

Az utópia politikaelmélete: a melankóliától a nosztalgiáig

Mit jelent a panaszos kérdés: *Miért nincsenek ma utópiák?* Csupán azok nosztalgiájának kifejeződése, akik a harmincas években voltak fiatalok és szocialisták? Mindössze a fiatalok velük való együttérzésének a hiányát fejezné ki? Vannak-e az utóbbiak körében olyanok, akik a romantizált harmincas évek állítólagos politikai izgalmainak újraélésére vágnak, de úgy érzik, nincs rá lehetőségük? Ez a kérdés ugyanis mindenekelőtt tudatállapotokra és szellemi beállítottságokra, nem társadalmi mozgalmakra vonatkozik, mint ahogyan azoknak a történelmi korlátoltságáról is elmond valamit, akik azt kérdezik: *Miért nincsenek jó radikálisok?* Ugyanis, akik ezt kérdezik, rendszerint nem veszik fontolóra a kérdésük mögött meghúzódó további kérdéseket: *Miért nincs náciizmus, fasizmus, imperializmus és bourbonizmus?* Ha az utópikus életérzés hiánya csak annak a viszonylag kisszámú embernek számítana, akit elkedvetlenít, hogy nem tudnak úgy álmodozni, mint egykor, akkor ez talán elgondolkodtatná a szociálpszichológust, de aligha érdekelné a történészt.

Azonban többről van szó, mint néhány, a két világháború közötti időszakban rekedt ember átmeneti rossz közérzetéről. *Mi jöhet a szociálistizmus után? Továbbléphetünk-e utópiák nélkül?* – ezeket a kérdéseket már 1930 előtt is felvetették, különösen Karl Mannheim. Ezen a ponton a történelem és az utópikus gondolkodás történelmi funkciójának átfogó elmélete is a vizsgálódás részévé vált.¹ Mannheim ma már ünnevelt javaslata szerint a múlt egész politikai gondolkodása két osztályra bontható, utópikusra és ideologikusra. Az előbbi azoknak a nagyratörő osztályoknak a „beállítódása” volt, akik az akkoriban fennálló társadalmi struktúra

Judith Shklar: The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. *Daedalus*, 1965 (94):2, 367–381.

1 Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Ford. Louis Wirth – Edward Shils. Harvest Books, New York, 1936, 193, 195–197, 205, 222, 255–257, 263, et passim; magyarul lásd: Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Fordította: Mezei I. György. Atlantisz, Budapest, 1996.

teljes vagy részleges felszámolására törekedtek. Ezzel szemben az ideológia az uralkodó osztályok jellegzetes, a fennálló rend megőrzésére irányuló szemléletmódja. Persze kérdéses, hogy Európa igen változatos szellemi múltja beleprezselhető-e ebbe a manicheista kényszerzubbonyba; továbbá Mannheim részéről tulajdonképpen ez a történelem teljesen tudatos meghamisítása volt. Ahogy azt udvariasan elismerte, a történész érdeklődése a tényleges különbségek, ellentétek és árnyalatok iránt pusztán kellemetlenség mindazok számára, akik a „valóságos”, ám rejtett mintázatok felfejtésére törekednek az adott emberek és múltbeli események mögött. A „tudásszociológia” lencséjén keresztül nézve a történelemnek az európai szellemi és társadalmi élet legfőbb állandó jellegzetességeként meg kellett mutatnia a forradalmi szenvedély egymást követő hullámait. Ez többek között azt jelentette, hogy még az olyan marginális személyiségeket is, mint amilyen a „khhiliaszta” Thomas Münzer, a szellemi nagyságok élvonalában kellett láttatni. Ő nyitotta meg a Condorcet-t és Marxot magába foglaló elsőrangú gondolkodók sorát. Karl Kautsky lehetővé tette, hogy Sir Thomas More-nak, Münzerrel egyetemben, része legyen abban a megtiszteltetésben, hogy az első szocialista lehet, More-ra azonban inkább a szocialista jövő egyedülálló szellemi prófétájaként tekintett, nem pedig pusztán osztálymegnyilvánulásként.² Mannheim azonban sommásan elutasította Sir Thomas More-t mint olyan személyiséget, akinek nem volt társadalmi jelentősége az utópikus gondolkodás „valóságos” történetében. A forradalmi események uralta múlt e teljes egészében marxista szemléletének és az erre reflektáló gondolkodásnak nagy jelentősége van, mivel ez az, ami ennek a lelkesedésnek a jelenkori hiányát teljesen újszerűvé, egyedivé és katasztrofálissá teszi, és ez az, ami a *Miért nincsenek utópiák?* kérdésnek a történelmi sürgetés feszültségét kölcsönzi. Mannheimra bizonyosan így is hatott. Ha „a művészet, a kultúra, a filozófia itt is kisugárzódások, a megfelelő politikai akaratban eszmévé vált utópia világformáló expanziói”,³ akkor az utópia eltűnése valóban jelentheti a civilizáció végét. És mivel Mannheim azt feltételezte, hogy közel van az osztály nélküli társadalom, amelyben nem jelennek meg újra kihívást jelentő, utópiát ihlető osztályok, az új „tárgyszerűség”⁴ valóban fenyegetőnek és vészjóslónak tűnt. A „lét-transzcendencia”⁵ eltűnése „statikus tárgyiaságot hoz létre, amelyben az ember maga is dologgá válik”,⁶ az utópiáról való lemondásban pedig

2 Karl Kautsky: *Thomas More and his Utopia*. Ford. H. J. Stenning. Russell, New York, 1959, 1–3, 171.

3 Mannheim: *Ideológia és utópia*. Id. kiad. 253.

4 Uo. 288.

5 Uo. 286.

6 Uo. 293.

az ember elveszíti a történelemalakítás szándékát és ezáltal a történelem megértésének képességét is. Mindenekelőtt mi történik Münzer, Condorcet és Marx örökösével, az elit értelmiséggel, amely eddig az utópiák termelője volt? Mannheimnak a körülmények függvényében természetesnek tekinthető válasza egy jövőbeni társadalom tervezetének megrajzolása volt, amelyet elit értelmiségi réteg vezet majd, amely képzett a tudásszociológia terén, továbbá képes a történelem alakítására és ellenőrzése alatt tartására a szabadság, a demokrácia és az észszerűség érdekében.⁷

