

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 transzcendentál-filozófia 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 – ti. 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 *alapvonalát* fedezik fel. „The Austrian Mind” c. ismert összefoglaló művében¹, 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. Schorske² 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 munkásmoz-

galmak korában, kivált egy soknemzetiségű birodalomban, a liberalizmus csődje mintegy szükségszerű volt. Korábban, mint ismeretes, Ernst Fischer mutatót rá arra³, 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.⁴ 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 „kétségtelenül 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.”⁵

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 valamilyen e fejlődés zavarai, túlfutás, 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 hozzázámítva, 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 keletkezhettek 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 felsőbbtség mintegy rendeletileg hirdette meg⁶, 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 jelesen mint ismeretelmélet. Mit jelent az, ha az embert hagyományköltötte lénynek fogjuk fel? Hogyan viszonylik az ész a hagyományhoz, hogyan egyéni gondolkodás az egyénfeletti nyelvhez, egyéni kreativitás áthagyományozott szabályhoz, esztétikai érzék a pusztá megszokáshoz, 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* észt 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 tekintélyt fogadja el ismeret és erkölcs bírjaként – 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 éppen-séggel 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, szintúgy Ausztriában második hazára lelt romantikus államfilozófus Adam Müller és Széchényi Ferenc, a kör politikailag legbefolyásosabb tagja. De ehhez a nemzedékhez kell sorolnunk Friedrich von Gentzet, Burke német fordítóját, Metternich elméleti tanácsadóját, s persze Metternichet magát is. A második nemzedék két főalakja: Széchényi 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, végezettel, 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 – Hofbauertől Hayekig.

Az 1909-ben szentté avatott Klemens Maria Hofbauer 1808-tól kezdve 1820-ban bekövetkezett haláláig tevékenykedett Bécsben.⁷ 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 Legszentebb 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 – lény⁸, 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. Jellegetes 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 kérdésein, Hofbauer beállítottságára alighanem következtetni lehet abból a röpiratból is, melyet Széchényi Ferenc fogalmazott életének utolsó éveiben. Ebben az időben Hofbauer oly gyakran megfordult a Széchényi-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, nagyra-vágyó, 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 vissza⁹.

Magasabb elméleti igénnyel tükrözi a Hofbauer-kör beállítottságát *Friedrich Schlegel késői munkássága*. Ez utóbbit ugyan a szakirodalom – különösen a német szakirodalom – általában leICSINYLÖEN hasonlítja össze Schlegel *ifjúkori* munkáival. *Meinecke* éppen-séggel Schlegel „szellemének hanyatlásáról” beszél, utalva a katolicizmushoz történt 1808-as megtérésére, s csatlakozására Ausztriához ugyanebben az évben.¹⁰ 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 funkciószintjeiről 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.¹¹ Máshogyan az utóbb említett tanulmányban, ahol Schlegel a kor általa diagnosztizált általános baját nem egyszerűen a „romlasztó elméletekben” fedezi fel, hanem az – elmélet-előttinek 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 legbensőjében s fejlődésének korszakváltásában rejlik.”¹² A hamis törekvésekkel – Schlegel nevezetesen az „abszolút egységre és szabadságra való korlátlan törekvésekről” beszél – azért nem is pusztán elméletek állítandók szembe, hanem „szerves berendezkedések és törvények, melyek ebben a szférában a pozitív cselekvéseket jelentik”¹³: 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 fölvaltania. „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 jöcskán 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, miáltal 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.”¹⁴ 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 újratemtés egyoldalú és arrogáns elvét. Ha most Ön, éppoly egyoldalúan, arrogánsan és metszően, a forra-

dalomellenességet prédikálja, a kor minden törekvését és eredményét, melyet magam bizonytalannal 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?"¹⁵ Gentz Burkefordításának 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”.¹⁶ Az a szabadság persze, melyről Gentz itt ír, nem a francia forradalom úgynevezett irracionális – analízis nélküli, érzelmekre ható¹⁷ – szabadságfogalmának felel meg: hanem a burke-i „ésszerű” szabadságnak.¹⁸

