

KALLIGRAM

MIKLÓS TAMÁS

HIDEG DÉMON

KÍSÉRLETEK A TUDÁS
DOMESZTIKÁLÁSÁRA

MIKLÓS TAMÁS
HIDEG
DÉMON

KÍSÉRLETEK A TUDÁS
DOMESZTIKÁLÁSÁRA

KALLIGRAM • POZSONY, 2011

© Miklós Tamás, 2011
ISBN 978-80-8101-442-0

TARTALOM

- 9 ELŐSZÓ
- 29 HIDEG DÉMON
KÍSÉRLETEK A TUDÁS DOMESZTIKÁLÁSÁRA
- 47 „A FILOZÓFUS SZÁMÁRA
ITT NINCS MÁS KIÚT”
KANT VILÁGPOLGÁR-ESSZÉJÉRŐL
- 137 KANT ÉS MENDELSSOHN CIKKEI
A FELVILÁGOSODÁSRÓL
- 147 A TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA
ELGONDOLHATATLANSÁGA
ÉS NÉLKÜLÖZHETETLENSÉGE
A TRANZSCENDENTÁLIS
IDEALIZMUS RENDSZERÉBEN
- 169 GERMÁNIA FÖLÖTT AZ ÉG
SCHILLER JÉNAI SZÉKFOGLALÓ
ELŐADÁSÁRÓL
- 181 A ZŰRZAVAR KÉPEI
SCHILLER: A FENSÉGESRŐL
- 195 MIÉRT ÍRT HEGEL
TÖRTÉNELEMFILOZÓFIÁT?
- 217 BURCKHARDT ÉS NIETZSCHE
A „TÖRTÉNELEM HASZNÁRÓL”

- 227 „DIE GESCHICHTE
ALS EINEN TEXT BETRACHTEN”
WALTER BENJAMIN
TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI TÉZISEIRŐL
- 279 ANGELUS PERDITUS
KARL LÖWITH: VILÁGTÖRTÉNELEM
ÉS ÜDVTÖRTÉNET
- 313 A VONAKODÁS FILOZÓFIÁJA
ODO MARQUARD,
A MEGTAGADÁSMEGTAGADÓ
- 361 HANS PETER DUERR, AKIT ELVITT
AZ ÖRDÖG, DE VISSZAJÖTT
- 403 EGY RÉGI ÖRDÖG
PAUL FEYERABEND
- 457 A KÖTET EGYES RÉSZEINEK ELSŐ
MEGJELENÉSI HELYE ÉS IDEJE

ELŐSZÓ

A felnöttek istene éppen a gyermeki égbolt ürességén keresztül manifesztálódik.

Emmanuel Levinas

I.

A történelemfilozófiát egykori művelői és későbbi olvasói teodiceának tekintik. A rossz megértésének, világrendbe integrálásának, értelmes közös történetbe záró ártalmatlanításának.

A teodicea régi foglalatosság, minthogy azonban korábban még senki sem a filozófiától várta, hogy jóra fordítsa a rosszat, később meg már senkitől sem lehetett ilyesmit remélni, a szerepét roppant súlyúnak látó történelemfilozófia a XVIII–XIX. század múltó szellemtörténeti jelenségének tűnik: nem volt mindig, s rég halottnak számít.

Úgy látszik, kritikusaival együtt temette maga alá a rádólt XX. század.

Pedig dehogy. Éppen e szövegek ma is provokatív ereje, kíméletlen okossága, bajtársi illúziótlansága nyűgöz le, nehezen félresöpörhető mérlegetésük ugyanis nem kihűlt történelmi meséből, hanem e mesét kikövetelő, s azóta tőlünk nem tágitó félelemből és tudásból szólít meg.

Az itt következő jegyzetek arra próbálnak emlékeztetni, hogy az újraolvasott történelemfilozófiai írások szerzői – egy kezdettől súlyosan problematikusnak tudott feladat megkísérlői – éppen nem naiv, hanem a jelent rég túlélte beszélgetőtársaink. Meglepően ismerős tájak bejárói. Ott-honülő katasztrófaturisták idegenvezetői ők, megmutatják a szakadékot, amely íróasztalunk alatt nyílt, beomlott világunkat, amelynek idegenjei lettünk.

Szövegeik ilyen olvasata talán más kontextusba helyezi a klasszikus történelem- és tudományfilozófiák utáni, az ész és szabadság maradék kapaszkodási pontjait, s közös történetünk, történeteink téjtét és árát kereső irodalom egy részét is.

II.

A történelemfilozófia tárgya ismeretesen nem az, ami megtörtént (kapuja fölött Rousseau mondata áll: „kezdjük azzal, hogy félretesszük a tényeket”), hanem a „történelem”, tehát nem az eseményekről, hanem azok saját történetünk-ké mesélése általi értelmezhetőségének esélyeiről, a szabadság és az ész szempontjaihoz kötődő nyugati szellem identitásáról szól.

A klasszikus történelemfilozófia számomra legfontosabb korunkbeli olvasói, Jacob Taubes, Karl Löwith vagy Odo Marquard okkal hangsúlyozzák, hogy a modern történelemfilozófiai gondolkodás mélyén is a (szekularizált) bibliai hagyomány vár ránk, amit azzal az evidenciával érde-

mes kiegészítenünk, hogy e szövegek a bibliai mellett a felvilágosodás racionalizmusában eleven görög filozófiai tradíció erőterében is állnak, s hogy ezt a feloldhatatlan feszültségekkel teli *kettős örökséget* az újkori tapasztalatok mentén újraértelmező kísérletekről van szó.

A német történelemfilozófiáról töprengő kedvenc szerzőim olvasatainak fontos kérdése, hogy a történelemfilozófia inkább a rosszal összefonódott világ radikális megtagadása vagy elszánt vállalása felé húz-e. Jacob Taubes roppant erejű könyvet írt a történelemfilozófia apokaliptikus hangjáról és a fennálló világgal szembeni kritikájának gnosztikus elemeiről, Marquard pedig szembeszáll a történelemfilozófia radikalizmusával. Magam ma mégis úgy olvasom, hogy a német idealizmus történelemfilozófiája a világunkbeli rosszal, az idegenként megélt tettekkel és szenvedésekkel való számvetést *nem* e világot felszámoló, abból kilépő megtagadás-sá, hanem megértés általi domesztikálására, a megértett elviselésére, *sajáttá vállalására* tett kísérletekké próbálta formálni. (Még Hegelnél is: a megszüntetve *megőrzés*, a *megbékítés*, még Marxnál is: az elidegenedés *visszavételének* teóriájává.) E tekintetben – politikai implikációtól függetlenül – még legradikálisabb változataiban is *konzervatív* szándékú filozófiával van dolgunk, amennyiben *egyszerre* próbálja megőrizni szabadságunk kettős hagyományát, az ember kiüntetett szerepének bibliai tradícióját és a racionális kritikai szellem örökségét.

Marquard utalását arra, hogy az újkori történelemfilozófia alapvető problémái újrainterpretált teodicea-problémák, nagyszerű kiindulópontnak vélem, mindjárt hozzá téve persze először is azt, az ő gondolatmenete által is akceptált, illetve akceptálható megjegyzést, hogy a racionális fi-

lozófia eszközeivel újrafogalmazott teodicea-kérdések *tétje megváltozott*. Mégpedig azért, mert a történelem akkor vált a filozófia egyik központi témájává, amikor magának a filozófiának a státusa, a hithez fűződő viszonya is merőben megváltozott.

Aki a klasszikus történelemfilozófiát létrehívó szellemi szituációt szeretné értelmezni, az egymásra ható társadalmi, technikai-gazdasági, történeti, irodalmi komponensek sokaságából kell hogy kiemelje a szerinte hangsúlyos elemeket. Vagyis az ismert körülményekből először is *saját történetet* kell elbeszélnie – vagy legalább utalnia egy ilyen történet főbb paneljeire.