Mivel az értelmiség társadalmi szerepe és eszméi képezik a tudásszociológia központi témáját, és mivel Mannheim Marxtól eltérően úgy vélte, hogy ennek az elitnek kimagaslóan fontos szerepe van a történelem mintázatának alakításában, nem meglepő, hogy az utópiáról alkotott felfogásuk annyira különbözött egymástól. Míg Mannheim elfogadta az ideológiára vonatkozó marxista eszméket, az utópia számára az értelmiség önkifejezésének eszköze volt, mert végső soron ők voltak, és nem a néma társadalmi osztályok, a különböző korok alakítói. Marx és Engels utópikus gondolkodásról vallott nézetei azonban történelmileg legalább egy vonatkozásban jóval helytállóbbak voltak. A klasszikus utópia, az univerzális, észszerű moralitás és az igazságosság eszményei által ihletett kritikai utópia, a spártai és aszketikus utópia a francia forradalom után már halott volt. A szükséges anyagi feltételek hiányában megvalósíthatatlanságra ítéltetett klasszikus utópiát azért nagyra lehetett becsülni, bár a „tudományos szocializmus” felemelkedésével elvesztette intellektuális szerepét. Ez az ítélet Marx és Engels szerint olyan szocialista elődökre is érvényes volt, mint Owen, Fourier és Saint-Simon. Utódaik, és valójában minden nem marxista szocialista, egészen más értelemben voltak utópikus gondolkodók, ugyanis ezek a riválisok olyan helyzetben voltak, hogy képesek voltak a polgári társadalom valódi irányának és jövőjének megértésére, és e szerint cselekedhettek. Ők már hasznosíthatták Marx értéktöbbletről és dialektikus materializmusról alkotott elméleteit, elismerhették „tudományos” igazságait és a forradalmi cselekvés szükségességét is. Ehelyett „az Új Jeruzsálem zsebkiadásait”⁸ hozták létre, az

7 Karl Mannheim: Szabadság, hatalom és demokratikus tervezés. In Felkai Gábor (szerk.): *Mannheim Károly*. Új Mandátum, Budapest, 1999, 217–274.

8 Utalás a *Kommunista kiáltványra*, ahol Marx és Engels ezzel a kifejezéssel utalnak gúnyosan a korabeli „utópista szocialista” kommunakísérletekre: „Még mindig álmodoznak társadalmi utópiáik kísérleti megvalósításáról, különálló falanszterek alapításáról, kis Ikária felállításáról – az új Jeruzsálem zsebkiadásáról –, és mindezeknek a légváraknak a felépítéséhez a polgári szívek és pénzeszsákok emberszeretetére kell apellálniuk”. Karl Marx – Friedrich Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 4. kötet. Kossuth, Budapest, 1959, 469. (A ford. megj.)

emberek közötti testvériséget prédikálták a burzsoáziának, és figyelmen kívül hagyták a tizenegyedik Feuerbach-tézist.⁹ Itt az „utópikus” egyértelműen a nem marxxi, „tudománytalan” szocialistákra alkalmazott pusztá szitokszóvá válik. Bárcsak Marx és Engels más jelzöt választottak volna, ily módon ugyanis az „utópikus” melléknév „igazi” jelentése feletti számos hasztalan szócsatát el lehetett volna kerülni. Ami azonban a nézeteikben releváns marad, az az általuk a klasszikus utópiának tulajdonított komoly jelentőség, és annak a felismerése, hogy ez már a múlté, mivel az ő korukban ezt már felváltotta a szocializmus. Hozzá kell tennünk, hogy nemcsak a marxxi szocializmus, hanem a szocializmus minden formája és a 19. században elterjedt szociális eszmerendszerek (főként a szociáldarwinizmus) is bekapcsolódtak ennek a feladatnak a végrehajtásába, ráadásul, Mannheim sajátos szóhasználata ellenére, immár ideológiának nevezik őket. Dióhéjban az ideológia volt az, ami a francia forradalom után érvénytelenítette az utópiát.

Annak a megértése, hogy a klasszikus utópia miért hanyatlott le, nem tegnap, hanem már közel kétszáz évvel ezelőtt, az utópia természetének részletesebb elemzését kívánja meg, mint amit Marx, Engels vagy akár Mannheim nyújtott. Ugyanakkor megköveteli a visszatérést a múlt általuk semmibe vett történelmi szemléletéhez, mivel az nem kísérli meg „valóságos” mintázatok felfedezését, sem pedig törvényszerűségek felállítását. Ahelyett, hogy paradigmikus, bár homályos figurákra koncentrálna, akik beleillenek egy előre elképzelt sémába, az utópiairodalom elismert mestereit veszi szemügyre: Sir Thomas More-t és követőit. Ez az utópia paradox módon a politikai irodalom olyan formája, mely nem illeszthető be a Mannheim által felállított kategóriák egyikébe sem, mivel semmilyen értelemben nem forradalmi, nem jövőorientált, és nem is az uralkodó osztályok támogatására tervezték. A More modelljét követő összes utópiaszerző kétféle módon lehetett kritikus. Így vagy úgy mindannyian kritikusan viszonyultak saját koruk és helyük egyes sajátos társadalmi intézményeihez. Ám ennél sokkal fontosabb, hogy az utópia elvetette az „eredendő bűn” fogalmát, melynek alapján a természetes emberi erény és értelem gyarló és végzetesen romlott képességeknek tekinthető. Bármit is mondtak vagy nem mondtak a klasszikus utópiák, mindegyikük az eredendő bűn radikális elmélete ellen intézett támadás volt. Az utópia mindig azon erkölcsi magasságok képe és mértéke, amelyet az ember csak a természetes képességeit használva, „pusztán a természetes fénynél” érhet el. Amint egy író fogalmazott, az utópia célja,

9 „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Karl Marx: Tézisek Feuerbachról. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 3. kötet. Kossuth, Budapest, 1960, 10. (A ford. megj.)