Tökéletesen idegen volt a Schlegel–Müller-féle romantikus katolicizmus Metternichtől is.¹⁹ Az ő valóságfelfogása hűvösen gyakorlatias. Ő a tekintélyelvű katolikus vallást a forradalom elleni hatásos biztosítéknak látja: voltaképpen nem hitbéli tartalmáért, hanem társadalmi következményeiért részesíti előnyben a protestantizmushoz képest. Metternich, mint majd Asbóth János írja róla, a „forradalmi törekvések lényegét, melyeket messze visszavezet a betűsajtó, a puskapor és Amerika felfedezéséig és a reformatióig, azon szerinte abszurd törekvésben találja, hogy minden individualizáltasság. 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 ellentétes eszme, és összeegyeztethetetlen az emberi társaság törvényeivel.”²⁰ Vagyis a reformációt Metternich mindenekelőtt destruktív tömegmozgalomnak

tekinti, mely csaknem földig rombolta azt, amit eredetileg *kijavítani* szándékozott.²¹ 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.²² A „haladás” eszméjét elvontnak és üresnek tartotta, ám szembeállította azzal a „valódi javak” irányában történő konkrét *tovább lépés* fogalmát: aholis valódi javakon úgynevezett a *rendből fakadó szabadságot*, az egyenlőséget mint *törvény előtti egyenlőséget*, végül az *erkölcsi és anyagi nyugalom* nélkül elképzelhetetlen *jólétet* értette.²³ „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 nyugalomra. A »rend« mint alap nélkül a »szabadság« jelszava... tényleges alkalmazásában óhatatlanul önkényuralomhoz vezet.”²⁴ 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 jelleméből 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 Ísz 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 szembeállítására egyfelől persze mesterkélt. Másfelől azonban pontos kifejezése annak a dilemmának, melyet minden *a pusztán pragmatizmust meghaladni igyekvő* konzervativizmusnak óhatatlanul szembe kell néznie. Nem véletlen, hogy egy évszázaddal később Friedrich

von Hayek is éppen az *elvi álláspont* sürgetésével vezet be az „igaz” individualizmust, ti. konzervatív liberalizmust, propagáló nagy tanulmányát.²⁵ Hayek szemléletét előlegezi egyébként Metternich csodálata az angol alkotmányosság – minden osztrák konzervatív eme legfőbb bálvány – iránt, de Gentz liberális gazdasági beállítottsága is, mely utóbbira, ti. Gentz progresszív adózás elleni nézeteire, Hayek *A szabadság építménye* lapjain kifejezetten utal.²⁶

A pusztán ész elégtelenségének hofbaueri, s a gyakorlati ész fölényének metternichi fölfogása *együttesen* állítja elő az osztrák konzervatív eszmélődés első generációjának emberképét. *Széchenyi István*nál 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, ugrás-szerűen megváltoztatni; viszont haladó volt, mert hitt abban, hogy a nemzeti szellem lassú és óvatos lépésekben átalakítható, hiszen magában hordozza a tökéletesülő törekvés csírait.”²⁷

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.²⁸ Ez a beállítottság túlzó. *Széchenyi* 1841-ben a *Kelet Népe*-ben is a „nemes, erénytelen 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' meny nyiben 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 károsná; mikép sokszor a' legelőkelőbb éljenzt 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.”²⁹ Másrészt – és ez a lényegesebb – már a *Hitel* érvei mögött is olyan *emberkép* húzódik meg, melyet kétségtől *konzervatív*-nak kell neveznünk. Hiszen *Széchenyi* itt mind az „ész” elvont fogalma, mind az elmélet vezérszerepének ideája ellen határozottan állást foglal – számtalan *különbé* lelki tehetség létezik³⁰, mondja, a tevékenységbeli sikerhez pedig kivált még *gyakorlatra* is szükség van, „kirekesztőleg recipe segítségével” nem lehet jóízű ebédet főzni.³¹ Korai naplóiban az apák jó *szokásaihoz* ragaszkodó, csupán a *hiányosságokat* kijavító attitűdöt dicséri³², s fölteszi a jellegzetesen konzervatív-antiintellektuális kérdést, hogy a *művészetek* s a *filozófia* – vajon egy ország javára vagy kárára vannak-e?³³ „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.”³⁴ A *Hitel* programját sem valamiféle egyenlő jogok, hanem a *kötelességek hierarchiája* nevében hirdeti meg.

