumbeli rokonságra kétségkívül rámutathatunk, s apját Ludwig jobban szerette, mint bárki mást a családban.”
- <sup>254</sup> Lásd *Wittgenstein* c. könyvét (Lippincott, Philadelphia. 1973), különösen a 85. skk.
- <sup>255</sup> Lásd erre vonatkozóan Luise Hausmann beszámolójában („Wittgenstein in Austria as an Elementary-School Teacher”, *Encounter*, 1982. ápr.) leírtakat, ill. a fordító Eugene C. Hargrove-nak a beszámolóhoz mellékelt jegyzeteit.
- <sup>256</sup> Ludwig Wittgenstein: *Über Gewissheit*. Sajtó alá rendezte G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright. (Basil Blackwell, Oxford. 1969. 47. §.)
- <sup>257</sup> Lásd Luise Hausmann: id. mű, 18. o.
- <sup>258</sup> Ludwig Wittgenstein: *Wörterbuch für Volksschulen*. A Szövetségi Oktatási Minisztérium 1925. okt. 12-i határozatával általános népiskolák és polgári iskolák számára engedélyezve. Hölder-Pichler-Tempsky, Bécs. 1926.
- <sup>259</sup> Lásd a *Szótár* 1977-es, A. Hübner által bevezetett kiadásában (Hölder-Pichler-Tempsky, Bécs). XXV., XXVII. o.
- <sup>260</sup> *Über Gewissheit*. 156. §.
- <sup>261</sup> *Letters to Russell, Keynes and Moore*. 82. o.
- <sup>262</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*. 26-27. és 80. o.
- <sup>263</sup> G. H. von Wright: *Biographical Sketch*. Lásd a Norman Malcolm: *Ludwig Wittgenstein. A Memoir* c. kötetben (Oxford University Press, London. 1958) 21. o.
- <sup>264</sup> Uo., 52. o.
- <sup>265</sup> Fania Pascal: „Wittgenstein. A Personal Memoir”. *Encounter*, 1973. aug. 27. o.
- <sup>266</sup> M. O’C. Drury: „Some Notes on Conversations with Wittgenstein”. Az *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright* c. kötetben (*Acta Philosophica Fennica* 28/1-3, 1976) 31. o.
- <sup>267</sup> F. M. Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. Ford. Institoris Irén. Európa, Budapest. 1959. I. köt., 35. o.
- <sup>268</sup> *Letters from Wittgenstein*. 40. o.
- <sup>269</sup> Lásd pl. az 1924. júl. 4-én és 1925. okt. 18-án Keyneshez írt leveleket, a *Letters to Russell, Keynes and Moore* c. kötetben. 114. és 122. o.
- <sup>270</sup> A részletekre vonatkozóan lásd B. F. McGuinness előszavát a *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* c. összeállításához, mely a Suhrkamp-féle Schriften 3. köteteként jelent meg (Frankfurt/M. 1967).
- <sup>271</sup> Az előadás, „Mathematik, Wissenschaft und Sprache” címmel, megjelent a *Monatshefte für Mathematik und Physik* 1929-es évfolyamában.
- <sup>272</sup> Idézi R. Braithwaite személyes közlése alapján Stephen Toulmin. Lásd Janik-Toulmin: *Wittgenstein’s Vienna*. Simon and Schuster, New York. 1973. 20. o.
- <sup>273</sup> MS 105:2, azaz a 105. számú Wittgenstein-napló 2. oldaláról. Wittgenstein kéziratos hagyatékát azon számozás szerint idézem, melyet G. H. von Wright „The Wittgenstein Papers” c. összeállításában ismertet (*Philosophical Review*, 1969. okt.). Ezt a számozást követte később a Tübingeni Egyetem - azóta feloszlott - Wittgenstein Archívumának katalógusa is. - Az idézetekben a szögletes zárójelek közé iktatott részek a kéziratban is szögletes zárójelek között szerepelnek; a függőleges vonalak közé iktatott részek fogalmazásbeli alternatívák: kihúzások, föléírások.

- <sup>274</sup> MS 105:2.
- <sup>275</sup> MS 106:4.
- <sup>276</sup> MS 106:30.
- <sup>277</sup> MS 107:153-154.
- <sup>278</sup> MS 106:253.
- <sup>279</sup> MS 105:19.
- <sup>280</sup> MS 107:39.
- <sup>281</sup> MS 107:156.
- <sup>282</sup> MS 107:158-159.
- <sup>283</sup> MS 107:100.
- <sup>284</sup> MS 107:205.
- <sup>285</sup> MS 107:176.
- <sup>286</sup> MS 107:206.
- <sup>287</sup> MS 107:177.
- <sup>288</sup> MS 108:61, vö. *Philosophische Bemerkungen* 12. §. - Wittgenstein 1930 végén állította össze a *Philosophische Bemerkungen* c. gépiratot - a „könyvet”, melyre ebben az időben, naplóiban, utalni szokott volt. A későbbiekben az ilyen és ehhez hasonló utalások: „a könyv”, „könyvem” - újra meg újra előfordulnak majd följegyzéseiben, rendre az éppen tervezett műre vonatkoztatva. A *Philosophische Bemerkungen* 1964-ben jelent meg először a Suhrkamp-féle *Schriften* 2. köteteként.
- <sup>289</sup> MS 107:240, vö. *Philosophische Bemerkungen* 18. §.
- <sup>290</sup> MS 108:169.
- <sup>291</sup> MS 108:169.
- <sup>292</sup> MS 108:170.
- <sup>293</sup> MS 108:201.
- <sup>294</sup> MS 108:216, 1930. júl. 19-i bejegyzés.
- <sup>295</sup> MS 108:216.
- <sup>296</sup> MS 108:216.
- <sup>297</sup> MS 108:267, júl. 29-i bejegyzés.
- <sup>298</sup> MS 108:279.
- <sup>299</sup> MS 108:279, júl. 31-i bejegyzés.
- <sup>300</sup> MS 109:45-46., „elképzelés”-nek a német „Vorstellung”-ot fordítottam.
- <sup>301</sup> MS 108:56.
- <sup>302</sup> MS 108:265-266.
- <sup>303</sup> MS 108:274.
- <sup>304</sup> MS 108:275.
- <sup>305</sup> MS 109:15, 1930. aug. 16-i bejegyzés.
- <sup>306</sup> MS 110:34.
- <sup>307</sup> MS 109:246.