Senki sem várta a filozófiától, hogy *a történelemben érvényesülő gondviselés* bölcsessége mellett érveljen, amíg senki nem állította, hogy e világi történelmünket bölcsesség kormányozza. Csak aki ésszerűséget és e világi szabadságot akar a földi történelemből kiolvasni, csak annak kell az ész érveire folyamodnia, ha ez a világunk mégsem látszik eléggé ésszerűnek és szabadnak.

Arra tennem tehát a hangsúlyt, hogy az értelemmel bíró világtörténelemre irányuló spekulációk nem egyszerűen az újkori európai technikai-társadalmi fejlődés teremtette helyzet (műszaki és földrajzi felfedezések, kapitalizálódás, polgárosodás, felgyorsult változások – az idő „meglódulása”, a „régí”, a „megszentelt” tekintélyének megrendülése, a ráció felértékelődése, múlt és jövő, tapasztalat és várakozás közötti szakadék megnyílása stb.) kihívására, hanem a felvilágosodás korai szövegeinek viszonylag magabiztos emberképe, történelemfelfogása, tudományélménye és optimizmusa utáni *kiábrándultság és súlyos kételyek* hatására jöttek létre. A kétségeknek ismeretesen egyaránt voltak a bölcs gondvi-

selés képzetét zavaró aktuális történeti okai (az Európát le-
taroló vallási és más háborúskodások évtizedei), gazdasá-
gi tapasztalatokból származó komponensei (így a kímélet-
len versenynek a tradicionális értékek szempontjából riasz-
tó aspektusai), és kiinduló filozófiai belátásai (pl. az emberi
társadalomban megtapasztalt „rossz” kiküszöbölésére vagy
relativizálására, a szabadság tisztán racionális, illetve antro-
pológiai megalapozására irányuló korábbi filozófiai kísérle-
tek korlátainak megtapasztalása, az alternatív szemléletmó-
dokkal számot vető gondolkodás). A racionális filozófia és
emberi önkép *viszonyának* problémái különösen élesen ve-
tődtek fel egy olyan időben, amikorra az ember világbeli he-
lyére, metafizikai státusára, természetére, lehetőségeire, va-
lamint tetteinek morális konzekvenciáira vonatkozó, hagyomá-
nyosan elfogadottnak tekintett hitbéli garanciák erodá-
lódtak, amikor úgy látszott, *a hit megtámasztásának felada-
ta is az észre vár. A filozófia a teológia szolgálojának eredeti-
leg nem kulcsfontosságú pozíciójából a teológia mentőangyalá-
nak szerepébe került.* Olyan szerepbe, amely feloldhatatlan
ellentmondásoknak szolgáltatva ki. Miért ne olvashatnánk
újra a klasszikus történelemfilozófia néhány kulcsszövegét
éppen a történelem eszméjéhez fűződő, *kezdetből ambivalens*
viszonyukat komolyan véve? Ekkor talán nem csak azt ért-
jük meg, miért írtak, hanem azt is, miért írtak *mégis* törté-
nelemfilozófiát az effajta történet csapdáiról szinte mindent
tudó egykori kortársaink.

A klasszikus történelemfilozófia átvette a bibliai tradí-
cióból az ember istenképmásiségének és szabadságának, vi-
lágbeli kitüntetett szerepének hitét. Pontosabban, e hit he-
lyére az e hitre irányuló akarat került. Átvette ugyanak-
kor a felvilágosodástól azt a gondolatot, hogy ez a kitün-

tetett hely elsősorban *intellektuális pozíció*. S a felvilágosodás öröksége az ember saját erői által „csinált” e világi történelem relevanciájának eszméje, valamint a tettek, események racionális magyarázatának lehetőségébe vetett hit, és az ilyen magyarázat igénye is. Hamar illúzióknak bizonyult a korai felvilágosodás reménye, miszerint a „rossz” csupán „még meg nem értett jó”, mely a tudás előrehaladtával mindinkább visszaszorul, s ha el nem tűnik is, legalább bőven kompenzálódik a történelem nagy háztartásában. A klaszszikus történelemfilozófia íróit összeköti az a visszatért belátás, hogy a „rossz” tartós és szükségképpen része az emberi létezésnek, s az az új, hogy éppen a filozófiai magyarázat feladata volna e „rossz” valamiféle relativizálása. Az új, filozófiai teodiceakísérletek tehát az ész segítségével, a kiküszöbölhetetlennek elismert rossz integrálásával, megfelelő – történelmi – kontextusba zárásával próbáltak egy észszerű, embernek való világrend, vagy legalább egy ilyen világrend *lehetősége* mellett érvelni. Amikor a teológia ennyire kétségbeesett, akkor épp a filozófiához kell menekülni, ha Istent meg akarjuk ismerni – írta Hegel.

A racionális argumentáció egy merőben másnemű közeg, a hit hagyományos problémáiba vetve találta magát. Amire a speciális történelemfilozófiai dilemmák sora rakódott. Azok a kérdések, melyek a történelmi elbeszélés nézőpontjára, illetve mindent látó nézőjére, a sokféle individuális tudat számára közös narráció lehetőségességére, a szabadság és szükségszerűség összeegyeztethetőségére, az egyén és nem, eszköz és cél, természeti és emberi törvények viszonyára, a megismerés és spekuláció szerepére, a megtapasztalt rossz funkciójára vonatkoztak, azonnal ingoványos terepre vezettek. Nem is szólva a lehetőségről, hogy az efféle

mesék jóra magyarázva a rosszat, akarva vagy sem, az utóbbi cinkosává válhatnak.

Miközben látszott, hogy még ezen az áron is csak ropant kényelmetlen konstrukciókat sikerül elgondolni. Ha például az értelmes történelem feltevése – vagyis egy sajátként megérthető világ – kedvéért választanunk kell az emberek boldogságának vagy önbecsülésének célként tételezése között, ha mint Kant mondja, a boldogság vágyánál maradvra nem lennénk különbek birkáinknál, akkor világunk akart sajátta vállalása mindjárt saját megélt világunk ellen fordulhat. Ha csak abból indulhatunk ki, hogy történelmünkben „a boldogság lapjai üresek”, ha az adott, a konkrét, rövid élet – ezernyi közvetlen, korlátolt célkitűzésével – igaziként, célként megélése eleve nem *méltó* hozzánk, ha az „önbecsülés” afféle zacc, amelyet csak a boldogság leöntése után lelünk a csésze alján, akkor érthető, miért látta úgy Kant, hogy a Gondviselésnek mintegy kényszerítenie kell az embert saját boldogtalan történelmére. Akkor *bár a szándékokra nem, de az akaratlan konzekvenciákra valamilyest mégiscsak áll* Taubes meglátása, hogy ti. a történelemfilozófia apokaliptikus, gnosztikus hagyományt folytat, hiszen *ennek* az aktuális, személyes életnek a nézőpontját érvényteleníti ama másik, a nembeli kedvéért.

A német idealizmus filozófus írói olyan szempontokat, olyan intellektuális elköteleződésekét próbáltak összeegyeztetni, amelyek nehezen illeszkedtek egymáshoz, s szembe kellett nézniük annak lehetőségével, hogy egymással összeférhetetlen elvárásokról van szó. Mind világosabbá vált, hogy az értelmes történelem elbeszélhetősége kedvéért valamelyik kiinduló szempont – vagy az ember istenképmásisága, vagy a tisztán racionális módszer –

hallgatólagosan sérülni fog. A klasszikus történelemfilozófia olyasmire vállalkozott, amit saját premisszái alapján előre láthatóan – és többnyire előre látottan – meg nem oldhatott, mégsem tudott maga előtt más választást, mint megpróbálni a feladat teljesítését. Úgy látszott, még súlyosabb ára volna annak, ha lemondanának az ilyen elbeszélés megkísérléséről. Ez ugyanis a nyugati kultúra hagyományos értékeinek és önképének elvesztéséhez vezethet.

A nehézségekre való lelkiismeretes reflexió mindinkább egy *intellektuális-kulturális csapdahelyzet* körvonalait kezdte kirajzolni. A máig erős szövegek e kísérlet gondolkodóinak helyzetjelentéseiként is olvashatóak, egy közös gond sokoldalú körüljárásaként, a kockázatok és a vállalt kompromisszumok felméréseként. Összetartja őket, hogy egyikük sem találhatott megnyugtató kiutat, de egyikük sem vállalkozhatott könnyedén a helyzetet meghatározó kulturális komponensek valamelyikével való leszámolásra – önkézü lobotómiára.