„Csak azon társaságbeli szabadság – írja –, mely mindenkinek helyzetése 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 vesztegesse óráit hijába, hanem állhatatos munka legyen foglalatossága...”³⁵ Ki-ki „csak a' maga természeti álláshelye tökéletes betöltése által”³⁶ járulhat hozzá a nemzet erejének nagyobbításához; a társadalmat a komplementer szerepek, „különféle helyzetetések” szövevénye³⁷, nem pedig izolált egyének szervesen halmazza képezi.

Hofbauer közvetlen befolyása Széchenyire nem adható; ám apján kersztül a hofbaueri szellem kétségkívül hatott rá³⁸, 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.³⁹

A romokból – jegyzi fel Metternich 1848-ban – a dolgok olyan rendje alakul majd ki, amely, bizonyos felszíni formáktól eltekintve, a régire 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.”⁴⁰ 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.”⁴¹ 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 képzei, és gyakran évszázadokra van szükség ahhoz, hogy olyan előrehaladás történjen, amelyet valóban előrehaladásnak lehet nevezni”⁴². A *Libussa*-ban az előrehaladó, a természet kizsákmányolására „új eszközöket” föltaláló, „mindent fölfaló” emberről van szó, akit végül is „föf fog falni a mindenség”. A „Haladás férfiai” c. versében Grillparzer az „önkorlátozás korának” visszatértére vágyódik; s feljegyzéseiben és drámáiban 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 Lukiánosz-idézettel kapcsolatban⁴³, s nem kétséges, hogy a régiekkel ért egyet – hiszen így ír pl. a *Libussa*-ban: „Aki korlátait 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 akadályozniok. De hogyan tartozna az ember természetéhez, ami nem benne, hanem másokban fekszik?”⁴⁴

Ez az „antropológiai konzervativizmus”⁴⁵ képezi végső világnézeti háttérét Grillparzer sajátos *filozófia-ellenességének*. „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!”⁴⁶ S később ezt a figyelemre méltó intelmet intézi a filozófia művelőjéhez: „Ne használjatok olyan szavakat, ...amelyek eltérő jelentésben attól, ahogyan ti használjátok őket, már megszokottá váltak! Ez az első lépés a fogalmak meghódításához.”⁴⁷ A mindennapi nyelvhasználat iránti előszeretettel Grillparzernál ugyanakkor az *anya nyelv* 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”⁴⁸, ahol Grillparzer egyfelől újra meg újra az osztráknak a felnémekkel szembeni fölényét és történeti elsőségét véli fölfedezni⁴⁹, másfelől a költészetben nem rendelkezik „igazán saját nyelvvel”⁵⁰, alakul ki Grillparzer érzéke a „hallgatás” és a „nyelv-kritika” iránt.⁵¹

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-kritikájára⁵²; Andrian-Werburg angomániával 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 kiállá-

sára úgymond az elméletek zsarnokságával szemben, s ugyanakkor a *szabadkereskedelem* mellett⁵³; Kemény Zsigmond vizsgálására „az állam abstract céljai szerint” gyártott „bölcséleti 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.⁵⁴

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 emészthők között ő volt az, akinek a gondolatok megfeküdték a gyomrát. 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 uralgó frázisokkal, és csak a becsületesen végiggondolt eszméknek hajlandó hitelt adni, nem a ragyogó látszatigazságoknak.”⁵⁵ 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”.⁵⁶ Az Asbóthnál 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. határhasonelmélet egyik kidolgozója, a metodológiai *individualizmus* programjának előharcosa. Ám a gazdaság, tágabban a társadalom, legfontosabb intézményeit nem az individuális észből⁵⁷, 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.”⁵⁸ Végül *Freud* elmeorvos, aki azonban egyéni neurózisoknál átfogóbb bajt diagnosztizál, ti. a racionalista, felvilágosult-liberális emberszemlélet patogén voltát.⁵⁹ Amennyiben az embert ösztönei bábójának, az individuális ész 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.⁶⁰