hogy „megszégyenítse azokat, akik magukat kereszténynek nevezik, de rosszabbul élnek, mint az állatok, bár a kegyelem előnyét élvezhetik, míg a pogányok a természet fényében élve több erényről tesznek tanúbizonyságot, mint amelyet a protestáns egyház magáénak vall.”¹⁰ Nem vonható kétségbe Sir Thomas More keresztény hite, de tény, hogy Utópia lakói nem keresztények, „az erényt úgy határozzák meg, hogy nem egyéb, mint a természet szerint élni”, az örömet és élvezetet keresik, és ez teszi őket jobbakká – és természetesen ebben van a lényeg.¹¹

Az eredendő bűn utópiák általi elvetése azonban *semmilyen értelemben* nem valamiféle történelmi reménykedés deklarálása – éppen ellenkezőleg. Ahogyan azt Sir Thomas More megfogalmazta: az utópia inkább valami olyasmi, „amit mifelénk is szeretnék látni. De alig reményilem”.¹² Az utópia nem a lehetséges, hanem a *nem-lehetetlen* víziója. Egyáltalán nem foglalkozik a történelmileg lehetségessele. Az utópia sehol sincs nemcsak földrajzi, hanem történelmi értelemben sem. Nem a múltban, és nem a jövőben létezik. Valójában az utópia esztétikai és intellektuális feszültsége pontosan a lehetséges és az eljövendő melankolikus ellentétéből fakad. Minden utópiászíró azzal fokozta ezt a feszültséget, hogy utópia polgárainak intézményeit és mindennapi életét részletekbe mérően írta le, miközben alig említi ezek megvalósítását. „Utopus” egyszerűen megjelenik egy napon, és létrehozza Utópiát. Mindez összhangban van a More-t és a Fénelonhoz hasonló későbbi utánpótlókat inspiráló platóni metafizikával. Számukra az utópia modell volt, olyan ideális mintázat, amely vizsgálódásra és ítélkezésre készítet, de semmilyen más tevékenységgel nem jár. Az utópia olyan tökéletesség, amelyet az értelem szeme igazként ismer fel, és amelyet az utópiászírók igaznak írnak le, ezért az erkölcsi ítélet mércéjéül szolgál. Ahogyan Hannah Arendt fogalmazott, „a (platóni szemlélődésben) a modellt hosszasan, önmaga örömeért vesszük szemügyre, [...] mivel annak már nem kell előírnia semmilyen cselekvést.”¹³ Mint ilyen, a mesterember tökéletesség és állandóság iránti vágyának kifejeződése. Ezért van az, hogy az utópia mint a moralista alkotása szükségszerűen változatlan, harmonikus egész, amelyben az igazság közös felismerése minden polgárt egyesít. Az igazság egy, csak

10 Gabriel de Foigny: Terra Australis Incognita. In Glenn Negley – J. Max Patrick (szerk.): *The Quest for Utopia. An Anthology of Imaginary Societies*. Schuman, New York, 1952, 402.

11 Morus Tamás: *Utópia*. Fordította, előszóval és jegyzetekkel ellátta Kardos Tibor. Bukarest, Kriterion, 1974, 128.

12 Uo. 191.

13 Hannah Arendt: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958, 303.

a tévedés többes. Az utópiában *per definitionem* nincs helye semmiféle különtségnek. Ugyanakkor mélységesen radikális is, ahogy Platón is az, ugyanis az utópiában minden történelmi aktualitás a transzhistorikus értékek ítélőszéke előtt áll és teljes mértékben hiányosnak találtaik.

Ha a történelemről elmondható, hogy bármilyen szerepet játszik a klasszikus utópiában, úgy ezt csakis az antikvitás, a polisz és a dicsőséges emlékü római köztársaság gyötrő felidézésének formájában teszi. Ez markáns jellegzetessége a platóni metafizika iránt el nem kötelezett utópiáknak, még akár a libertinus ihletésűeknek is. Az intézményes megállapodások Platón *Törvényeiben*, Plutarkhosz *Lükurgoszában* és a római történelemben szintén erőteljesen inspirálják az utópikus képzeletet. Ennélfogva a lehetséges és a valószínű szomorú ellentétéhez hozzáadódott a nyers és romlott Európa, valamint az erényes és egységes klasszikus antikvitás szomorú szembeállítása. A platóni örök kiválóságánál sokkal inkább ez a mindenütt jelen lévő, tökéletesített és hatékony nevelés és racionális aszketizmus az, ami az utópiát mint intellektuális vágyképet meghatározza. Nagyjából a közelmúltig semmi nem különböztette meg olyan élesen a tanult rétegeket a többi társadalmi osztálytól, mint a szívós munkával megszerzett klasszikus tudás. Talán helyesebb lenne azt mondani, hogy a klasszikus műveltség birtokolta ezt a réteget. A művelt osztályok mélyebben és hitelesebben azonosultak Athén és Róma halottaival, mint saját megvetett és bárdolatlan kortársaikkal. És amennyiben az utópia klasszikus megközelítésekre épített, az értelmiség értékeit és aggodalmait fejezte ki – nekik szánták, nem a műveletlen uraknak vagy parasztnak. Mint ilyen, egy társadalmilag elszigetelt érzékenységet terméke volt, ami újfent nem egy reménykeltő állapot. Mégis, még a moderneknek a régiek felett aratott irodalmi és tudományos győzelmet is túlélte. Úgy tűnt, semmi sem rendítheti meg az antik ember belénk ivódott erkölcsi és politikai felsőbbrendűségét, ezért íródtak még a 19. század második felében is a spártai világrend utáni vágyakozást kifejező utópiák.

Természetesen a politikai utópia racionális várostervezésével, eugenikájával, oktatásával és intézményeivel semmi esetre sem jelenti a tökéletes élet egyetlen vízióját. Mindig is ismert jelenség volt a népi képzelet aranykora, amelyben a legfőbb örömet a munka nélkül megszerzett étel jelenti – még hozzá jó sok. Ugyanilyen hosszú történelme van kifinomult költői ellenpárjának, az ártatlanság korának, melyben az emberek tudatos erények nélkül is jók. Ráadásul az ártatlanság állapota képes egy filozófiai utópiával párhuzamosan is létezni, és megvilágíthatja az utóbbi jelentőségét. Kronosz kora Platónnál és Fénelon *Boëticája*, ahol a bölcsesség spontán, a racionális spártai stílusú modell mellé kerül.¹⁴ Az

14 H. C. Baldry: *Ancient Utopias*. University of Southampton, Southampton, 1956; François de Salignac de la Mothe-Fénelon: *The Adventures of Telemachus*. In

ártatlanság állapota az, amit a morális értelemnek tudatosan újra létre kell hoznia, hogy formát és koherenciát adjon mindannak, amit minden ember – még oly távoli – természetes adottságai részének érezhet és képzelhet el. Mindkét utópia eltérő módokon tesz kísérletet az időtlen „kell” ábrázolására, szemben a „van” sohasem létező világával.