- <sup>308</sup> MS 109:138, vö. *Zettel* 703. §. - G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright 1967-ben jelentette meg - és látta el ezzel a címmel - a *Zettel* c. gyűjteményt. A gyűjtemény alapjául az a cédulatömeg szolgált, melyet Wittgenstein külön dobozban (rajta a címke: „Zettel”, vagyis *cédulák*) tartott, s láthatólag különlegesen fontosnak ítélte. A Suhrkamp-féle *Schriften*ben a *Zettel* az 5. kötetben (Frankfurt/M. 1970.) található.
- <sup>309</sup> MS 109:224.
- <sup>310</sup> MS 109:286.
- <sup>311</sup> MS 109:225.
- <sup>312</sup> MS 111:63.
- <sup>313</sup> MS 109:298-299.
- <sup>314</sup> MS 109:99.
- <sup>315</sup> MS 109:171.
- <sup>316</sup> MS 153a:59, a 110-es füzetbe 1931. júl. 6-án átvezetve.
- <sup>317</sup> MS 109:189.
- <sup>318</sup> MS 109:189.
- <sup>319</sup> MS 110:277-278.
- <sup>320</sup> MS 110:276.
- <sup>321</sup> MS 110:173, 1931 márciusában vagy áprilisában fogalmazva.
- <sup>322</sup> MS 109:78.
- <sup>323</sup> MS 109:85.
- <sup>324</sup> MS 109:236.
- <sup>325</sup> MS 109:236.
- <sup>326</sup> MS 109:281.
- <sup>327</sup> MS 109:284.
- <sup>328</sup> MS 109:292.
- <sup>329</sup> MS 110:101, hasonlóan az 1931. jún. 23-i bejegyzés is, MS 110:208.
- <sup>330</sup> MS 110:180.
- <sup>331</sup> MS 110:188-189.
- <sup>332</sup> MS 111:12.
- <sup>333</sup> MS 111:15skk.
- <sup>334</sup> MS 111:16-17.
- <sup>335</sup> MS 111:17, idevág még különösen MS 111:79skk., ahol a „családi hasonlóság” későbbi fogalma - s csakhamar maga a kifejezés is - bevezetésre kerül.
- <sup>336</sup> MS 109:67.
- <sup>337</sup> A „verifikálni” kifejezés 1929/30-ban Wittgensteinnál ténylegesen abban a jelentésében szerepel, melyben a Bécsi Kör filozófusai - a logikai pozitivisták - azután híressé tették. Wittgenstein elméleti pályája valóban tartalmaz tehát egyfajta „pozitivisták közjátékot” (P. M. S. Hacker kifejezése az „Insight and Illusion” c. könyvéből, Oxford University Press, 1972); ám különösen a *Gespräche* (*Schriften*, 3. köt.) tanulmányozása világossá teszi, hogy - mint már utaltunk rá - nem Wittgenstein került, átmenetileg, Schlickék befolyása alá, hanem ellenkezőleg: utóbbiak csupán érzékeny befogadói voltak Wittgenstein néhány pozitivisták irányú melléfogásának.

- <sup>338</sup> Jellemző hely ilyen vonatkozásban: MS 109:81 skk.
- <sup>339</sup> MS 108:152.
- <sup>340</sup> Klaus Epstein: *The Genesis of German Conservatism*. Princeton University Press, Princeton, N. J. 1966. 13-16. o.
- <sup>341</sup> Gerd-Klaus Kaltenbrunner: „Der schwierige Konservatismus”. Az általa szerkesztett „Rekonstruktion des Konservatismus” c. kötetben. Rombach, Freiburg i. B. 1972. 45-46. o.
- <sup>342</sup> Karl Mannheim: „Das konservative Denken”. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67 (1927). 77. o.
- <sup>343</sup> Uo., 84. o.
- <sup>344</sup> Uo., 95. o.
- <sup>345</sup> Uo., 98. o.
- <sup>346</sup> Armin Mohler: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart. 1950. 163. o.
- <sup>347</sup> Uo., 162. o.
- <sup>348</sup> *Philosophische Untersuchungen*. I. rész, 18. §.
- <sup>349</sup> MS 110:201sk.
- <sup>350</sup> Mint Wittgenstein néhány évvel később írja: „Nem neveznék »számolás«-nak, ha az emberek akárhogyan sorolnának fel számjegyeket; de persze ez nem egyszerű elnevezés kérdése. Mert hiszen az, amit »számolás«-nak nevezünk, életünk tevékenységeinek fontos része. ... Számolni (és ez azt jelenti: így számolni) annyit tesz, mint technikát alkalmazni, technikát, melynek naponta, életünk legkülönbözőbb intézményeiben szerepe van. És ezért tanulunk úgy számolni, ahogy tanulunk: vég nélküli gyakorlással, könyörtelen pontossággal; ezért készítenek kérlelhetetlenül arra, hogy az »egy«-re mindnyájan »kettő«-t, a »kettő«-re »hármát« mondjunk, és így tovább.” (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Ludwig Wittgenstein: *Schriften*. 6. köt. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974. 37. o.) A matematikai belátás, ill. tanulás ezen felfogása ugyanabban a pszichológiai szemléletben gyökerezik, mint Wittgenstein pedagógiai felfogása általában. Utóbbit jól példázza következő megjegyzése: „Ha azt mondd egy gyereknek, hogy NEM, olyan legyen, mint a fal, nem pedig mint egy ajtó.” K. E. Tranøy, az „Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright” c. fentebb hivatkozott kötetben. 15. o.
- <sup>351</sup> MS 110:273, vö. *Vermischte Bemerkungen* (Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977.) 30. o. - A „Vermischte Bemerkungen” c. válogatásban G. H. von Wright az 1929 utáni Wittgenstein vagy tizenháromezer oldalnyi kéziratos hagyatékából olyan megjegyzéseket emelt ki - olykor, sajnos, gondolati összefüggésükből is kiszakítván ezeket -, amelyeket a filozófus életérzése, világnézete, etikai-esztétikai beállítottsága illusztrálására különösen alkalmasnak vélt.
- <sup>352</sup> MS 152:130, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 38. o.
- <sup>353</sup> J. M. Keynes: *Two Memoirs*. Rupert Hart-Davis, London. 1949. 99. o.
- <sup>354</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*. 121. o.
- <sup>355</sup> Az önéletrajz eredetileg a Schilpp által szerkesztett „Library of Living Philosophers” c. sorozat Carnap-kötetének élén jelent meg. Itt a K. T. Fann által összeállított „Wittgenstein. The Man and His Philosophy” c. kötet (Dell, New York. 1967) 35. oldaláról idézek.
- <sup>356</sup> Fania Pascal: id. mű, 25. o.
- <sup>357</sup> Fania Pascal férje, az azóta elhunyt Roy Pascal professzor 1980-ban szíves volt néhány kérdésemre levélben válaszolni. Levelében azt írja, hogy szerinte „Wittgenstein, politikai gondolkodását tekintve, közelebb állt Grillparzerhez, mint bármely modern gondolkodóhoz”.