Freud már a 20. századhoz szóló, jölehet 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 időkhez 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 »régis 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.”⁶¹ Saját korának gazdasági berendezkedését, úgymond a *kapitalizmust*, Musil éppenséggel úgy tekinti, mint „a legerősebb és legrugalmasabb szerveződési formát, melyet az ember eddig elért”.⁶² 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” – mondhatja főhőseivel Musil a *Tulajdonságok nélküli emberben*⁶³, ebben a nyomasztó, fölszabadítóan anti-intellektuális gondolati regényben, mely minden filozófiát, elméletet, normát, egyáltalán fogalmat *üresnek* – mert akármilyen tartalommal telíthetőnek – láttat, s az eszmék képlekeny logikájából kiábrándulva, a nyomorúságos és nevetséges ám *konkrét* élet logikájából kísérel meg, mérnöki pontossággal, az emberi lét – valószínű vagy lehetséges – jelen- és jövőbeli alapjaira következtetni. Ez a kísérellet a regényben, végül is, éppoly kevésbé sikerül, akárcsak „A német

ember mint szimptóma” c. 1923-ban írt Musil-esszéiben – 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 „hívás”, ti. a *foglalkozás*. S a *Tulajdonságok nélküli ember* főhősenek éppen foglalkozása nincs – jóllehet 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 ez⁶⁴ – régi igazságokat új alakban kell megfogalmaznia.

A jelen s jövő lehetséges új alapjai helyett a valóságos múlt alapjait újraértelmező *Szekfü Gyula* nem veszt utat spirituális kalandokban. Jóllehet 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 borteremelő 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”⁶⁵, ezzel egyfelől nem vonja kétségbe, hogy a gazdasági tényezők „tagadhatatlanul tényleges faktori voltak és lesznek a történeti folyamatnak”⁶⁶, 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

anatomiai vagy pszichikai unikum...”⁶⁷ A faji változás, húzza alá azonban Szekfü, csak „*huzamos* behatás folytán állhat elő”⁶⁸, így azokon a területeken, ahol, mint mondja, a „faji tulajdonok” – speciális külső és belső, testi és lelki sajátosságok – láthatólag szerepet játszanak, a történésznek „bizonyos állandósággal, a történeti események lassú lefolyásával”⁶⁹ 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 jegyzetfűzetébe: „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.”⁷⁰ 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 fejlődéslelektani 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 bízalom 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.⁷¹ 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 életképessé tenni – olyan korban ugyan, amikor ehhez már tetemes konzervativizmusra volt szükség. Hayek, alapvetően Carl Menger nyomdokain haladva⁷², 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 tiszteletét. 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.”⁷³ 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 csakis úgy, mint a

minden emberi teljesítmény alapjául szolgáló *spontán módon keletkezett intézmények* fogalma⁷⁴, továbbá azon nézet egyetértő idézése, mely szerint „az értelem általában csekély értékű szerepet játszik az emberi dolgokban”⁷⁵, vagy az emberi képességek és készségek korlátlan változatosságát és az emberek természetes adottságainak egyenlőtlenségét tételező kettős előföltételezés⁷⁶, a „család”, a „kis közösségek” és a „helyi autonómia” értékeinek igenlése⁷⁷, 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”⁷⁸, valamint az az egyértelműen tradícionista 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.”⁷⁹ Hayek elveti az erkölcsökkel és szokásokkal szembeni „modern attitűdöt”, még a mesterséges nyelvek eszméjét is⁸⁰, s a tanulmányt *alázatra való fölhevítéssel* zárja, „alázatra azon folyamatok s társadalmi-emberi eredményeik iránt, amelyeket senki sem tervezett vagy lát át, s amelyek átfogóbbak bármely egyedi elménél”⁸¹. A társadalom működése, hangsúlyozza Hayek, a maga egészében túlonként – 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 individualizmus*ban, 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”⁸², 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”.⁸³ 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”.⁸⁴ Vagyis értelmünk használatakor olyan szokásokra és konvenciókra kell hagyatkoznunk, amelyek gyökereit és funkcionálását képtelenek vagyunk átlátni. – Mélyebbre hatol azután Hayek ama másjellegű 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”.⁸⁵ 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.”⁸⁶ 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 – központosítása⁸⁷; 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 fölruházni.⁸⁸ „Úgy gondolom – mondotta Hayek 1978-ban –, az emberek majd rá fog-nak 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.”⁸⁹ 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.