Azon utópiák sorában, amelyek semmilyen módon nem adósai a klasszikus antikvitásnak, legalább egyiküket meg kell említenünk itt: a pusztá elutasítás utópiáját. Ennek a műfajnak Swift a felülmúlhatatlan mestere, Diderot pedig méltó örököse. Brobdingnag, az óriások, a felsőbbrendű emberek városának királya, miután meghallgatja Gulliver beszámolóját az európai civilizációról, megjegyzi, hogy „dicső hazád szülötteinek zöme a nyomorult és visszataszító férgek legkártékonyabb fajtája; számomra csoda, hogy a természet ilyen aljas csúszómászókat hozhatott létre, és hogy a föld még mindig tűri őket a hátán”.¹⁵ Utópikus, emberfeletti királyságának összevetése az európai országokkal nem vezethette más következtetésre. Gulliver ezek után belekóstol a lovak nem-emberi társadalmának élvezeteibe, ez a tapasztalat pedig a jehutársai iránti leküzdhetetlen undort váltja ki belőle, akárcsak szerzőjéből. Az utópia itt nemcsak az ókori és modern Európa feletti ítélkezésre szolgál, hanem az embertetű mint olyan elmarasztalására olyannyira, hogy Diderot Tahitiről szóló beszámolója, bár felmutatja az európai civilizáció fonákságait, de mindenképp visszafogottabbnak tekinthető. Mindenesetre Diderot európai utazói a primitív élet felsőbbrendűségének megfigyelése után bölcsebben térnek haza, felismerve vallásuk, szokásaik és intézményeik borzalmait, ugyanakkor semmi esetre sem képesek bármit is tenni ez ellen, de nem is reménykednek ebben. A cél, akárcsak Swiftnél, lerántani a leplet az abszurditásról és aljasságról pusztán annak érdekében, hogy a maguk teljességében láthatóvá váljanak.

A klasszikus utópia eme kétségtelenül rövid áttekintése minden bizonnyal elegendő ahhoz, hogy megmutassuk, milyen kevés „aktivizmus”, forradalmi optimizmus vagy jövőorientált remény rejlik ebben az irodalomban. Mannheimi értelemben nem tekinthető sem ideológiának, sem utópiának, ám a tizennyolcadik század végéig létrejött jelentős kritikai politikai irodalom nagy része szintén nem az. Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau: „reakciós ideológusok” voltak-e amiatt, hogy nem

Negley–Patrick: i. m., 424–437. Magyarul lásd: François de Salignac de la Mothe-Fénelon Telemaknak, az Ulisses fiának csudálatos történetei. Ford. Domokos Lajos. Sajtó alá rend. és bev. Köpeczi Béla. Magyar Helikon – Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1980.

15 Jonathan Swift: *Gulliver utazásai*. Fordította Szentkuthy Miklós. Európa, Budapest, 1960, 164.

voltak „forradalmi utópisták”? Jelentősége van annak, hogy csak az angol polgárháború idején jelennek meg a cselekvésorientált utópisták. Két legjelentősebb képviselőjüket, Harringtont és Hartlibet viszont inkább foglalkoztatta az alkotmányos és oktatásügyi reform, semmint az átfogó utópiák. Mindazonáltal ezúttal előirányozzák a küszöbön álló megvalósítást. Ami pedig szegény Winstanley-t és kis digger csoportját illeti, az elődök és paradigmák után kutató marxista történetírásban csupán az angol Münzer szerepének eljátszására kényszerülhettek. Mindez pusztába kiáltott szó volt, egy egyedülálló forradalmi helyzet része. Csak a szabály alóli részleges kivételként jellemezhetőek igazán megvilágító erejűen. Mintha csak annak a demonstrálására szolgáltak volna, hogy az utópikus gondolat és a politikai gondolkodás mennyire forradalmiatlan volt azon korszak előtt, ami a francia forradalommal vette kezdetét. Az utópia irodalmának vége nem jelentette a remény megszűntét, épp ellenkezőleg – egybeesett a történelmi optimizmus megszületésével.

Nem az utópia volt a politikai gondolkodáson belül a forradalom egyetlen áldozata. A plutarkhoszi, nagy személyiségeket előtérbe helyező történetírás és tisztán kritikai politika-filozófia sohasem lehettek ismét ugyanazok; ez sem volt a történelmi haladás új elméletének egyedüli kérdése. Amint Condorcet, a forradalom egyik első és leginkább előrelátó szerzője megfogalmazta, a jövő igazi újdonságai a politika teljesen új szemléletmódjait megkövetelő demokrácia és a tudomány. Ha egy demokratikus társadalom meg akarja érteni önmagát, új történelemre van szüksége: „az ember történelmére”, az emberiséget alkotó összes jelentéktelen és néma kisemberére, akik most felváltották a történelem színpadán csillogó szereplőket. A 19. század különböző történelmi rendszerei, a maguk „törvényeivel” – akár progresszív, evolucionista, dialektikus, pozitivistá törvények, akár nem – végtelen hiányosságaik ellenére mind erőfeszítést tettek annak érdekében, hogy megbirkózzanak ezzel az új történelemmel. Az artikulálatlan többség történelmének megírása, mindazon társadalmi csoportoké, amelyek nem szembetűnőek, ezért fel kell őket fedezni, új és nehéz feladatnak bizonyult; egyáltalán nem meglepő, hogy végül nem járt sikerrel. Végeredményben a jelenkori szociológia, bölcsebb és szomorúbb hangnemben, még mindig ennek kivitelezésével vesződik. Ami a tudományt illeti, Condorcet nemcsak azt ismerte fel, hogy a technológia, azaz a felhalmozott és alkalmazott tudás át fogja alakítani az anyagi és társadalmi életet, hanem azt is, hogy a tudomány nemcsak adatgyűjtés, hanem egészen új szemléletmód, melynek nyitottságával és kísérleti módszerével kell felváltani a vele összeférhetetlen, régebbi gondolkodásmódokat. Ekként nemcsak a haladás hajtóműve volt, hanem az egyedüli módja annak, hogy az új, átalakulásban lévő társadalmat meg lehessen érteni és irányt lehessen neki adni. A tudományos