- <sup>358</sup> J. P. Stern: „Das Wien Grillparzers”. *Wort in der Zeit* 9/6 (1963), 47. o.
- <sup>359</sup> *Letters to Russell, Keynes and Moore*. 97. o.
- <sup>360</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*. 88. o.
- <sup>361</sup> *Über Gewissheit*. 493. §.
- <sup>362</sup> Uo., 47., 664., 94. §.
- <sup>363</sup> Uo., 312. §.
- <sup>364</sup> *Gespräche (Schriften. 3. köt.)*, 115. o.
- <sup>365</sup> Joseph Roth: „Grillparzer. Ein Porträt” (1937). A Joseph Roth *Werke* 4. kötetében, Kiepenhauer & Witsch, é. n., 306. o.
- <sup>366</sup> MS 107:184-185., vö. *Vermischte Bemerkungen*. 14. o.
- <sup>367</sup> MS 107:186.
- <sup>368</sup> *Philosophische Bemerkungen*. 133. §.
- <sup>369</sup> MS 153b:3, vö., *Vermischte Bemerkungen*. 32. o.
- <sup>370</sup> Grillparzer: id. kiad., I. szakasz, XII/1. köt., 86. o.
- <sup>371</sup> MS 153b:6, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 41. o.
- <sup>372</sup> Roth: id. mű, 311. o.
- <sup>373</sup> F. Stern: *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. University of California Press, Berkeley. 1961. XVI. o.
- <sup>374</sup> A „konzervatív forradalom” teoretikusainak a nemzeti-szocializmus gondolati előkészítésében játszott tagadhatatlan - ám nagyon is ellentmondásos, és végső soron elméletileg-gyakorlatilag önmegsemmisítő - szerepét kiválóan elemzi a fentebb említett Roy Pascal, „Revolutionary Conservatism. Moeller van den Bruck” c. tanulmányában (az E. Vermeil által szerkesztett *The Third Reich* [London: 1955] c. kötetben). Hangsúlyozandó viszont, hogy Wittgenstein maga, jóllehet antropológiájának újkonzervatív jellege kétségtelen, soha és semmilyen értelemben nem tartozott a jobboldali radikalizmus táborába. „Wittgenstein hitt a tekintélyelvű kormányzásban” - írja már idézett levelében Roy Pascal -, „de azon az állásponton volt, hogy az igazi tekintély szellemi, s úgy vélte, hogy ilyen tekintélyt hiába keresünk a modern társadalomban.”
- <sup>375</sup> Klemens von Klemperer: *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century*. Princeton University Press, Princeton. N. J. 1957. 125. és 118. skk.
- <sup>376</sup> Thomas Mann: „Russische Anthologie”. Újranyomtatva *Rede und Antwort. Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze* c. kötetében. S. Fischer, Berlin. 1925. 236. o.
- <sup>377</sup> F. M. Dostojewski: *Die Dämonen*. R. Piper, München. 1921. XVIII-XIX. o.
- <sup>378</sup> F. M. Dostojewski: *Die Brüder Karamasoff*. R. Piper, München. 1920. I. köt., XIV. o.
- <sup>379</sup> MS 109:207, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 22. o.
- <sup>380</sup> *Gespräche (Schriften, 3. köt.)*, 142. o.
- <sup>381</sup> *Vermischte Bemerkungen*. 25-26. o.
- <sup>382</sup> MS 110:257, 1931. júl. 2-i bejegyzés. Vö. „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”, *Synthese* 17 (1967), 241. o. - Wittgensteinnak Frazer „Az aranyág” c. könyvéhez írt megjegyzései - zömük 1931-ben fogalmazódott - a *Synthese*-ben megjelent közlés nyomán nagyrészt magyarul is olvashatók, a *Világosság* 1969. októberi *Mellékletében*; jelen megjegyzést lásd a jelzett hely 25. oldalán.

- <sup>383</sup> MS 110:184, jún. 20-i bejegyzés.
- <sup>384</sup> MS 109:211.
- <sup>385</sup> *Grimmsche Kinder- und Hausmärchen*. Sajtó alá rendezte Paul Ernst. Propyläen-Verlag, Berlin, é. n., III. köt. 273. és 308. o.
- <sup>386</sup> Uo., 291. o.
- <sup>387</sup> *Világosság*, jelzett hely, 23. o.
- <sup>388</sup> Id. mű, 272. o.
- <sup>389</sup> *Synthese*, jelzett hely, 246. o.
- <sup>390</sup> Id. mű, 312. sk. o.
- <sup>391</sup> Drury: id. mű, 31. o.
- <sup>392</sup> MS 155:31.
- <sup>393</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*. 65. o.
- <sup>394</sup> Paul Ernst: „Was nun?”. *Die Horen* 3/2 (1926/27). Újranyomtatva a K. A. Kutzbach által szerkesztett „Paul Ernst und Georg Lukács” c. kötetben. Lechte, Emsdetten (Westf.). 1974. Idézet innen, 190. o.
- <sup>395</sup> Uo., 191. o.
- <sup>396</sup> Uo.
- <sup>397</sup> Uo., 193. o.
- <sup>398</sup> Uo., 194. o.
- <sup>399</sup> Uo., 198. o.
- <sup>400</sup> Uo., 200-201. o.
- <sup>401</sup> MS 109:205, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 20-21. o.
- <sup>402</sup> S. M. Bolkosky: *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918-1935*. Elsevier, New York. 1975. 49. o.
- <sup>403</sup> Ernst Jünger: „Über Nationalismus und Judenfrage”. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (1930. szept.) 842-843. o.
- <sup>404</sup> Richard Wagner: *Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden*. Sajtó alá rendezte W. Golther. Deutsches Verlagshaus Bong & Co., Berlin, é. n., V. köt. 85. o.
- <sup>405</sup> Uo., 70-71. o.
- <sup>406</sup> Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. 25., változatlan szövegű kiadás, Braumüller, Wien. 1923. 380. és 375. o.
- <sup>407</sup> Hugo Bettauer: *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen*. R. Löwit, Wien. 1924. 9. o.
- <sup>408</sup> Gershom Scholem tanulmánya a Nahum Goldmann és mások által írt „Deutsche und Juden” c. kötetben. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1967. 27-28. o.
- <sup>409</sup> G. L. Mosse: *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a „Third Force” in Pre-Nazi Germany*. London. 1971. 81-82. o.
- <sup>410</sup> Bolkosky: id. mű, 11-12. o.
- <sup>411</sup> Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München. 1922. II. köt. 398. o.
- <sup>412</sup> Uo., I. köt. 45-46. o.