A teodiceának azonban nemcsak a tétje változott meg. A filozófia nem egyszerűen ugyanaz előtt a feladat előtt állt, mint korábban az e világbeli rosszat végső soron felülíró hit, hanem *a rosszhoz való egészen új viszonyban* találta magát.

Amióta mindenki tudja, hogy a pokol ideát van, nosztalgiával tekintünk ama régi, távoli pokol barátságos képeire, ahol még tőlünk kellőképp különbözni látszó, patás ördögök nyugtatták üstjeik aggódó vendégeit: életükben ismeretlen rémségek várnak rájuk. Kant óta ez a szerencse nem lehet osztályrészünk, a rossz túlságosan is ismerős, az elviselhetőnél többet tudunk róla – magunkról. Már a teodicea jámbor kérdése is, hogy ki a felelős a rosszért – maga a naiv háritás, mintha a rossz, az valami más volna. A kortársi

irodalom azokkal a szövegekkel kezdődik, amelyek konstata-
tálják, hogy a rossz meghitt részünk, el nem maszatolható,
ki nem magyarázható, meg nem haladható, de – ha már így
állunk – talán megpróbálhatjuk domesztikálni. Domesztika-
lálni pedig, eltűrhetővé tenni azt, amit sajnos tudunk, ta-
lán történetekbe ágyazva lehet, ki-ki a maga tudását a ma-
ga történeteibe, s azt, amit így együtt tudunk, valami kö-
zös történetbe illeszteni, illeszteni. S ezúttal nem a törté-
net ügyessége, bukfencei, fordulatai a döntőek – vannak kö-
zöttünk jobb és vannak sutább mesélők –, hanem az, hogy
egyáltalán legyen olyan történetünk, amelybe ijesztő tudá-
sunkat belefoglalhatjuk, belezárhatjuk.

A történeteink funkciójára eleve reflektáló, azt előtér-
be állító szerzők úgy találják, a nyugtalanító elemeket fel-
nem oldó történeteinkre is szükségünk van. Mert az elbe-
szélésükre tett kísérlet, sikerétől függetlenül fenntartja igé-
nyünket a saját történetre – mint szabadságunk melletti
utolsó e világi érvre.

Ennyiben *máig érvényes téttről* van szó, még ha az ör-
dög sem ír ma már történelemfilozófiát, nemhogy a jóisten,
aki egyedül ülhetne ki abba az idők végére tolt karosszékbé,
ahonnan annyian szerettek volna megértőn visszapiллanta-
ni a világ dolgaira.

A történelemfilozófia a felvilágosodás önreflexiója, a tet-
teivel magára maradt nyugati ember szembesülése annak le-
hetségességével, hogy nemcsak a rosszért viselt felelősséget
nincs kire áthárítania, de nincs is többé kinek felelnie ön-
magan kívül, s akkor nincs többé kegyelem, legfeljebb – ha
ugyan – magyarázat.

Nem az okozza tehát a szorongást, hogy a rosszra
adandó racionális magyarázatra, a teodiceára minden ko-

rábbinál nagyobb teher nehezedik, melyet a hit már nem vehet le róla, nem is az, hogy a védelem – jó érvek és immár jó lelkiismeret híján – elbukhat e perben, hanem hogy ezúttal a per a bíró távollétében folyik. A gondolat, hogy „a világtörténelem az utolsó ítélet”, nemcsak arról szól, hogy nincsen több fellebbviteli fórum, felsőbb bíróság, hanem arról is, hogy az ítélet a tettesekre marad. A történelemfilozófia már nem is a felmentésért perel, hanem az ítéletért. Amíg vád- és védbeszéd írható, talán még folyik a per, amíg a per folyik, talán még van esély ítéletre is.

Ismeretesen nem az a legnagyobb baj, ha nincs felmentés a rosszra, s nem is az, ha nincs, aki felmentsen, hanem, ha per sincs, vagyis, ha nincs olyan törvény, melyet a rossz sértene. Ha a rosszat rossznak látni, s értelmezni képes nézőpont eltűnik, a rossz elvész, akkor mi magunk veszünk el, nem a rossz oldódik semmivé, hanem mi oldódunk fel abban, amit rossznak tekinteni már nincsen distanciánk.

III.

A feladat, a nézőpont, a módszer, az adódó társadalmi és morális konzekvenciák eleve, tudottan aggályosak voltak, mindezt mégis felülírta a vágy, hogy létezésünkről ne az értelem nélküli szenvedés, a „rossz” legyen az utolsó kimondható – vagy már ki sem mondható – szó.

Akik e kísérletbe belevágtak, azok számára kezdettől világos volt, hogy olyasmire vállalkoznak, aminek súlyos intellektuális és morális ára van. A feladat elől azonban úgy

tűnt, egyszerűen nem volt hova hátrálni. A történelemfilozófiát, közös értelmes történetünk elbeszélésének megkísérlését, vagy legalább egy ilyen történet lehetőségfeltételeinek számbavételét szabadságunk eszméjének megőrzéséhez megkerülhetetlennek tartották.

Hogy ez – mint kritikusaik megállapították – naiv és teljesíthetetlen, ámde konzekvenciáit tekintve korántsem ártatlan vállalkozás volt? Mit értett meg a meséből az, aki leleplezi, hogy hiszen képtelen feladatra indulnak, s talán boldok is a hősök, amikor a királynő kezéért zsebkendőjük négy sarkában próbálják elhordani a hegyet? Az ilyen mesekritikusra legyintenek a történetükből kiszóló hercegfik: s mit szólnál, ha tudnád, mi azt is sejtjük, hogy a királynő bizony vasorrot visel. A „mesekritikus” nincs túl a mesén, még be sem lépett annak világába, fel sem mérte a történet tétjét. Miért hiszik késői bírálóink – mondhatnák a történelemfilozófia lovagjai –, hogy kimutatva kísérleteink belső ellentmondásait, következetlenségeit és előfeltevéseink önkényességét, ezzel megértették kalandunk lényegét, s megkönnyebbülten túlléphetnek rajta? Hát nem épp azzal kezdte-e a német idealizmus valamennyi nagy történelemfilozófiai szövege, hogy felhívta olvasói figyelmét előfeltevéseinek *a priori* jellegére, tematizálta és elbeszélése középpontjába helyezte az ellentmondásokat, és világossá tette, milyen megalkuvásokkal, trükkökkel kell fizetni a racionális történelemfilozófia eszméjéért? Hát nem maga Kant mondta, hogy a nehézség már a feladat pusztá eszméjénél szembeötlő? Nem épp a történelemfilozófia nélkülözhetetlenségéről író Schelling gondolta tulajdonképpen képtelenségnek e vállalkozást? Nem Schiller nevezte optikai csalódásnak azt, amit az ész szemével látunk? S nem Hegel beszélt

cselről? Faustus doktornak talán nem mutatkozott be látogatója?

Ha a történelemfilozófia, a Nagy Elbeszélés *kritikusai* írják a mesét, senki sem indulna megoldhatatlan próbákra, senki nem csókolná meg a csúf békát vagy a száz éve koporsóban mumifikálódó Csipkerózsikát, hiszen az ilyesmi – mint Kant a történelemfilozófiai kísérletekről elismerte – „visszatetszést kelthet”. Ha ők írják a történetet, nem volna történet, a gonosz varázslat soha sem törne meg, és a holtakat senki nem ébresztené.