Jegyzetek

I. FEJEZET

- 1 *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History.* University of California Press, Berkeley. 1972.
- 2 *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture.* Alfred A. Knopf, New York. 1980.
- 3 *Von Grillparzer zu Kafka. Sechs Essays.* Globus Verlag, Wien. 1962.
- 4 *A Study in Austrian Intellectual History. From Late Baroque to Romanticism.* Thames and Hudson, London. 1960. XV. skk.
- 5 Johann Christoph Allmayer-Beck: *Der Konservatismus in Österreich.* Isar Verlag, München. 1959. 12. o. A változtatástól vonakodó osztrák személyiség példaként Allmayer-Beck Grillparzer hőseit, 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.)
- 6 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 közéletet nem ta-

láló 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 ellenségeséget, 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.

⁷ 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).

⁸ Fischer: id. mű, 22. o.

⁹ A *Vom Zeitgeist* eredeti kézírata 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.
- 10 Friedrich Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. R. Oldenbourg, München-Berlin. 1908. 79. o.
- 11 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.
- 12 „Signatur des Zeitalters” (I. rész: 1820), az imént idézett kötetben. 492. skk.
- 13 Uo., 494–495. o.
- 14 Uo., 502–503. o.
- 15 *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 Mülleren kívül Gentz egyébként a Hofbauer-kör egy másik tagjával, Joseph Anton von Pilattal – a császár és Metternich kegyeltjével, aki 1811-től az *Österreichischer Beobachter*, 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.)
- 16 *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.)
- 17 Uo., 12. skk.
- 18 Uo., 42. o.
- 19 Jelen munka Metternich eszmetörténeti 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.
- 20 Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez.* Budapest. 1892. 293. o.
- 21 Vö. *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren.* Wien. 1880–84. 4. köt. 229. o.
- 22 Uo., 7. köt. 634. o.
- 23 Uo.
- 24 Uo., 636–637. o.
- 25 F. A. Hayek: „Individualism: True and False” (1945). *Individualism and Economic Order* c. kötetében (1. kiad.: 1949). Routledge Kegan Paul, London. 1976. 1. skk.
- 26 F. A. Hayek: *The Constitution of Liberty* (1. kiad.: 1960). Routledge & Kegan Paul, London. 1976. 516–517. o.
- 27 Iványi-Grünwald Béla: „Történeti bevezetés”. A *Hitel* általa szerkesztett kiadásában, Budapest. 1930. 141. o.
- 28 Így George Barany *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism* c. kiváló könyvében (Princeton University Press, Princeton, N. J. 1968).
- 29 Széchenyi: *A' Kelet Népe. 1841.* Gróf Széchenyi István *Összes Munkái.* 5. köt. Szerk. és bevezetéssel ellátta Ferencki Zoltán. Budapest. 1925. 392. o.
- 30 *Hitel*, jelzett kiad., 335. o.: „Ha pedig annak magyarázat-

jába 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' kikirül 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 hintegesse.” Vagyis az ésszerűség mércéjűl nem valamiféle elvont-általános lelki képesség, hanem a sajátlagos helyzetek-szerepek egyedi logikája szolgál; ésszerű az, ami a körülményekhez szabott.

³¹ Uo., 388. o.

³² 1820. dec. 8-i naplóbejegyzés. Lásd Naplói. 2. köt. (*Összes Munkái* 11. köt.), Budapest. 1926. 92. o.

³³ Uo., 363. o.

³⁴ Uo., 385. o., 1823 júliusából.

³⁵ *Hitel*, id. kiad. 348. o.

³⁶ Uo., 417. o.

³⁷ Uo., 287. o.

³⁸ Az irodalomban gyakran idézik az 1819. nov. 5-i napló-följegyzést, 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 alapelvől 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”).

³⁹ *Briefe von und an Friedrich von Gentz*. III/2. köt., München-Berlin. 1913. 229. o.

⁴⁰ *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*. 8. köt. 164. o.