- <sup>413</sup> *Vermischte Bemerkungen*. 12. o.
- <sup>414</sup> MS 107:72.
- <sup>415</sup> MS 107:120, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 13. o.
- <sup>416</sup> Lásd *Vermischte Bemerkungen*. 13. o.
- <sup>417</sup> Uo., 37. o.
- <sup>418</sup> Weininger: id. mű, 372. o.
- <sup>419</sup> Wagner: id. mű. 79-80. o.
- <sup>420</sup> Uo., 81. o.
- <sup>421</sup> MS 111:195-196, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 37-38. o.
- <sup>422</sup> J. P. Hebel: *Werke*. Karlsruhe. 1847. III. köt. 207. o.
- <sup>423</sup> Uo., 214. o.
- <sup>424</sup> Idézi Martin Heidegger: *Hebel der Hausfreund*. Neske, Pfullingen. 1977. 18. o.
- <sup>425</sup> Spengler: id. mű, II. köt. 395. o.
- <sup>426</sup> Uo., 396. o.
- <sup>427</sup> Weininger: id. mű, 362. o.
- <sup>428</sup> MS 154:16, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 43. o.
- <sup>429</sup> Lásd uo.
- <sup>430</sup> MS 107:219-222. - Az álomban szereplő Ludwig Hänsellel Wittgenstein még a világháború alatt, az olasz hadifogságban kötött életre szóló barátságot. A puritán római katolikus Hänsel előbb tanítóként, majd bécsi gimnáziumi tanárként mindenekelőtt fiúnövendékeinek szexuális tisztaságát viselte a szívéen, s „Die Jugend und die leibliche Liebe. Sexualpädagogische Betrachtungen” c. könyvecskéjében (Innsbruck. 1938) a maszturbáció és a homoszexualitás ellen prédikált.
- <sup>431</sup> MS 109:206, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 21. o.
- <sup>432</sup> MS 109:200-202.
- <sup>433</sup> Ernest Renan: *Histoire du Peuple d’Israël*. 7. kiad., Paris. 1887. 1. köt. III. o.
- <sup>434</sup> Uo., IV. o.
- <sup>435</sup> Uo., VI-VII. o.
- <sup>436</sup> *Vermischte Bemerkungen*. 20-24. o.
- <sup>437</sup> MS 110:5, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 24. o.
- <sup>438</sup> MS 111:195 sk., vö. *Vermischte Bemerkungen*. 37-38. o.
- <sup>439</sup> MS 111:196-200.
- <sup>440</sup> MS 153a:129, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 31. o.
- <sup>441</sup> MS 153a:130, vö. *Vermischte Bemerkungen*. 38. o.
- <sup>442</sup> MS 153a:161.
- <sup>443</sup> Carl Maria Kaufmann: „Katholizismus und Judentum”. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (1930. szept.), 835. o.
- <sup>444</sup> Leo Baeck: „Die jüdische Religion in der Gegenwart”. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (1930. szept.) 831-832. o.