gondolkodás inherensen cselekvésre szólított fel. Az új világ Condorcet meglátása szerint annyira nem hasonlít majd a régire, hogy annak tapasztalatait csak azok ragadhatják meg, fejzhetik ki és formálhatják, akik magukévá teszik a tudományos hozzáállás nyitottságát.¹⁶ Ez volt az, amit Condorcet szintetizálásra törekvő örökösei, a klasszikus gondolkodási szokások áldozatai a legcsekélyebb mértékben sem értékelték. Bármit gondolunk is Condorcet saját, a fejlődést egyszerűen a kihívásokra adott válaszok sorozataként láttató történetírásáról, nagy érdeme annak megértése, hogy a klasszikus történetírást és a kritikai politikaelméletet miért kellett felváltania demokratikusabb, dinamikusabb és cselekvésre ösztönzőbb társadalmi eszméknek.

A 19. századi Európa forradalmi változásainak fényében a klasszikus utópistákat foglalkoztató problémák többé nem voltak relevánsak. Az eredendő bűnhöz és a kritikai modellhez már nem fűződtek létfontosságú érdekek. Tiltakozásai ellenére nem Marx volt az egyetlen, aki átvette az egykori utópisták kritikai funkcióit és kiterjesztette azokat egy könyörtelenül a jövőre irányuló aktivizmusra. Valamennyi riválisa épp annyira volt a cselekvés elkötelezettje, mint ő maga. Pusztán arról volt szó, hogy voltak közöttük olyanok, mint például Saint-Simon, akik úgy gondolták, hogy a filozófusok a közvélemény uralásával szereznek érvényt a legjelentősebben és leghatékonyabban tekintélyüknek, nem pedig a politikai akciókban való közvetlen részvétellel. Ennélfogva „a filozófus a gondolkodás csúcsára helyezi magát. A csúcsról olyannak látja a világot, amilyen volt és amilyenné válnia kell. A filozófus *nem csupán megfigyelő, hanem cselekvő is egyben*. [Kiemelés tőlem – J. S.] Az erkölcsi világ élvonalbeli szereplője, ugyanis véleménye a világ változásáról az, ami az emberi társadalmat szabályozza.”¹⁷ A végtelenségig lehetne idézetekkel alátámasztani az értelmiségi megalomániának ezt az aspektusát, nemcsak szocialista forrásokat alapul véve, hanem liberális művekből, illetve a két előbbi csüggedt konzervatív kifogásolóinak írásaiból.

A kor aktivizmusa mindemellett nem volt véletlenszerű. A jövőt már kitervelték, és hívogattak. „Előttünk az aranykor, nem pedig mögöttünk, és már nincs is messze.”¹⁸ Már csak meg kellett sürgetni az elkerülhetlent. Minden bizonnyal nem volt sok értelme a klasszikus múlt

- 16 Nicolas de Condorcet: *Sketch for the Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Ford. June Barraclough. Weidenfeld and Nicolson, London, 1955, 163–164, 168–170, 184–202. Magyarul lásd: Nicolas de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Fordította: Pődör László. Gondolat, Budapest, 1986.
- 17 Lásd Frank E. Manuel: *The New World of Henri de Saint-Simon*. Harvard University Press, Cambridge, 1956, 151.
- 18 Edward Bellamy, idézi Negley–Patrick: i. m., 80.

felett merengeni. A polisz hatása azonban mégsem volt teljesen a múlté. Kiváltképp a szocialista gondolkodásban, még ha nem is olyan nyíltan, mint a jakobinus retorikában, az ókori köztársaság még mindig inspiráló volt. Az antikvitás egységének, homogén rendjének eszménye minden jövővizíót áthatott. Valószínűleg Marxtól nem volt idegen az összetartó város vagy annak középkori közösségi megfelelője iránti nosztalgia. A liberális Benjamin Constant jegyezte meg, hogy a klasszikus antikvitás politikai értékeinek érvényesítésére tett erőfeszítések egy merőben eltérő modern világban csakis a despotizmus formáihoz vezethetnek, amelyek nemhogy klasszikusak, de teljesen újak lennének.¹⁹ Őt követte John Stuart Mill, aki úgy vélte, hogy ez az észrevétel, miszerint „a tökéletesség az egységben rejlik”, hogy pontosak legyünk, Comte filozófiájának a legvisszatetszőbb eleme.²⁰ Valóban, a megtervezett közösség, amelynek tökéletes rendje nem az igazság racionális felfogásából ered, hanem a materiális szükségszerűségként felfogott társadalmi egységre való törekvésből, sem az antik, sem a modern szabadságfelfogást nem segíti elő. A képzetvilág árulkodó: Cabet olyan gyári munkásokról való víziókban lelte örömét, akik „olyan rendet és fegyelmet jelenítettek meg, hogy egy hadseregnek látszottak”.²¹ Bellamy „ipari hadserege” magáért beszél.²²

Az olyan művekről, mint amilyen Cabet *Utazás Ikáriába* és Bellamy *Visszatekintés a múltba* című írása, nem szabad azt gondolnunk, hogy a tökéletes társadalmak ezen képei bármilyen értelemben is utópiák lennének. Mivel formailag pontosan a klasszikus utópiák külsejét öltik magukra, rendkívül hatékonyan demonstrálják a régi és az új gondolkodásmódok közötti hatalmas különbségeket. A 19. század imaginárius társadalmi történelmileg nem a „seholban” található, hanem a jövő társadalmi, ami egyben felszólítás a cselekvésre is. Cabet kísérletének célja, hogy Ikáriát Amerikában alapítsa meg, nem pusztán a tökéletesség kis szigetének megteremtése volt; szándéka szerint ez olyan sejtmag lett volna, amelyből végül is az Ikáriák világa származott volna. Alig jelent meg Bellamy írása, máris a Bellamy által alapított, sok esetben (nem meglepő módon) nyugdíjazott katonatisztek által támogatott társaságok kezdték el népszerűsíteni az eszméit. Theodor Hertzka *Szabadföld*

19 Œuvres. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957, 1044–1058. Magyarul lásd: Benjamin Constant: *A régiék és a modernek szabadsága*. Vál. és a bev. tanulmányt írta Ludassy Mária. Ford. Csepeli Réka et al.; szerkesztette és a jegyzeteket írta Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1997.