Ahhoz, hogy valaki olyan feladatra vállalkozzon, mely nemcsak útközben, hanem a célba jutva is erős szívet kíván, melyben a jutalom a legkeményebb próbatétel, és a mese végén nem boldogság, legfeljebb önbecsülés várhat a hősrre, ahhoz annak a tudása kell, hogy e kísérletnek nincs elviselhető alternatívája. Hogy bármit hoz is végül, aki el sem indul, az máris elveszett. A veszély megértésének pillanatában – ahogy majd Benjamin mondja: mostjában – nem illúzió, hanem a mentés szüksége teszi merésszé a történelemfilozófia königsbergi, tübingeni, jénai mérkőzőit. E filozófusok *sokat* tudnak arról, ami a feladat belső paradoxonairól, konzekvenciáiról elmondható. Már csak azért sem állnak védtelesen későbbi bírálóik kritikájával szemben, mert maguk is eleve tematizálják gondolatmenetük gyenge pontjait, s éppen ezeknek tudatában járnak be választott szellemi útjukat. *Onnan* indulnak, azoktól a problémáktól, ahol a külső bírálat majd többnyire végzi, hogy minden kétség ellenére újra meg újra megkísértsék azt, amiről úgy tudják, nem mondhatnak le. Nem mondhatnak le anélkül, hogy fel ne adnák, vélik, az emberi szabadság – az istenképmásiaság – racionális megalapozhatóságának hitét. Azt, hogy az ember történe-

tét saját szabadsága megértésének és kibontásának története-ként beszélhessék el. Amit az ember önbecsülésével, méltóságával azonosítottak. Tudtak e kísérlet kompromisszumainak áráról: az intellektuális és morális ártatlanság elvesztéséről. *A filozófus számára azonban itt nincs más kiút* – kezdte történelemfilozófiai töprengéseit Kant. Ha megértjük, hogy miért jelenik meg a történelemről szóló beszéd mint megkerülhetetlenek, elháríthatatlannak tudott feladat a német filozófia egy hosszú pillanatában, ha tehát megértjük a fel-táruló *félelmet*, amely szülte, és amelyet Schiller átélve, Nietzsche pedig később anélkül vett észre e szerzőkben, hogy a fenyegető veszteséget magáénak érezte volna, akkor talán későbbi leleplezőiknél hozzánk közelebbi írókként olvassuk őket.

IV.

Talán védhető állítás: a történelemfilozófiai szövegek nem egyszerűen arról szólnak, amit elmondanak, hanem főképp arról a tétről, amiért azt mondják, amit. Marquardot parafrázálva: *a kérdésről, amelyre a történelemfilozófia a válasz.* Mindent megtesznek, hogy olvasóik értésére adják, e szövegek egy elhallgathatatlan, mégis elmondhatatlan, mert romboló következményekkel járó tudást ágyaznak az elmondottba. S aki csak kifecsegi ezt a tudást, nem jut túl e szövegeken, hanem még előttük van, mert nem értette meg hallgatásuk okát, s nem alakította ki ehhez az ijesztő tudáshoz való viszonyát.

Ami a XX. században történt, az utólag szinte perverzításként láttatja a filozófia egykori teodiceai kísérleteit, de csak hogy takarásuk híján még csupaszabban meredjen ránk a közös történelemben foglalni hiába vágyott, túlságos tudás.

S az ezzel szembenézni merő újabb szövegek e tudás elviselésének esélyeit keresve megint csak valamiféle történet felé tapogatóznak. Miközben a közös értelmező történelem gondolata már legfeljebb lejáratódott hatalmi retorikaként kerülhet szóba, szabadságunknak történeteinknél még mindig nincs lakhatóbb otthona.

E kötet első felében olyan szerzőkről esik szó, akik – minden kétely dacára – mégis keresték az ilyen elbeszélés lehetőségét, második felében pedig olyanokról, akik – rég leszámolva valamiféle közösnek tekinthető narráció esélyével – mégis történetre szorultságunk okairól és az elbeszéléseink ismeretelméleti, teológiai státusáról, természetéről töprengenek.

Ez a kontextus segíthet értelmezni a közbülső pozíciókat is.

Azok szemében, akik továbbra is elevennek érezték a történelmi elbeszélés tétjét, de képtelenségnek tartották az egységes elbeszélést, ez a közös történelem a beszélő társadalmi (Marx) vagy személyes (Nietzsche) potenciálja, interpretációs nézőpontja, illetve kulturális preferenciái (Jacob Burckhardt) szerint többféleképpen elmondható történetté bomlott, bár még mindig a szabadság narrációja maradt.

A történelmi elbeszélés mind nyersebben előtérbe kerülő funkcionális megközelítésére reflektáló szerzők szemében azután e történetek vagy hatalmi-politikai instrumentumokként kompromittálódtak (pl. Theodor Lessing), vagy ilyenként nyertek létjogot egy olyan történelemfilozófiában,

amely a történelmet egymással küzdő történelmi narrációk harcaként értelmezte (Walter Benjamin).

Benjamin, az utolsó nagy, s persze igen rezignált történelemfilozófia szerzője arról ír, hogy bár nem lehet miénk az egész múlt, és a múlt egy-egy mozzanatáról sem lehet valamennyiünknek közös elbeszélése, de aki nem a történetek pusztá tárgyaként, hanem szubjektumaként akar magára tekinteni, annak nincs más választása, mint a múlt általa megragadható részének saját interpretációja, és e mindig újra meg újra zsákmányul ejtendő múltrészek szembeszegezése a szintén részleges ellenséges narrációkkal. Vagyis a történeti elbeszélés harci instrumentalizációja: történelemértelmezés vagy halál. Aki a múlt elemeit, a kultúra elemeit nem képes saját történetévé interpretálni – elveszett. Nem a saját, hanem mások történetének lakója. Akinek nincs saját története, az nincs is – nem is *volt*. (Amiről persze nemcsak a nyugati irodalom tud – hanem pl. Csingiz Ajtmatov regénye, *A versenyló halála* éppúgy, mint már *Az Ezeregyéjszaka meséinek* visszatérő motívuma, a kivégzés előtti utolsó kívánság is, amit a legnagyobb gazembernek is mindig teljesítenek: hogy elbeszélhesse történetét. Hiszen ez embervoltának egyetlen bizonyossága.)

De Benjamin is úgy gondolta, ahogyan egykor Burckhardt: akinek csupán egyetlen – a „saját” – története (igazsága) van, az korántsem *szabad* ember, hiszen foglya annak az egy történetnek, a saját világnak (kornak, nemzetnek, pártnak, sorsnak) – vagyis részvilágnak, amelyből nem lát ki, amelyhez képest nincsen distanciája. S az egy-történetű, egy-ügyű, Burckhardt által barbárnak tekintett embert Marquardt szörnyűségekre, kizárólagos rendszerek vak szolgálatára tartja képesnek. Fogadjunk magunkévá és

meséljük el ezért – javasolja – minél több történetet. Legjobb történeteink tehát – melyek révén sem önmagunkat nem veszítjük el történetnélkülüként, sem kritikai távolságunkat valamely történettel való naiv és veszedelmes összeolvadásban – a történeteket *mesékként* olvasó-elbeszélő ember történetei. Nincs nagyobb szabadság a mesemondásénál. Ha a történelem nem is, de történeteink sokasága – az ész képe és tette.

Csakhogy, mondja erre derűsen Feyerabend, történeteink a félelem meséi. Kant szerint felvilágosult az, aki nem fél az árnyaktól. Dehogynem fél, válaszolná Feyerabend, azért mesél éjjel a tűz mellett, hogy elriassa az árnyakat. Persze hiába. De történeteink talán kiszakítják a sötétből a szabadság pillanatait, amikor mintha ismerőssé rajzolnák az idegen árnyakat. Olykor annyira ismerőssé, hogy történeteinket csak más történeteink segítenek elviselni.

Bármilyen messzire mentek is azonban el az utóbb említett írók egy értelemmel bíró Nagy Történet elbeszélhetőségének, elbeszélendőségének, vagy egyáltalán világunk közös értékekre hivatkozó interpretációinak szkeptikus megítélését illetően, bármennyire szétporlott is írásaikban az emberi északözösség egykori aufklérista víziója, s akármennyire beteljesítették is önmagán a felvilágosodás kritikáját – úgy tudták mégis, hogy történeteinkre szükségünk van, és *vannak is* történeteink.