- <sup>445</sup> Walter Seitter: *Franz Grillparzers Philosophie*. München. 1968. 175. o.
- <sup>446</sup> A *Big Typescript* (TS 213) máig kiadatlan; anyagát *részben* tükrözi a Rush Rhees által *Philosophische Grammatik* címmel megjelentetett összeállítás (*Schriften* 4. köt., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969). Vö. Anthony Kenny: „From the Big Typescript to the Philosophical Grammar”, az *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright* c. fentebb már többször idézett kötetben.
- <sup>447</sup> Ludwig Wittgenstein: *The Blue and Brown Books*. Basil Blackwell, Oxford. 1958. 3. o.
- <sup>448</sup> Uo., 5. o.
- <sup>449</sup> Uo., 3. o. - A *Kék könyv*vel egyidőben keletkezett az ún. „Sárga könyv”: ez olyan följegyzésekből áll, melyeket Ambrose, Masterman és részben Skinner készített ama beszélgetések során, melyek a *Blue Book* diktálását kísérték. A „Sárga könyv” jórészt hozzáférhető a *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935* c. kötetben, melyet Alice Ambrose és Margaret Macdonald jegyzeteiből Alice Ambrose rendezett sajtó alá (Basil Blackwell, Oxford. 1979).
- <sup>450</sup> Engedélye nélküli másolatok viszont csakhamar felbukkantak, mint ahogyan a *Kék könyv* is hamarosan jóval több példányban létezett, mint amennyit - vagy két tucatot - Wittgenstein eredetileg készíttetett. Az 1930-as évek végére angolszász filozófiai körökben nem jelentett nehézséget a *Blue Book* vagy a *Brown Book* szövegéhez hozzájutni. Lásd Malcolm: id. mű, 56. o. - A *Barna könyv* tollbamondása után, 1935 kora őszén, Wittgenstein rövid látogatást tett a Szovjetunióba. Látogatását nem pusztá turistaútnak szánta, hiszen a harmincas években, újra meg újra, a Szovjetunióban való letelepedés gondolatával foglalkozott. Ezt a körülményt, valamint azt, hogy a harmincas-negyvenes években Wittgenstein cambridge-i barátai között számos baloldali személyiség akadt, a szakirodalom olykor a kommunizmus iránti rokonszenv megnyilvánulásaként értékeli. Ám könnyen meglehet, hogy Wittgensteint vonzotta egyes marxisták személyes integritása, miközben az övétől eltérő politikai nézetei voltak; és még akkor is, ha osztozott a burzsoá társadalommal szembeni megvetésükben - hiszen valóban ez volt a helyzet -, akkor is látnunk kell, hogy e megvetés háttere, Wittgenstein esetében, egyáltalán nem baloldali. Ha Wittgenstein korunkat sötét kornak tartja (lásd az alább idézendő 1938-as előszófogalmazványt), mércéül számára nem valamiféle jövőbeni társadalom képe szolgál; rokonszenvét a múlt patriarchális, tekintélyelvű társadalmi birják; a Szovjetunióban pedig nem mást, mint Tolsztoj és Dosztojevszkij Oroszországát vágyott újralfedezni, jóllehet a szovjet élet puritanizmusa is, nyilvánvalóan, vonzerőt gyakorolt rá. Így értelmezhetjük a releváns helyet abban az ajánlólevélben, melyet J. M. Keynes Wittgenstein kérésére írt a londoni szovjet nagykövetnek. „[Wittgenstein] majd elmondja Önnek - fogalmazott Keynes az említett levélben -, hogy milyen okok miatt szeretne Oroszországba menni. Nem tagja a Kommunista Pártnak, de erősen rokonszenvezik azzal az életmóddal, amelyet, véleménye szerint, az új orosz rendszer képvisel.” (*Letters to Russell, Keynes and Moore*. 136. o.) Az ajánló sorokat Wittgenstein levélben kérte Keynestől; ez a levél 1935. júl. 6-án kelt. „Azt kellene mondanod az ajánlásban - írja itt -, hogy személyes barátod vagyok, és biztos vagy abban, hogy semmilyen módon nem vagyok politikailag veszélyes (ha ti. *tényleg* ez a véleményed). ... Biztos vagyok abban, hogy részben megérted az okokat, amelyek arra készítetnek, hogy Oroszországba akarjak menni, és elismerem, hogy ezek részben rossz, sőt gyerekes okok, de az is igaz, hogy mindezek mögött mély, sőt jó okok is vannak.” (Uo., 135. o.)
- <sup>451</sup> Megjelent a *Schriften* 5. kötetében (Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970), *Eine Philosophische Betrachtung* cím alatt.
- <sup>452</sup> Jelzett hely, 172. o.
- <sup>453</sup> Uo., 201-202. o.
- <sup>454</sup> „Ez az egész »átdolgozási kísérlet« - *semmit sem ér*”, MS 115:292.
- <sup>455</sup> Lásd G. H. von Wright: „The Origin and Composition of Wittgenstein's *Investigations*”. A C. G. Luckhardt által szerkesztett *Wittgenstein. Sources and Perspectives* c. kötetben, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1979. 139. o.

<sup>456</sup> Wittgenstein nyilván a *Big Typescript*-ra céloz.

<sup>457</sup> TS 225:I-IV.

<sup>458</sup> A „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik” c. összeállítást Wittgenstein irodalmi hagyatékának örökösei - G. H. von Wright, R. Rhees és G. E. M. Anscombe - 1956-ban jelentették meg, német-angol kétnyelvű kiadásban. A Suhrkamp-féle *Schriften* 6. köteteként 1974-ben megjelent kiadás a korábbihoz képest lényeges javításokat és bővítéseket tartalmaz. A továbbiakban ebből a kiadásból idézünk.

<sup>459</sup> *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, 92. o.

<sup>460</sup> Uo., 142. o.

<sup>461</sup> Uo., 80-81. o.

<sup>462</sup> Uo., 195. o.

<sup>463</sup> Uo., 60. o.

<sup>464</sup> „A gondolatot, mely szerint a bizonyítás új fogalmat teremt, körülbelül így fejezhetnénk ki: A bizonyítást nem alapjai plusz a következtetési szabályok teszik ki; hanem a bizonyítás valamilyen új ház - jöllehet ennek és ennek a stílusnak példája. A bizonyítás új paradigma. - A fogalom, melyet a bizonyítás teremt, új következtetésfogalom is lehet például, a helyes következtetés új fogalma. Hogy azonban ezt *miért* ismerem el helyes következtetésnek, annak okai a bizonyításon kívül esnek. - A bizonyítás új fogalmat teremt - amennyiben új jelet teremt, vagy ő maga az új jel. Vagy - amennyiben a tételnek, melyet bizonyít, új helyet jelöl ki. (Hiszen a bizonyítás nem utazás, hanem maga az út.) ... Nem valami a bizonyítás mögött levő, hanem a bizonyítás bizonyít.” Uo., 172-173. o.

<sup>465</sup> Uo., 99. o.

<sup>466</sup> Uo. - Hogy a „matematikai felfedezéseket” helyénvalóbb volna találmányoknak nevezni, erre a gondolatra Wittgenstein gyakran visszatért, így 1939-es matematikai-filozófiai előadásaiban is. Lásd Ludwig Wittgenstein: *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik*. Cambridge, 1939. R. G. Bosanquet, N. Malcolm, R. Rhees és Y. Smythies jegyzeteiből sajtó alá rendezte C. Diamond. Németre fordította Joachim Schulte. A Suhrkamp-féle *Schriften* 7. kötete, Frankfurt/M. 1978. 96. o. (Az előadások eredetileg angolul jelentek meg. 1976-ban, a Cornell University Pressnél.)

<sup>467</sup> *Wittgenstein's Lectures*. Cambridge, 1932-1935. 38. o.

<sup>468</sup> Uo., 36. o.

<sup>469</sup> Uo.

<sup>470</sup> R. Haller: „Tradition und die ästhetische Theorie bei Ludwig Wittgenstein”. Előadás, elhangzott a toruń-i Egyetemen, 1982 októberében. Megjelenés alatt.