- 41 Franz Grillparzer: *Werke*. Bécs város megbízásából sajtó alá rendezte August Sauer. II. sorozat, XI. köt., 210. o.
- 42 München. 1968. 45. o. – Seitter itt utal *Nestroy* hasonló formulájára is – „Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser aussieht, als er wirklich ist” – mely formula *Ludwig Wittgenstein* olvasói számára viszont éppenséggel a *Philosophische Untersuchungen* mottójaként ismert.
- 43 *Werke*, id. kiad., II. sorozat, XI. köt., 68. o.
- 44 Uo. 120. o.
- 45 Vö. Heinz Politzer: *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier*. Fritz Molden, Wien. 1972. 326. o.
- 46 *Werke*, jelzett kiad., II. sorozat, VII. köt. 34–35. o.
- 47 Uo., VIII. köt. 280. o.
- 48 Vö. J. P. Stern: „Das Wien Grillparzers”. *Wort in der Zeit* 9/6 (1963), 49. o.
- 49 „Az osztrák nyelvjárás olyan szavai, amelyek a régi nyelvből előfordulásuk által ősnémetnek 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 középfelnémetben” (uo. 277. o.) jellegzetes utalás följegyzéseiben.
- 50 Gerhart Baumann: *Franz Grillparzer. Sein Werk und das österreichische Wesen*. Herder, Freiburg. 1954. 32. o.
- 51 Vö. Politzer: Id. mű, 268. o.
- 52 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.
- 53 A Dessewffy-fivérek eszméire vonatkozóan gazdag – a szerző negatív beállítást egyébként korántsem alátámasztó – anyagot hoz Dénes Iván Zoltán, „A »fontolva haladás« illúziókeltő ervei és elvei”. *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/2.
- 54 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 dol-

gozatomban ismertettem azokat az elemzéseket is, amelyeket Josef Redlich (*Das österreichische Staats- und Reichsproblem*. Leipzig. 1920–26), Robert A. Kann (*The Multi-national 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.

⁵⁵ Halász Gábor: „Magyar századvég” (1937), *Válogatott írásaiban* (Magvető, Budapest. 1977), 358–359. o.

⁵⁶ Asbóth János: „Korunk uralkodó eszméi”. *Értekezések a társadalmi tudományok köréből* XI/11 (1896), 24. o.

⁵⁷ 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.)

⁵⁸ *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.

- 59 „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 peszsimizmusát a hobbes-i tradícióval hozza kapcsolatba Elmar Waibl: *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud* (Löcker Verlag, Wien, 1980), lásd különösen 39. skk.
- 60 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.
- 61 „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste”, a Robert Musil. *Gesammelte Werke* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1978) 8. kötetében, 1087. o.
- 62 „Der deutsche Mensch als Symptom” (1923), uo. 1378. o.
- 63 I. könyv, 5. fejezet.
- 64 Lásd Robert Musil: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Rowohlt, Hamburg. 1955. 219. o.
- 65 Szekfü Gyula: *A magyar bortermelő lelki alkata. Történelmi tanulmány*. Budapest. 1922. 14. o.
- 66 Uo., 10. o.
- 67 Uo., 17. o.
- 68 Uo., 18. o.
- 69 Uo., 19–20. o.
- 70 Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Sajtó alá rendezte G. H. von Wright. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977. 14. o.
- 71 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 lát-

szott a társalgást, detektívreányébe 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 eszmecsérét” – írja Hayek –, „avagy rájött, hogy mégiscsak közönséges nyárspolgár vagyok, nem tudom. De soha nem láttam többé.”

72 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.

73 *The Constitution of Liberty*, jelzett kiad. 399–400. o.

74 „Individualism. True and False”, jelzett kiad. 7. o.

75 Uo., 8. o.

76 Uo., 15. o.

77 Uo., 23. o.

78 Uo., 26. o.

79 Uo., 22. o.

80 Uo., 25. o.

81 Uo., 32. o.

82 Uo., 6–7. o.

83 *The Constitution of Liberty*, jelzett kiad. 24. o.

84 Uo.

85 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.

86 Uo., 26. o.

87 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 összegeezhető. – 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.

88 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, jelesül 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 módokat 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.

⁸⁹ 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.

II. FEJEZET

¹ 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