Megkerülhetetlen szövegek, mint Camus *Közönye* vagy Kertész Imre *Sorstalansága* úgy látszik, tagadják a történet-té mesélés lehetőségét. Kertésznél nemcsak a közös narráció vagy az individuálisan megélt történet *kommunikálása* kép telenség, hanem a saját történet *lehetségessége* is. Szemében Auschwitz a történelem és a történetek elgondolhatóságának

egyaránt cáfolata. A velünk megcső történések végletesen és véglegesen *idegen* események. Az elidegenedés nem „vehető vissza” – nem azért, mert ennek túl nagy ára volna, hanem, mert *nincs hova*. (Egyébként: ha a lehetséges történelem ára a boldogság hiánya volt, akkor nála a történelem, s bármiféle saját történet hiánya – épp a legembertelenebb körülmények között – lehetővé tesz egy fajta boldogságot. Az animálisat.) Itt tulajdonképpen elérnénk a szabadság jegyében mesélt történeteink történetének végére. Kertész szövege azonban a saját történet hiányának saját szöveggé szervezése. Ami nincs, s aminek nemléte már csak egy „nem-nyelv” nyelv utal, az ekképpen *elbeszél hiányával* mégis jelenvaló. Ebben a hiányban pedig a nyugati szellemnek sok munkája van.

*

Martin Buber meséli el:

A rizyni rabbi mesélte: – Amikor egyszer a szent Baal Sém Tóv meg akarta menteni egy halálosan beteg fiú életét, akit nagyon szeretett, tiszta viaszból gyertyát öntetett, kivitte az erdőbe, egy fára erősítette, majd meggyújtotta. Aztán hosszú imát mondott. A gyertya egész éjjel égett. Reggelre a gyermek meggyógyult.

Amikor az én ősöm, a Nagy Maggid, a szent Baal Sém Tóv tanítványa hasonló gyógyítást akart végbevinni, nem ismerte az ima titokzatos feszültségét. Ugyanúgy tett, ahogyan mestere, és megidézte a nevét. A gyógyítás sikerült.

Amikor a zaszowi Móse Löb rabbi, a Nagy Maggid tanítványának a tanítványa ugyanilyen gyógyítással próbálkozott, ezt mondta: – Már nincs erőnk, hogy akár csak megtegyük, amit kell. De elmesélem ezt az esetet, és Isten segíteni fog. – És a gyógyítás sikerült.

*

Köszönetek. Szerencsés diákként a könyvekről régóta folytatott beszélgetésekbe más könyveken túl olyan remek tanárok vezettek be, akik közül néhányat barátaimként is tisztelhettem, tisztelhetek: Ansel Éva, Balogh Zoltán, Paul Feyerabend, Jürgen Habermas, Hermann István, Kelemen János, Ludassy Mária, Odo Marquard, Munkácsy Gyula, Vidrányi Katalin.

Jó volt hallgathatni Almási Miklós, Balassa Péter, Fodor Géza, Heller Ágnes, Poszler György, Simon Endre, Steiger Kornél, Zoltai Dénes vagy éppen Thomas Kuhn, Jacques Le Goff, Reinhardt Koselleck – s egész más területeken Antal László vagy Ota Sik előadásait.

Arató László, Fejtő Ferenc, Somlyó Bálint, Tatár György, Tengelyi László barátaimnak bölcs véleményük mellett a számomra hosszú évek óta meghatározó és inspiráló szellemi közeget köszönhetem. Tanítványaimnak pedig a kihívás s az okos gondolatok mellett a jó szövegekről beszélgetés luxusát.

Az Atlantisz Könyvkiadó elmúlt két évtizede lehetővé tette, hogy sok kedvenc könyvemet másokkal is megosz-

szám, s némelyiket kommentárral kísérem. Köszönet illeti munkatársaimat. S most a Kalligramot, amely nagyvonalúan vállalta e kötet kiadását.

Ismert zenemű számunkra legérzékenyebbnek tűnő helyeire híva föl barátaink figyelmét, nem kell felidézniük egymásnak a teljes zenét. E könyv is, melynek folytatásán persze dolgozom, csak a tudás és történet viszonyán töprengő néhány nevezetes gondolatmenet számomra különösen izgalmas – egymásra utaló – pontjára koncentrál. Egy-egy nagy szövegbe sokszor épp a gondolat vagy a stílus töréspontjai nyitnak bejáratot. Kafkától is, Benjamintól is tudjuk, mindenkire a maga bejárata vár. Beszélgetve mégis abból indulunk ki, hogy talán elmondhatunk egymásnak valamit abból, vagy legalább körülírhatjuk, mire láttunk rá a nekünk nyílt részben.

Az ilyen írások gyakran afféle levelek is. Köszönet a címzetteknek.

A HIDEG DÉMON

KÍSÉRLETEK A TUDÁS DOMESZTIKÁLÁSÁRA

Mert a bölcsességnek sokaságában sok búsulás van, és valaki öregbíti a tudományt, öregbíti a gyötrelmet.

Préd 2.1.

Bár a klasszikus történelemfilozófia ismeretesen a felvilágosodás szülötte, Nietzsche óta számos bírálójuk szerint az ilyen tárgykörű filozófiai konstrukciók maguk nem állják a felvilágosult szkepszis hűvös pillantását. S mert e pillantás előtt az ész filozófiai rendre „álcázott teológiaként”,¹ vagy legalábbis szekularizált üdvtanként, a szabadság rendszerei az individuális szabadság szomorú vesztőhelyeiként lepleződnek le, nem látszik különösebben problematikusnak túllapozni ezen a meghaladott eszmetörténeti fejezeten. Igaz, ha több mint egy évszázada, újra meg újra ugyan-

1 Friedrich Nietzsche: „A történelem hasznáról és káráról”, in: uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004. 150. o., ford. Tatár György.

azokon az oldalakon kell túllapoznunk, felmerülhet a gyanú, vajon nem *ott* nyílik-e ki valamiképpen a nyugati szellem könyve?

Az, hogy a bírálók – egyebek mellett – hol a megtörténtek és a fennálló világ konzervatív apológiájában (mint Nietzsche), hol ennek radikális megtagadásában (mint Odo Marquard) látják ugyanazon szövegek veszedelmét, nem érinti egyetértésüket abban, hogy végbe kell vinni a felvilágosodást – vagy ha úgy tetszik, egy második felvilágosodást – magán a történeti gondolkodáson is: ideje felvilágosítani a felvilágosítókat.

Ám felítve a világtörténelem filozófiájáról írt egykori könyveket, nehéz szabadulnunk attól az érzéstől, hogy szerzőik nem innen, hanem túl voltak ezen a második felvilágosodáson, vagyis a felvilágosodás konzekvenciáinak levonásán, és kezdettől többet tudtak annál, mint amennyit tudni szerettek volna.

Azt hiszem, a történelemfilozófia az üdvtörténettel való minden érintkezési pontja, a strukturális hasonlóságok ellenére sem érthető meg szekularizált vallási képzetként, nem azért, mintha ráció és hit között feltétlenül szakadék tátongana, hanem mert e filozófia már nem a hit racionalizálására, hanem a ráció hitcikkelyé emelésére tett kísérletet. Amilyen teológiai feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezetett az előbbi, olyan filozófiailag kinyithatatlan csapdákhoz az utóbbi. S a történelemfilozófia nem egyszerűen saját, új természetű paradoxonok között találta magát – ami önmagában is élesebben választja el a teológiától, mint azt a szekularizációs tézis sugallja, hiszen mi más adja egy eszme specifikumát, mint saját gyötrő dilemmái –, hanem e paradoxonokat önképe részeként is kezelte: tudatosan berendezkedett *sa-*

ját csapdájában. Meglehet, jó oka volt erre, s talán, ha ezt a jó okot felidézük, megértőbbek leszünk e régi csapda lakóival.

A felvilágosodás (az „első”) annak a mohó étvágynak gyümölcseit aratta le, mely egy hosszú pillanatra elfeledve a bibliai alapdilemmát, Hófehérke naivitásával vetette magát a tudás piros almájára. Hamar kiderült, hogy a nyugati hagyomány bázisán tényleg nem lehet büntetlenül Isten eddig kifürkészhetetlenek meghagyott titkai után nyúlni.