20 John Stuart Mill: *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. H. Holt and Co., New York, 1873, 128.

21 Étienne Cabet: *Voyage to Icaria*. In M. L. Berneri (szerk.): *Journey Through Utopia*. Routledge, London, 1950, 234.

22 Negley–Patrick: i. m., 77–78, 108, 134–135.

című műve hasonlóan szervezett erőfeszítésekhez vezetett, amint azt szerzője maga is remélte.²³ Őszintén állította, hogy az elképzelt társadalom pusztá eszköz a szociális eszmék népszerűsítésére, melyekre úgy tekintett, mint ami megvalósítható és tudományosan megalapozott. Ez önmagában elegendő magyarázat gyakorlatilag az összes 19. századi kvázi-utópia gyenge irodalmi színvonalára. Nem volt bennük semmi olyan, amit ne lehetett volna jobban bemutatni egy politikai manifesztumban vagy szisztematikus értekezésben. Mind túlzó leegyszerűsítések voltak, amelyeket kizárólag abból a célból írtak, hogy a lehető legnagyobb közönséghez jussanak el. A klasszikus utópia formája elválaszthatatlan volt annak tartalmától, ugyanis mindkettő ugyanazon koncepció része volt. A 19. század társadalmi aspirációi a realista regényben találtak irodalmi formára, nem az amatőr regényírókká vedlett, társadalomelmélettel foglalkozó szerzők nyers és stílustalan fikciós műveiben. Még az inkább tudományos, semmint társadalmi előrejelzéseken alapuló „utópiák” is gyerekesek vagy erőltetettek voltak. A művekben bemutatott ábrándok vagy nem tartalmazták a technológiában rejlő valódi lehetőségek megértését, vagy, ha tájékozottságról tettek bizonyosságot, elavulttá tette őket a technológia tényleges fejlődése. Még az elképzelt társadalmak modern kiötlői közül a legkésőbbi és legtehetségesebb, H. G. Wells sem tudta megmenteni a műfajt. Ő legalább megértette, hogy utópiájának egyetlen közös vonása sem volt az ezen a néven futó klasszikus művekkel. Most a tökéletes modell a jövőben van, azaz van ideje és helye, és valóban immanens a jelenben. Világméretűnek kell lennie, el kell köteleződnie a tudomány, a haladás és a változás iránt, és számításba kell vennie az egyéniséget. Csak a „szamurájok” értelmiségi uralkodó osztálya emlékeztet a klasszikus múltra.²⁴ Liberális szocialistaként Wells kétségtelenül tisztában volt azzal, hogy gyökerestül ki kell irtani annak az illiberális, csakis önmagával törődő, zárt társadalmi rendnek minden maradványát, amelyet az antikvitás hagyott örökül mint legkevésbé értékes adományt a demokratikus képzelet számára. A boldog jövő regénye azonban sem Wellsnél, sem másoknál nem prosperált, mert egyszerűen felesleges volt: üzenetét számos más, alkalmasabb formában meg lehetett fogalmazni. A boldog jövő regénye minden bizonnyal a legkevésbé sem lehetett a klasszikus utópia hagyományának folytatása.

23 Magyarul lásd: Hertzka Tivadar: *Szabadföld. A jövő korszak társadalmi képe*. Ford. Herman Sándor. Klökner, Székesfehérvár, 1893, 157. Az eredeti kiadást lásd: Theodor Hertzka: *Freiland. Ein sociales Zukunftsbild*. Duncker und Humblot, Drezda-Lipce, 1890.

24 Wells: *A Modern Utopia*. In Negley–Patrick: i. m., 228–250.

Nemrég megfogalmazódtak olyan feltételezések, melyek szerint az elmúlt század radikalizmusa a „messianizmus”, „millenarizmus” vagy átmentett eszkatologikus tudat egy formája volt. Lélektanilag ez annyiban igaz lehet, hogy sokak számára, akik radikális mozgalmakban vettek részt, a szociális ideológiák olyan vallásos vágyakat tápláltak, melyeket a hagyományos vallások nem tudtak kielégíteni. Ezek az emberek talán ugyanazoknak a késztetéseknek engedtek, mint a középkori forradalmi millenarista szekták tagjai. Ilyen értelemben a radikális ideológiára a nem konvencionális vallásosság szurrogátumaként is lehet tekinteni, azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy a millenarizmus mindig magába foglalja az örök üdvösséget.²⁵ Márpedig ez teljes mértékben hiányzott még azoknak a társadalmi prófétáknak az üzenetéből is, akik új vallásokra szólítottak fel, mint amelyek eszközül szolgálnak arra, hogy társadalmi fegyelmet hozzanak Európa számára. Ez szerintük a szociálpolitika, nem pedig a földöntúli igazság kérdése, ráadásul a marxizmus és a szociáldarwinizmus nem is feltételezte az „új” vallásosság ilyen mértékét. Bármit is tettek a fanatizált tudatért, ami mohón válaszolt nekik, a radikális doktrínák szellemi struktúrája nem a prófétai eretnokség volt, sem formáját, sem pedig szándékát tekintve. Egy teljesen új fejezetet képviselt az európai gondolkodás történetében. Ahogy azt Condorcet világosan látta, új reakciók voltak egy új társadalmi berendezkedésre; és ezen történelmi rendszerek aspirációi, érvelésmódjai és gondolkodási kategóriái ennek megfelelően egyedülállóak voltak, bármilyen alapvetőek is azok az emberi vágyak, amelyeket kielégíthettek. Nem szabad megfeledkezni a racionális alkotóelemtől, az intellektuális megértés erőfeszítéséről, ami teljesen nyilvánvaló Saint-Simon, Marx, Comte és a többiek írásaiban. Az 1789 utáni különböző politikai forradalmak a haladás és konzervativizmus közötti örökös harcként felfogott társadalomtörténet vízióját a valóság látszatánál többel ruházták fel. A társadalom konzervatív és liberális megfigyelői nem kevésbé tették magukévá ezt a nézetet a történelem dinamikájáról, mint maguk a szocialisták. Még John Stuart Mill is, aki felismerte, hogy a rend és a haladás kategóriái inadekvát koncepciók voltak a politika mélyebb elemzéséhez, a múltat a szabadság és elnyomás közötti küzdelem sorozataként látta.²⁶ Az