<sup>471</sup> Lásd Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Yorick Smythies, Rush Rhees és James Taylor jegyzetei alapján sajtó alá rendezte Cyril Barrett. University of California Press, Berkeley. 1967.

<sup>472</sup> Jelzett hely, 1. o.

<sup>473</sup> Uo., 2. o.

<sup>474</sup> Uo., 5. o.

<sup>475</sup> Uo., 6. o.

<sup>476</sup> Uo., 8. és 11. o.

<sup>477</sup> Lásd a 116-os jegyzetben megadott tanulmányát.

<sup>478</sup> A *Philosophische Untersuchungen* I. és II. része, egy kötetben, két évvel Wittgenstein halála után - tehát 1953-ban - jelent meg először, német-angol kétnyelvű kiadásban, az oxfordi Basil Blackwell vállalatnál. Az első rész 693 számozott paragrafusból áll, a második rész hosszabb alfejezetekre tagolódik. Az első részt, a szokásos módon, paragrafusszámok szerint idézem.

<sup>479</sup> *Philosophische Untersuchungen*. 1. §.

<sup>480</sup> Lásd uo., 7. §.

<sup>481</sup> Uo., 23. és 19. §.

<sup>482</sup> Uo., 66. §.

<sup>483</sup> Uo., 47. §.

<sup>484</sup> Uo., 104. §.

<sup>485</sup> TS 213:423.

<sup>486</sup> *Philosophische Untersuchungen*. 38. §.

<sup>487</sup> Uo., 109. §.

<sup>488</sup> Uo., 133. §.

<sup>489</sup> Uo., 255. §.

<sup>490</sup> Vö. uo. 432. §.

<sup>491</sup> Uo., 138-139. §.

<sup>492</sup> Uo., 329. §.

<sup>493</sup> Vö. uo. 330. §.

<sup>494</sup> Uo., 339. §.

<sup>495</sup> Uo., 433. §.

<sup>496</sup> Uo., 85. §.

<sup>497</sup> Uo., 198-199. §. - Vö. még: „Paradoxonunk ez volt: a szabály a cselekvési módot nem tudja meghatározni, mivel minden cselekvési mód összhangba hozható a szabállyal. A válasz így szólt: ha összhangba hozható, akkor ellentmondásba is. Ezért nincsen itt sem összhang, sem ellentmondás. - Hogy itt félreértésről kell beszélnünk, megmutatkozik már abban, hogy a gondolatmenet során értelmezést értelmezés mögé helyezünk; mintha mindegyikük legalább egyetlen pillanatra megnyugtana minket, addig, amíg az újabb értelmezésre nem gondolunk, mely emez mögött fekszik. Megmutatkozik itt ti., hogy létezik a szabály olyan fölfogása, mely *nem értelmezés*; hanem esetről esetre az alkalmazásban fejeződik ki, abban, amit »a szabály szerinti« és »a szabállyal szembeni« cselekvésnek nevezünk. - Ezért hajlunk arra, hogy mondjuk: a szabályok alapján történő viselkedés voltaképpen mindig értelmezés. »Értelmezés«-nek azonban csak azt szabadna neveznünk, amikor a szabály valamely kifejezését másikkal helyettesítjük. - S ezért: »a szabályt követni« nem más, mint egyfajta gyakorlat. S azt *hinni*, hogy a szabályt követjük, nem annyi, mint: a szabályt követni. És ezért nem lehet a szabályt »privátim« követni, mert hiszen akkor az, amikor a szabályt követni véljük, ugyanaz volna, mint amikor a szabályt követjük.» Uo., 201-202. §.

<sup>498</sup> Uo., 206. §.

<sup>499</sup> Uo., 239-242. és 381. §.

<sup>500</sup> Uo., 579. §.

<sup>501</sup> Uo., 581. §.

<sup>502</sup> Vö. uo., 584. §.

- <sup>503</sup> Vö. pl. uo., 156. és 692. §.
- <sup>504</sup> Ludwig Wittgenstein: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*. Kétnyelvű kiadás. Basil Blackwell, Oxford. 1980. I. köt. 1. §.
- <sup>505</sup> Uo.
- <sup>506</sup> Uo., 27. §.
- <sup>507</sup> Uo., 33. §.
- <sup>508</sup> Uo., 966. §.
- <sup>509</sup> Uo., II. köt. 474. §.
- <sup>510</sup> Uo., I. köt. 531. §.
- <sup>511</sup> Vö. pl. *Philosophische Untersuchungen*. 534-539. §.
- <sup>512</sup> *Personal Recollections*, id. kiad., 173. o.
- <sup>513</sup> *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I. köt. 1. §.
- <sup>514</sup> Uo., 872. §.
- <sup>515</sup> Uo., 125. §, vö. még 1128-1129. §.
- <sup>516</sup> Uo., II. köt. 538. §.
- <sup>517</sup> Uo., 478. §.
- <sup>518</sup> Vö. uo. I. köt. 344. és 1064. §.
- <sup>519</sup> Uo., 175. §.
- <sup>520</sup> Uo., 206. §.
- <sup>521</sup> Uo., 232. §.
- <sup>522</sup> Vö. uo., 192. §.
- <sup>523</sup> Vö. uo., 242. §.
- <sup>524</sup> Uo., 239. §.
- <sup>525</sup> Uo., II. köt. 150-151., 16., 341. skk. és 632. §.
- <sup>526</sup> Ludwig Wittgenstein: *Über Gewissheit / On Certainty*. Kétnyelvű kiadás. Basil Blackwell, Oxford. 1969. 132. §.
- <sup>527</sup> Uo., 115. §.
- <sup>528</sup> Uo., 105. §.
- <sup>529</sup> Uo., 279. §.
- <sup>530</sup> Uo., 298. §.
- <sup>531</sup> Uo., 358-359. és 475. §.
- <sup>532</sup> *Zettel*, 393. §.
- <sup>533</sup> *Philosophische Untersuchungen*. 143. §.
- <sup>534</sup> Vö. *Über Gewissheit*. 217. §.
- <sup>535</sup> *Zettel*, 372. és 371. §.
- <sup>536</sup> *Eine Philosophische Betrachtung*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970. (Schriften, 5. köt.). 137. o.
- <sup>537</sup> Uo.