Aki egyszerre fenn akarja tartani az ember kiválástottságának és döntéseiért felelős szabad mivoltának bibliai tradícióját és ugyanakkor természettörvényeket, csodákat nem ismerő racionális rendet keres a világban, az rászorul a kitüntettség és szabadság e renden belüli racionális megalapozhatóságára is. Csakhogy e hagyományos kitüntettség éppenséggel kiemelte az embert a többi teremtmény közül, a teremtett világ fókuszába állította. A világ rendjét, a nyugati világképet eddig éppen ez a középpont – Isten és ember különleges dialógusa – szervezte. Bár annak az elgondolásnak nyomán, hogy a természetben ésszerű, *emberi észszel* feltárható rend uralkodik, az ember már-már északözönben állónak érezhette magát a teremtővel – tehát ismét kitüntetett szerepben –, gondot okozott magának e pozíciónak a tisztán racionális levezetése. Hiszen egyszerre kívánták kimutatni a természeti rend általános törvényeit és megőrizni az embernek a pusztai természeti determinizmusokkal, tehát a többi teremtmény világával szembeni szabadsága képét. Ez szülte meg az egyetemes történelem igényét: természeti determináció és emberi szabadság között a történelemnek kellett közvetítenie. A történelem filozófiájának azt kellett volna bemutatnia, hogyan emelkedik ki az ember a pusztán természeti körforgásból, bontakoztatja ki önma-

gát, mint eszes és szabad lényt, és tesz szert ezáltal immár saját erejéből arra az istenképmásiságra, melynek garanciáit korábban a hit szolgáltatta. Minthogy azonban maga az ismert és mind nagyobb buzgalommal tanulmányozott emberi történelem cseppet sem mutatott ésszerű vonásokat, és nem annyira a szabadság, mint inkább az értelem nélküli szenvedés birodalmának tűnt, a racionális ambíciójú történelemfilozófia immár nemcsak a teológiától, de az empirikus történelemtudománytól sem remélhetett semmit.

A történelemfilozófia születési ideje a felvilágosodás konzekvenciáit megértő felvilágosodás, a felvilágosodás felszabadította rémület órája. Ez az óra akkor ütött, amikor a nyugati identitás megőrzéséhez a vallás már kevésnek, a tudomány pedig már túl soknak bizonyult. Bár talán Nietzsche volt az egyetlen, aki a történelemfilozófia későbbi bírálói közül mintha megsejtett volna valamit a megismeréstől elborzadó egykori félelemből, ő sem vette észre, hogy a csapdaszerű történelemfilozófiai konstrukciók megalkotói kezdettől annak a kietlen senkiföldjének vándorai, amely messze a vallás és a tudomány határain túl húzódik, s amely felé ő is elindult. A történelem hasznáról és káráról szóló írásában megfogalmazott ellenprogramjának számos eleméről eszébe sem jutott, hogy ezekben éppenséggel magának a klasszikus történelemfilozófiának kulcsmondait írja újra. Pedig „a faktumok zsarnoksága ellen felkelő ember”,² a „nem-így-kellen-lennie–morál”³ vagy az a törekvés, hogy „egy terv egysé-

2 I. m. 155. o.

3 Uo.

gét helyezzük a dolgokba, ha ez az egység nincsen meg eleve bennük⁴ – öntudatlan idézetek a bírált szövegekből.

Az újkori történelemfilozófia éppen a faktumok elleni felkeléssel, Rousseau *Második értekezés*beli híres mondatával indul: „Kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket!”⁵ S ettől kezdve a klasszikus történelemfilozófia mindig az empirikus történetírással szemben határozza meg önmagát. Kant *Világpolgár*-esszéjében is egyértelmű a megkülönböztetés: „Szándékom félreértése lenne azt hinni, hogy a világtörténelemre vonatkozó eme elképzeléssel, amely bizonyos értelemben *a priori* vezérfonalat tartalmaz, ki akarom szorítani a tulajdonképpeni, pusztán empirikus történelmet, csupán arra vonatkozó gondolat ez, hogy egy filozofikus elme (amelynek különben nagyon is járatosnak kellene lennie a történelemben) hogyan próbálkozhatna egy másik álláspontonról elindulva.”⁶ Fichte nyersen fogalmaz: „Hogy az igazi viszonyt egyértelműen kimondjuk: a filozófia csak annyiban használja föl a történelmet, amennyiben az megfelel az ő céljainak, és minden egyebet figyelmen kívül hagy [...] Ez az eljárás, amely a pusztán empirikus történetkutatásban teljesen hibás volna és a tudomány lényegét semmisítené meg, nem kifogásolható a filozófus esetében – ha

4 I. m. 136. o.

5 Jean-Jacques Rousseau: „Értekezés az emberek közötti egyenlőség eredetéről és alapjairól”, in: uő: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978. 85. o., ford. Kis János.

6 Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, in: uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974. 79. o., ford. Vidrányi Katalin.

és amennyiben már előzetesen, a történelemtől függetlenül bebizonyította azt a célt, amelynek a történelmet alárendeli.⁷ S persze Hegel is azzal nyitja előadásait a *Világtörténelem filozófiájáról*, hogy szemben a „krónikáíróval” a történelemfilozófia gondolatait „a spekuláció önmagából hozza létre, tekintet nélkül arra, ami van, e gondolatokkal közlekedik a történelemhez, azt mint anyagot kezeli, nem hagyja meg olyannak, amilyen, hanem a gondolat szerint rendezi be, *a priori* történelmet konstruál”.⁸ A „közöséges történetíró”, a „szaktörténész” és a filozófus szembeállításán nyugszik a történelemfilozófiai gondolatmenet.

A klasszikus történelemfilozófia tehát azonnal önreflexióval kezdődik, s a „történelmi tényektől”, valamint a történettudománytól való határozott távolságteremtéssel.

Hihetnénk talán, hogy metodikai különbségtételről van itt szó, amennyiben a „filozofikus elme” számára a faktumokat vizsgáló történetírás elégtelen tudást, túlságosan korlátolt megismerést, szűk perspektívát kínál. Csakhogy a filozófust nem az aggasztja, hogy túl keveset, hanem hogy *túl sokat tud* a történelemről. Maguk az ismert faktumok okoznak gondot. Rousseau tudja, hogy jobb volna nem tudni mindezt. Ha lehetne, legjobb volna visszamenekülni az időben, megszabadulni a megtörténtek ismeretétől: „[...] azt a kort fogod keresni, ahol fajtád állt volna meg, ha élete

7 Johann Gottlieb Fichte: „A jelenlegi kor alapvonásai”, in: uő: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest, 1981. 568. o., ford. Endreffy Zoltán.

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, Budapest, 1979. 13. o., ford. Szemere Samu.

a te kívánságaid szerint alakul. [...] szeretnéd talán, ha visszafelé haladhatnál, s ez az érzés [...] azok számára, akik oly szerencsétlenek, hogy utánad fognak élni [...] maga a rettenet.”⁹ Az emberi történeti időben nem azért nem lehet visszamenekülni a rettenetet ébresztő faktumok *elé*, mert az idő visszafordíthatatlan, hanem, mert *nincsen hova*, mert Rousseau tudja és meg is mondja, hogy *nem volt* „természeti állapot”,¹⁰ hogy az erről való beszéd – saját beszéde – fikció. Mégpedig meglehetősen kétségbeesett fikció, melynek szavai („csupán hipotézisek és feltételes okoskodások”)¹¹ a visszavonhatatlanul ismerttel való megbirkózás, a lehangelő tapasztalat kezelésének, értelmezésének feladatát kénytelenek vállalni. S a vele egyebekben vitatkozó Kant is pontosan ezért *kénytelen* – minden ténybeli tudása ellenére – szintén történelemfilozófiát írni. Nem e tudás konklúziójaként vagy magasabb szintre emeléseképpen, hanem *e megértett tapasztalattal szemben*, azzal dacolva. Hiszen az emberi „történelem” szemlélője „végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszöve, s így végül is nem tudja, mit gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti nemünkről.”¹² Az emberi lét látható értelmetlensége olyannyira rosszkedvűvé teszi Kantot (*eine gewisse Unwille*), hogy e rosszkedvtől

9 Rousseau: i. m. 86. o.

10 I. m. 84. o.

11 I. m. 85. o.

12 Kant: i. m. 62. o.

nem tud szabadulni, védtelen vele szemben (*man kann sich nicht erwehren*), ugyanakkor képtelen belenyugodni. Az értelem nélküli, „ostoba” történelem lerombolná az ember ki-tüntetett szerepét, ezért csak a tapasztalt történelemmel való intellektuális szembeszállás felé lehet kitörni: „A filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy természeti cél felfedezését [...]”¹³

„Nincs más kiút” – ez nem a nyugalom mondata. Kant mintegy kiszól a szövegből: amit lát, azt lehetetlen elfogadnia, és mert nem fogadhatja el, bár látja, valami nem magától értetődő lépésre kényszerül. S valóban: a bevezető szakaszt követő egész szöveg, vagyis a történelem filozófiájának vázlata tökéletes ellentmondásban áll a történelem értelmetlenségéről való tudással, amelyről az írás elején értesültünk. Nem e tudásból levezethető, hanem ezzel szembe-
szegezett gondolatok ezek.