25 Erről a fontos kérdésről lásd Sylvia L. Thrupp: Introduction. In *Millennial Dreams in Action, Comparative Studies in Society and History*. Mouton, The Hague, 1962, 11.

26 John Stuart Mill: Representative Government. In uó: *Utilitarianism*. Everyman's Library, London, 1944, 186–192; *A szabadságról* című műve dialektikus érvelésével szemben. A hivatkozott műveket magyarul lásd: John Stuart Mill: *A képviselői kormány*. Ford. Jánosi Ferenc. Emich Gusztáv, Pest, 1867; John Stuart Mill: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Az utószót és jegyzeteket írta Egyed Péter. Kriterion, Bukarest, 1983.

osztályharc elmélete semmi esetre sem volt az egyetlen elmélet, amely a 19. század tapasztalatát a múltba vetítve Európa történelmét párhar-
cok sorozataként látta. Egyesek haladásnak, mások balsorsnak látták, de
mindannyian ugyanazt a mintázatot vették észre. Ha visszatekintünk
az első világháborút megelőző évszázadra, akkor most már persze ennél
végtelenül összetettebbnek tűnik, mint ahogy az azt megelőző korszakok
is. Azonban, ha érthető, hogy ma miért vagyunk fogékonyak a pluralista
társadalmi komplexitásokra, azt sem nehéz belátni, hogy miért kezdték
el meghatározni a dualisztikus mintázatok a 19. század történelmi képze-
letét, mint ahogy az sem teljesen észszerűtlen, hogy ezen gyors, a múlttól
olyannyira különböző változások tapasztalata nagy várakozásokat éb-
resztett az emberekben a jövő iránt. Sem a személytelen társadalmi erők
közötti dualisztikus harc szemléleteként felfogott történelem, sem egy
jobb jövőbe vetett bizakodó hit, amely végre megnyugvást hoz az embe-
riségnek, nem volt „millenarista” ábránd, de nem voltak rokoníthatók az
apokaliptikus szektákat inspiráló khiliasztikus vallásos víziókkal sem.
Amennyiben ezek nem voltak utópiák, nem voltak az új Jeruzsálem víziói
sem. A vágy, hogy hangsúlyozzuk a hasonlóságokat, hogy mindenhol
kontinuitásokat találjunk, nem mindig válik hasznunkra, különösen
nem az eszmetörténetben, ahol a különbségtevések felvázolása alkalmas
arra, hogy közelebb vigyen minket az igazsághoz.

Annak az értelme, hogy az ideológiát olyan gyakran tüntették fel a
vallásosság egyik fajtájaként, természetesen a modern tömegmozgalmak
tagjainak rémisztő buzgalmára adott válasz. Az emocionális alkotóelem
az, ami a náciizmusban, a kommunizmusban és a világ más forradalmi
mozgalmaiban olyannyira emlékeztet a régi népi eretnek mozgalmakra.
Itt ugyanakkor a tömegpártok dinamikája forog kockán, nem az aktuális
eszmerendszerek, melyeket olyan nagy mennyiségben termelt ki magából
a 19. századi Európa. Az ideológia azonban, amikor azokra az eszme-
rendszerre hivatkozik, amelyek képesek voltak felváltani a társadalmi
gondolkodás minden öröklött formáját, köztük az utópiát is, intellektu-
álisan nyilvánvalóan sokkal jelentősebb volt, mint a brutális „izmusok”,
amelyek ezen mozgalmak vezetőinek és követőinek lendületet adtak.
Az utóbbiakat nem szabad összetéveszteni sem az ideológiával, sem az
utópiával, de más korok vallási különbségeivel sem, mint ahogy a *miért
nincsenek utópiák?* kérdés sem a tömegpártok megszervezésére vonatko-
zik. Az utópia és az ideológia valójában Mannheim elméletében is rend-
kívül fejlett gondolkodásmódokat feltételez, nem kvázi-ösztönös mentá-
lis reakciókat. Ha Mannheimtól eltérően az utópiát nem az értelmiségi
osztály privilegizált küldetéseként határozzuk meg, beláthatjuk, hogy
„az utópia vége” nem szociológiai, hanem filozófiai kérdéseket vet fel, a
politikaelmélet – a társadalmi gondolkodás magaskultúrája – területére

tartozik. Ami igazán kockán forog, az annak a realizálása, hogy a 19. századi ideológia dezintegrációja egyszerűen nem tette lehetővé a visszatérést ahhoz a klasszikus kritikai elmélethez, amelynek az utópia is a részét képezte. A posztideologikus tudatállapot nem egy klasszikus beállítódás, legalább annyira nem, mint ahogy egy volt keresztény sem pogány. Ellenkezőleg, a nagy ideológiai rendszerek vége jelezheti egyúttal az antikvitás utolsó visszhangjának elhalását is a politikaelméletben, még ha időnként kihallani a távoli múlt klasszikus egységének nosztalgikus hangvételű értékelését.