- <sup>538</sup> Hogy a történetfilozófiai Dosztojevszkij-befogadás néhány legfontosabb nem-orosz hordozójára utaljunk: Nietzsche Lützenben született, Thomas Mann Lübeckben, Spengler Blankenburgban, Moeller van den Bruck porosz volt; Hermann Bahr Linzből származik, Stefan Zweig Bécsből, Lukács György Budapestről.
- <sup>539</sup> A francia hatástörténetre vonatkozóan Hans Friedrich Minssen *Die französische Kritik und Dostojewski* c. könyvét (Hamburg. 1933) követem.
- <sup>540</sup> Dosztojevszkij angol recepciójára vonatkozó utalásaim Helen Muchnic, *Dostoevsky's English Reputation* c. munkáján (Northampton. 1939) alapulnak.
- <sup>541</sup> A *Szegény emberek* egy részletét már 1846-ban közölte egy német folyóirat (lásd J. Meier-Graefe, *Dostojewski der Dichter*, Berlin. 1926. 520. o.), a teljes fordítást 1887-ben Drezdában adták ki; az első francia kiadás 1888-ban jelent meg, az angol 1894-ben. Az *Emlékiratok a holtak házából* német átdolgozásban először 1864-ben került kiadásra Lipcsében; egy második kiadás 1886-ban következett, mely évben az első francia fordítás is megjelent - már 1881-ben kinyomtatásra került viszont az első angol fordítás. A *Bűn és bűnhődés* 1882-ben fordították németre, 1884-ben franciára, 1886-ban angolra; a *Kamasz* 1886-ban jelent meg Németországban, 1902-ben Franciaországban, és csak 1916-ban Angliában; a *Karamazov testvérek* első német kiadása 1884-ből való, a francia 1888-ból, az angol 1912-ből. A Piper-féle összkiadásnak, mely 1906-tól kezdve jelent meg, Franciaországban vagy Angliában semmilyen hasonló vállalkozás nem felel meg. Ami Angliát illeti, Muchnic kiemeli, hogy Dosztojevszkij ebbe az országba „közvetítő külföldi forrásokon keresztül” került. „Az első róla szóló cikk beszámoló volt németországi népszerűségéről, az első befolyásos róla szóló tanulmányt francia írta. Regényeinek korai fordításai a francia, nem pedig az orosz szövegen alapultak, és hosszú időn keresztül a francia változatokat Angliában szívesebben olvasták, mint az angolokat. S még később is föltűnő, hogy a kommentárirodalom mily csekély része származott angol szerzőktől.” (Muchnic, jelzett hely, 175. o.)
- <sup>542</sup> Idézve Muchnic alapján, uo. 78-79. o.
- <sup>543</sup> O. Spengler: *The Decline of the West*. New York 1928. 128. o.
- <sup>544</sup> Stefan Zweig: *Three Masters (Balzac, Dickens, Dostoevsky)*. New York. 1930. 126. o.
- <sup>545</sup> Henri Massis: *La Défense de l'Occident*. Paris. 1927.
- <sup>546</sup> Vö. Minssen, jelzett hely, 115. skk.
- <sup>547</sup> *Dostojewski in Deutschland*. Münster. 1931. 62-63. o.
- <sup>548</sup> Stefan Zweig: *Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski* (1919). Insel-Verlag, Leipzig. 1929. 208-209. o.
- <sup>549</sup> Uo., 186. o.
- <sup>550</sup> Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*. S. Fischer, Berlin. 1918. 9. o.
- <sup>551</sup> Uo., XXXII. o.
- <sup>552</sup> Uo., XXXIII. o.
- <sup>553</sup> Uo., 16. o.
- <sup>554</sup> Uo., XXXIV. o.
- <sup>555</sup> Uo., 81. o.
- <sup>556</sup> Uo., 82. o.
- <sup>557</sup> *Wort und Wahrheit* 1949/1. 35. o.
- <sup>558</sup> Uo., 37. o.
- <sup>559</sup> Uo.