Bár Kant számára gyorsan világossá válik, hogy a természeti cél „felfedezésének” menekülési útvonala az észet egyre veszedelmesebb területre vezeti, mégsem „fordíthatja el kedvetlenül tekintetét”¹⁴ mindattól, aminek látványát oly nehéz elviselnie.

A történelmen elkomorult tekintet – Kant vázlatának elején – mintha még megpihenhetne a természetben uralkodó rend panorámáján, azzal kecsgettetve, hogy ha nem is első pillantásra, de másodikra talán maga a történelem is be-

13 Uo.

14 I. m. 79. o.

lesimulhat az ésszerű világrendbe. Ahogyan Herder is a természeti rendben kereste és vélte megtalálni az értelmetlennek látszó történelemben mégiscsak uralkodó magasabb értelem biztosítékát, mondván: „ha van Isten a Természetben, akkor van a történelemben is”.¹⁵ Maguknak a történeti tapasztalatoknak a nyomán persze Herder is úgy látta, hogy „az embert kétely és kétségbeesés gyötri”,¹⁶ hiszen „mindenütt csak pusztulást látunk, és nem tapasztaljuk, hogy az új jobb volna annál, ami elpusztult. A nemzetek felvirágoznak és elhervadnak [...] A kultúra helyet változtat, ezzel azonban nem lesz tökéletesebb [...] Az emberi természet mindig ugyanaz marad; a világ tízezredik évében is szenvedélyekkel fog megszületni az ember, ahogy a világ második évében is szenvedélyekkel született, és befutja örültségeinek pályáját [...] Labirintusban járunk körbe-körbe [...] szinte közömbös lehet hát számunkra, van-e a tévútnak tervrajza [...] Kénytelenek vagyunk akarni és szorgoskodni, anélkül, hogy bármikor is leszakíthatnánk fáradalmaink gyümölcsét, vagy kiolvashatnánk a történelemből az emberi törekvések bármiféle eredményét.”¹⁷ Kultúrák pusztulása, az egyes életek céltalannak tűnő és többnyire boldogtalan elmúlása, a történelem igazságtalansága és vágóhíd-jellege olyan – ismeretesen szinte azonos szavakkal leírt – közös tapasztalata Rousseau-nak és Herdernek, Kantnak és Fichtének, He-

15 Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, Gondolat, Budapest, 1978. 406. o., ford. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin.

16 Uo.

17 I. m. 404. o.

gelnek és Schellingnek, melyet valamennyien kikerülhetetlen intellektuális kihívásként élnek meg. Ám nem csak Rousseau tudja, hogy válasz-hipotézise nem támaszkodhat semmi szilárdra, s hogy az minden lesz, csak megnyugtató nem. Kant bár a *Világpolgár*-esszéiben látszólag Herderhez hasonlóan a természeti analógiában keres megkönnyebbülést, szinte nyomban szkeptikusnak is tűnik eme gondolat-tal kapcsolatban, olyannyira, hogy a természeti rend érvének bevonása csak még jobban elmélyíteni látszik aggodalmát. A kiinduló tétel még úgy szól, hogy nincsen cél nélküli természeti adottság, ezt a tézist az állatok megfigyelése megerősíti, s erre épül a „teleologikus természettan”.¹⁸ Ám váratlanul felveti annak gondolati lehetőségét, hogy ez esetleg még sincsen így: „Ha ugyanis eltérünk ettől az alaptételtől, a törvényszerű természet helyett céltalan játékot kapunk, s az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép.”¹⁹ Vagyis – *a tapasztalatoktól függetlenül* – ragaszkodnunk *kell* e tézishoz, különben úgy látszik, hogy oda a természeti rend képzete, amely – ahelyett, hogy a történelem értelmességének biztosítója lenne – egyhamar maga is az értelem nélkülinek tapasztalt történelem sorsára jutna. A második tétel azután még jobban szétzilálja, szinte önmaga ellen fordítja a természet-analógiát. E tétel előbb az emberi nem legfőbb természeti meghatározottságának az észhasználatot mondja, rendeltetésének pedig ezen ész kibontakoztatását, majd a kifejtő részben, e ténymegállapításnak tűnő

18 Kant: i. m. 63. o.

19 Uo.

mondatokról kiderül, hogy esetleg mégsem objektív természeti törvényről, hanem pusztán a filozófus elme elvárásáról van szó: így *kell*, hogy legyen, különben nagy bajban vagyunk. „Legalábbis elméletileg az ember törekvéseinek céljává ennek az időpontnak [az ész teljes kibontakozása idejének] kell válnia, különben ugyanis nagyrészt feleslegesnek és céltalannak kellene tartania természeti adottságait; ez viszont megsemmisítene minden gyakorlati princípiumot, és a természetet, amelynek bölcsessége minden egyéb intézmény megítélésekor alapelvként szolgál, éppen az ember esetében gyermekes játszadozással kellene vádolni.”²⁰ Vagyis, e sorok szerint, mégsem a természeti rend garantálja az emberi történelemben uralkodó ésszerűséget, hanem fordítva: *a természeti rend koncepciójának fenntarthatósága maga is rászorul a történelem ésszerűségére*. Arra a történelemére, amely épp a természeti rend biztosnak tűnő gondolatához menekült saját értelmetlenségének réme elől.

Herdernek minden oka megvolt arra, hogy ne mondjon le teljesen a Gondviselés bölcsességének garanciájáról – vagyis hogy racionalitáson kívüli menedék mögé húzódjon saját gondolatmenetének logikája elől –, hiszen az *Ideen*ben egyébként nála is hasonló gondolatra találunk: „Az emberi nem viszonyain nem uralkodna semmilyen szabály, *természetén semmilyen természet*, ha magának a nemnek belső törvényei és erőinek antagonizmusa létre nem hozná ezt az időszakot [ti. az értelem korszakát].” Ha tehát esetleg mégsem köszöntene be majdan az értelem korszaka – amelynek

20 I. m. 64. o.

eljöveteleért nem a természeti törvények, nem is emberek által hozottak, hanem közvetlenül a Gondviselés emberbe helyezett törvényei képesek csak szavatolni –, akkor e negatív bizonyosság pillanatától visszamenőleg értelmetlennek bizonyulna az egész emberi lét.

Kant írásának hetedik tétele újra kiéleztetett veti fel kultúránk semmisségének, tetteink értelmetlenségének gondolatát, és Herdernél merészebb pontossággal vesz számba három lehetőséget: (1) vagy semmi értelmes dolog nem süli ki az emberi cselekedetekből, s kultúránkat semmi sem védi meg a barbárságba süllyedéstől, (2) vagy valami véletlen – és szerinte valószínűtlen – vak szerencse adhat átmenetileg formát ennek a kultúrának, teret szabadságunknak, (3) vagy pedig egyszerűen feltételezünk valami bölcs teret a természetben, mely – persze bevonásunkkal – a legmagasabbra képes fejleszteni emberi lehetőségeinket. Mint a bevezetőből, majd az első és második tételből sejtettük, s most Kant világosan kiemeli: a természeti rend *kényszerű föltevéséről* van szó. Nem a Gondviselés bizonyosságáról – korigálja e gondolat Herdert –, hanem hipotéziséről.