A tökéletes közösségek képeinek konstruálására tett alkalmi kortárs erőfeszítések jól szemléltetik ezt a kérdést – a régi utópia és az újabb keletű történelmi tudat közötti kompromisszumok ezek. Így például Martin Buber és Paul Goodman mindössze amellet érvelnek, hogy tervezetiek történelmileg nem lehetetlenek, nem pedig amellet, hogy elkerülhetetlenek. A *kvuzák*,²⁷ avagy a tökéletesen megtervezett városok létrehozhatók, és csodálódik minden bizonnyal reménykednek is a megvalósulásukban.²⁸ Ezek szintén cselekvésre való felszólítások, csak éppen szerények, mindemellett korlátozott hatókörűek, és valódi lényegük a polisz, az „autentikus” kisközösség álmának felélesztése, ami valójában elnyeli és irányítja lakosainak életét. Ezek a viszonylag mérsékelt és visszafogott javaslatok és az aggodalom az *igazi* közösségi élet iránt többek között megmutatják a klasszikus értékek sokáig érezhető erejét. Itt elválaszthatatlan egymástól az utópia iránti vágyakozás és az antikvitás iránti nosztalgia. És valóban, a kérdés, hogy *miért nincsenek utópiák?* nemcsak az antikvitáshoz való visszatérés ösztönzését fejezi ki, hanem, és ez sokkal fontosabb, az amiatt érzett frusztrációt is, hogy képtelenek vagyunk ugyanolyan kreatívan gondolkodni, mint ahogy az antikvitás embere láthatólag képes volt rá.

Amint láthattuk, az antikvitás ilyen vagy olyan formában nemcsak az utópia, hanem szinte minden politikai gondolkodás szerves része volt. A konvencionális antik modell határozott elvetésében Hobbes és Bentham szellemi értelemben jóval radikálisabbak voltak a későbbi ideológusoknál. Az alkalmi liberális tiltakozások ellenére a szocialista doktrínák semmi esetre sem voltak az egyetlenek, melyek a 19. század

27 Buber meghatározásában a kvuzák eredetileg falusi közösségek, melyek aztán egy magasabb társadalmi egységgé olvadnak össze. (A ford. megj.)

28 Martin Buber: *Ösvények utópiában*. Fordította: Pap Mária. In Bozóki András – Sükösd Miklós (szerk.): *Anarchizmus*. Századvég, Budapest, 1991, 262–274; Paul Goodman: *Utopian Essays and Critical Proposals*. Vintage Books, New York, 1964, 3–22, 110–118; és Paul and Percival Goodman: *Communitas*. Vintage Books, New York, 1960, passim.

folyamán fenn tudták tartani a klasszikus elképzeléseket. Jóval azután, hogy felhagytak a platóni metafizikával és a kritikai-kontemplatív gondolkodásmóddal, a klasszikus képzetek és értékek továbbra is meghatározták a politikai képzelőerőt, a leírás és érvelés klasszikus módszerei továbbra is formálták a politikai eszmék kifejezését egy olyan társadalmi kontextusban, melyben az antikvitás már nem volt releváns. Ebben a vonatkozásban minden ideológia a politikai gondolkodás akadályává vált. Hanyatlásukkal ekkor világos útmutatás nélkül maradt magára a politikaelmélet, amihez a nyugtalanság érzése is társult. Nem arról van szó, hogy a politikaelmélet halott lenne, amint azt gyakran állították, inkább arról, hogy olyan jelentős része áll a közhelyek ráolvasásából, melyeknek láthatóan nincs közük társadalmi tapasztalatokhoz, amelyek jellegét inkább csak érzik, semhogy kifejeznék. Lehetséges, hogy az antikvitás, nemcsak politikai értékek és emlékek összességéként, hanem szavak, koncepciók és képek örökségéként megköti a képzeletünket? Talán nem arról van szó, hogy a miénktől teljes mértékben különböző társadalmi világgal szervesen összefüggő nyelv, a mentális beállítódások és gondolkodási kategóriák teljes mértékben alkalmatlanok a tapasztalataink kifejezésére? Lehet, hogy ez az oka az arra való képtelenségünknek, hogy artikuláljuk azt, amit érzünk és látunk, és rendet teremtsünk abban, amit tudunk? Minden bizonnyal a görög és latin nyelvektől függő szókészlet és fogalomrendszer többé nem lehet adekvát társadalmi élethelyzetünk megtárgyalására. Nem lesz segítségünk a további görög és latin szavak hozzáadásával alkotott valószínűtlen neologizmusok folyamatos bevezetése sem, mivel nincs hatásuk a gondolkodás struktúrájára. Nagyrészt a dolgok ilyenén állása miatti rossz közérzet felelős sok humanista mogorva és meggondolatlan ellenségességéért a természettudományokkal szemben, melyek nem osztoznak ezekben az öröklött nehézségekben. Szintén ennek tulajdonítható számos meggondolatlan erőfeszítés, hogy a biológiából vagy a fizikából átvett szavak metaforikus vagy analóg használatával „imitáljuk” a tudományt. Az analitikus filozófia sincs nagy hasznunkra, mivel nem az átértett, hanem a kimondott aggodalmakkal foglalkozik, melyek nem azzal kapcsolatosak, hogy mit lehet mondani, mint inkább azzal a nehézséggel, hogy mondhatunk-e bármit is egyáltalán. A nosztalgia kétségtelenül a legkevésbé alkalmas válasz mindezen kellemetlenségekre, és ebben a kontextusban pontosan ezt fejezi ki a *miért nincsenek utópiák?* kérdése.

Ezen megfontolásokkal a *miért nincsenek ma utópiák?* kérdést reményeink szerint a jelentőségének megfelelő méretűre redukáltuk, ami nem túl nagy. Amennyiben az utópia az európai múlt téves és elavult értelmezésétől függ, egyszerűen irreleváns. Lélektani problémaként nagyon érdekes, de ez már klinikai természetű kérdés. Végül az utópia csak egy

tétel a kortárs politikafilozófia lehetőségeire vonatkozó kérdések sokkal összetettebb tartományában. Itt azonban legalább igazi jelentősége van, még ha nem is kívánja megválaszolni a kérdést; ugyanis inkább egy szellemi szituációhoz fűzött kommentár, mint valódi kérdés. Ez az, amiért az utópikus és ideologikus múltban tett utazás tűnt az adekvát válasznak, bármilyen rövid is volt, mivel képes megmutatni, hogy a kérdés mit rejt magában, még ha nem is kínál megoldásokat.

*Incze Éva fordítása;
a fordítást az eredetivel egybevetette Tillmann Ármin*