- <sup>560</sup> Uo., 38. o.
- <sup>561</sup> Uo., 38. skk. o.
- <sup>562</sup> Uo., 41. o.
- <sup>563</sup> Uo., 43. o.
- <sup>564</sup> Jelen szerző által gondozott szövegük a közelmúltban jelent meg Georg Lukács, *Dostojewski: Notizen und Entwürfe* cím alatt az Akadémiai Kiadónál.
- <sup>565</sup> *Lukács György levelezése (1902-1917)*. Magvető, Budapest. 1981. 586. o.
- <sup>566</sup> Uo., 590. o.
- <sup>567</sup> Ehhez a ponthoz, és az itt tárgyalt kérdésekhez egyáltalán, lásd Lee Congdon kitűnő könyvét: *The Young Lukács*. Chapel Hill 1983.
- <sup>568</sup> Azaz tervezett, esztétikáról szóló művének munkálatai. A mű néhány fejezete, mint ismeretes, Lukács hagyatékában fennmaradt, s utóbb kiadásra is került.
- <sup>569</sup> *Lukács György levelezése*. Id. kiad., 590. o.
- <sup>570</sup> Uo., 591. o.
- <sup>571</sup> Uo., 594. skk. o., a levél 1915. május 4-én kelt.
- <sup>572</sup> Uo., 604. o.
- <sup>573</sup> A levélcenzúrához osztották be, ahol valamennyire saját munkáin is tudott dolgozni.
- <sup>574</sup> Legutóbb a *Lukács György levelezése* bevezetőjében.
- <sup>575</sup> Újranyomtatva a Lukács György, *Ifjúkori művek (1902-1918)* c. kötetben, Magvető, Budapest. 1977. 422. skk.
- <sup>576</sup> Lásd uo., 539. skk.
- <sup>577</sup> Illusztrációként itt először a „*Deutschland und Russland II*” c. jegyzetlapról idézünk néhány sort, magyar fordításban: „Probléma: mit talál szubsztanciaként a magát elérő lélek? 1. *India*: azonos-ságot az atman-nal: az individualitás eltűnése[;] 2. *Németország*: a saját lelkét - Istenhez való viszonyában[;] 3. *Oroszország*: a saját lelkét - a más lelkek Isten által akart és teremtettségében. - Ezért: *Németország tragédiája*: csak magányos hősök vannak (Goethe és Luther mint kompromisszumok) Kiút: polisz (Ezért: analógia Görögországgal - de rossz lelkiismerettel: a struktúra vonatkozásában luciferek, de parakletikusak akarnak lenni (persze mint tudati folyamat: görögök akarnak lenni, de nem tudnak; vágyódás) *Kötelesség* mint kísérlet arra, hogy a luciferi-hősiest a közösség útján (parakletikus = testvéri) meghaladják; de vagy túl jól megy - és a jehovaiba vezet (Hegel), vagy rezignáció (Luther; S. Franck ‘a világnak pápára van szüksége’. Dilthey II 88), sohasem szerves, mint a polisz tiszta luciferizmusában[.]” Az „*Objektiver Geist III*” feliratú jegyzetlapon azután, Kierkegaard nyomán, a következőket olvashatjuk: „Német filozófia: az abszolúttá hiposztazált objektív szellem (vagy az objektívbe lerántott abszolútum): *Közösség* nincsen az örökkévalóságon kívül. Még a végítélet napján is egyesek állnak Istennel szemben (Einübung 202)[.] Az egyház győzelme - a világ győzelme (uo.)[.] Triumfáló egyház: a sátán csele (208.)[.]” Ehhez képest az „*Objektiver Geist VI*” feliratú lapon: „...a német filozófia, Fichtétől kezdve, a görökség nagyszerű megújítása... Polisz és Hegel. Lehetőségek: a) az én egészen illúziószerű - objektív szellem: nem létező - India[;] b) az én megismerve - az objektívból definiálva. Adekvát filozófia és polisz - görög - német (itt a priori bizonyítani, hogy miért lesz Athénból - Róma, Németországból Poroszország. - Luciferi)[;] c) az én megismerhetetlen de szubsztanciálisan létező; O. Sz. módszerileg létező - orosz - zsidó[.]” És egy idevágó följegyzés a „*Solidaritáts-Typen*” feliratú jegyzetből: „a) Kelet: a másik (a többiek: az ellenség is) te vagy; mert én és te csak csalódás. [...] b) Európa: elvont testvériség: kiút a magányosságból. A másik az én ‘polgártársam’, ‘elvtársam’, ‘honfitársam’ (nem zárja ki, sőt megköveteli a faj- és osztálygyűlöletet stb.)[;] c)

Oroszország: a másik a testvérem; ha magamat megtalálom, amennyiben magamat megtalálom, őt találtam meg. ‘Valódi, egész orosz szá válni talán csak annyit jelent: minden ember testvérévé válni’” (Puskin-beszéd [Dosztojevszkij] 150)[.]

<sup>578</sup> Lásd pl. az „Ein russisches Buch” c., Ropsinról szóló, 1916-ban írt recenzióját, újranyomtatva a Paul Ernst, *Völker und Zeiten im Spiegel ihrer Dichtung* c. kötetben, München 1941.

<sup>579</sup> Lásd pl. „Über östliches und westliches Christentum”, *Die Weissen Blätter* 2/16 (okt. 1915), újranyomtatva a Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* c. kötetben (*Gesammelte Werke*. 6. kötet), Bern. 1963.

<sup>580</sup> Ama civilizáció-kritika, például melyet Ferdinand Tönnies adott, először 1887-ben megjelent, s a fiatal Lukácsra is ható, *Közösség és társadalom* c. munkájában („a társadalmi civilizációnak állapota”, írja itt Tönnies, „amelyben a béke és a forgalom a konvenció által... alakít”, ill.: „S mint-hogy a kultúra egésze átsapott társadalmi és állami civilizációba, ebben a megváltozott alakjában maga a kultúra is véget ér”, Gondolat, 1983, 318. és 327-328. o.), nem Dosztojevszkij hatása alatt született. Az sem világos, hogy vajon itt a Vollgraff-Lasaulx-vonulat (vö. H. J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers: Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*, 2. kiad. Leiden: 1955) közvetlen recepciójáról van-e szó, ill. hogy milyen forrásokból merítette Tönnies a „kultúra”/„civilizáció” terminológiát (ezen terminológia korai történetére vonatkozóan lásd különösen Norbert Elies, *Über den Prozess der Zivilisation*, Basel: 1939. I. köt. 1-64. o.; a kelet-porosz Kant volt az, mutatja meg Elias, akinél ez az ellentétpár, a német fogalomalkotásban, elsőként fölmerül). Egyértelmű viszont Nietzsche hatása, amint ez a Tönnies-féle „Selbstdarstellung”-ból kiviláglik (lásd az R. Schmidt által szerkesztett „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen” c. összeállítást, 2. kiad., Leipzig. 1924. III. köt. 208-209. o.). Figyelemre méltó ebben az összefüggésben, hogy Tönnies is Németország Elbán-túli határterületéről származik - a Schleswig-tartománybeli Oldensworthból -, olyan történeti-társadalmi környezetből tehát, melyben a nemesség túlnyomó ereje és a hatalmas Gutswirtschaft-ok megléte (vö. ehhez is különösen F. Rachfahl, „Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte”, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1909) a polgári társadalom iránti bármiféle megértést szükségképpen megnehezített, s viszont fölfokozta a kultúra- és társadalmisztika vonzerejét.

<sup>581</sup> Az 1920-as kiadás 157. oldalán. Vö. *Utam Marxhoz*. I. köt., Magvető, Budapest. 1971. 167. o.

<sup>582</sup> Újranyomtatva a *Történelem és osztálytudat* c. kötetben. Magvető, Budapest. 1977.

<sup>583</sup> Gyoma: Kner.

<sup>584</sup> *Ifjúkori művek*. 683. skk. o.

<sup>585</sup> Uo., 707-708. o.

<sup>586</sup> A jegyzetekben hét alkalommal történik utalás a „hirtelen hőstett” kategóriájára, részben Schiller-rel, részben pedig a *Karamazov testvérek* megfelelő helyével kapcsolatban.

<sup>587</sup> Lengyel József: *Visegrádi utca*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1962. 245., 246. o.

<sup>588</sup> Vö. „Taktika és etika”, újranyomtatva az *Utam Marxhoz* I. kötetében. Magvető, Budapest. 1971. 197. o.