A természeti cél „felfedezése” a történelemben Kant írásában tehát nem valami „természet törvény” megismerési aktusa, hanem annak „az elmének a próbálkozása”, amely számára „nincs más kiút”. Az ezek után felvázolt világtörténelmi teória nem támaszkodhat sem történelmi tapasztalatra, sem a természeti rend biztos alapzatára – önmagának kell a tapasztalatok ellenében a világrend képzetének alapzatául – menedékkéül – szolgálnia. A racionális megismerés belátásaival magának a rosszkedvű rációnak kell szembe szállnia. Éppen azért, mert úgy találta, hogy különben talán semmi sem menthető meg abból a világképből, abból

a kultúrából, amelyben az Isten képmásának tekintett ember kitüntetett szerepet játszhatott, amelyben szabad lény voltából fakadó sorsa és méltósága volt. A klasszikus történelemfilozófia e belátása talán csak újrafelismerése volt annak, amin már Galilei is eltöprengtetett, amikor meglehet, inkább Bellarmino nyomasztó érveinek, mint az inkvizíció esetleges retorzióinak hatására hajlandó volt korlátozni a tisztán racionális megismerés konklúzióinak totális érvényességét. A Bellarmino-féle *duplex veritas*, vagyis a tudományos megismerés és a kulturális identitásunkat képező metafizikai eszmék megkülönböztetésének, eltérő érvényességi tartományának gondolata talán nem véletlenül sejtet rokonságot az empirikus és a filozófiai történelemszemlélet szembeállításával. E szembeállítás egy saját fundamentumát elkerülhetetlenül kikezdő kultúra kétségbeesett és vakmerő kísérlete a megnyíló és betemethetetlen belső szakadékokainak integrálására. Ettől kezdve állandósul az a bizonyos „rossz közérzet a kultúrában” (*Unbehagen in der Kultur*) – aminek később majd Freud ad nevet.

Talán senki sem beszélt erről olyan nyíltan, mint Schelling. Nemcsak azzal vetett számot, hogy az ésszerű történelem filozófiája pusztán a szellem konstrukciója, hanem azzal is, hogy e konstrukciót képtelenség ellentmondásmentesen, a ráció keretein belül végiggondolni. Ám míg a *Lebetséges-e a történelemnek filozófiája?*²¹ című írásában e képte-

21 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?, in: uő: *Ausgewählte Schriften*, I–VI. k. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. I. k. 295. o.

lenséget elemzi, levonva a következtetést, miszerint racionális történelemfilozófia tehát nem lehetséges (mert vagy valóságos a szereplő egyének szabadsága és akkor nincs racionális garancia arra, hogy tetteik az emberi szabadság programját megvalósító egyetlen értelmes folyamattá fonódnak, vagy van ilyen magasabb garancia, és akkor nem valóságos az egyes szereplők szabadsága), addig a *Transzcendentális idealizmus rendszerében* – saját korábbi argumentumait félretolva – mégiscsak megkísérel a történelemfilozófia mellett érvelni. Mert ahogyan Rousseau, Herder vagy Kant nem bírta elviselni a gondolatot, hogy a szabadság bennünk lakozó képessége üres lehetőség maradhat, ha nem hozza létre a szabadság világát, s hogy e szabad világ, mint végcél képe nélkül a hontalan szabadságok csak a barbárság sivatagának homokszemei, úgy Schelling (amiképpen Fichte vagy Hegel) is csak a szabadság végső rendje gondolatában talál menedéket az emberi szabadság egyáltalábani lehetősége számára: „Az általános jogi állapot [vagyis a kibontakozott szabadság elvei szerint berendezett emberi világ mint végeredmény] feltétele a szabadságnak, mert nélküle nincs semmi, ami a szabadságért kezkeskedne.”²² Schelling egyetért Kanttal, hogy „az általános jogállapot létrejötte nem bízható a pusztá véletlenre”,²³ és ő sem tud beletörödni abba, hogy ugyanakkor a szabadságot „a természet általános rendje nem szavatolja”, s ezért a szabadság „csak ingatag létezés-

22 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat, Budapest, 1983. 360. o., ford. Endreffy Zoltán.

23 I. m. 353. o.

sel bír”.²⁴ Csakhogy a természeti rend garanciájának hiánya, ami Herdernél a Gondviselés visszahívásával gyorsan elhárított rémkép volt, Kantnál pedig egy a lehetőségek közül, mely ugyan megalapozhatatlanná tenné a szabad ember vízióját, de amellyel az intellektus hipotetikus próbálkozása talán szembeszállhat – ez a hiány Schelling számára biztos *tudás*: nincs ilyen szavatosság.

Ezért élesebb, keserűbb Schelling hangja Kanténál is: „Nem szabad azonban így lennie!”²⁵ De a racionális filozófia horizontján belül kihez szólhat még ez a kiáltás, kihez a követelés, hogy „a szabadságot olyan rendnek kell szavatolnia, amely éppoly nyilvános és megváltoztathatatlan, mint a természet rendje”?²⁶ A „filozófus elme” önmagával perel. Nem tehet egyebet, rászorul a tisztán racionálisan elgondolhatatlannak tudott történelemfilozófiára, melynek azt kellene bemutatnia, hogyan fejlődik ki az emberi erők szabad játékából szükségszerűen a szabadság jogrendje.

Ám Schelling azt is tudja, hogy a probléma még ennél is súlyosabb. Hiába hajlandó látszólag a ráció kedvéért a ráció rovására valaha is tett legbizarrabb kompromisszumra is, hiába kísérli meg a történelem értelmességét az abszolútum kinyilatkoztatásával – ám soha el nem hangozható kinyilatkoztatásával – szavatolni, tudja, hogy még egy ilyen abszurd garancia lehetségessége sem jelenthetne semmit, hiszen nemcsak a racionális, hanem semmilyen garancia – t. i.

24 I. m. 360. o.

25 Uo.

26 I. m. 360–361. o.


magá a garancia – nem egyeztethető össze a cselekvő egyének valóságos szabadságával. E szabadság tehát filozófiailag sem történelemfilozófia nélkül, sem vele nem támasztható alá, s ebből a szempontból érdektelen, mennyire olcsón vagy drágán fizetné meg a ráció a szabadságban való kielégülést. Schelling a mű végén már úgy látja: ehhez magát a filozófiát kell elhagynia.

A történelemfilozófia lehetőségességét kétségbevonó félretett belátást persze éppúgy nem lehet nem tudottá tenni, mint a természet közönyéről szólót. Az értelmes történelem filozófiáját – mert képtelenségnek tudta – Schelling meg nem komponálhatta, de – amíg filozófiai megoldást keresett – úgy látszik, le sem mondhatott róla. Kínlódása a megoldhatatlan feladattal a történelem értelemnélküliségéről való kiábrándító tudás és a szabadság eszméjének együttes megőrzésére tett – a többiekénél is rosszabb intellektuális lelkiismeretű – átmeneti kísérlet.

Hogy *ne azt* lássuk, ami egyébként szemünk elé tárul, Rousseau kénytelen „félretenni a tényeket”, Fichte válogatna közöttük, Kant „kedvetlenül elfordítaná tekintetét”, Hegel egyenesen lecseréli valóságos szemét az „ész szemére”, Schellingnek pedig egyszerűen be kell hunynia egy pillanatra a magáét.

Herder, Kant, Hegel és Schelling ötletei a cselekvők szándékától függetlenül és tudtán kívül célirányosan működő csalafinta belső történelmi erőkről – antagonizmusokról, ellentmondásokról, a társiatlan társiasságról, az ész cseléről, az el nem hangzó kinyilatkoztatásról – olyan kényszerű ségédhipotézisek, trükkök, melyek nélkül e rendszerek egy pillanatig sem állhattak volna meg. Hogy azután vázlatosan vagy miniciózan, nagystílusú vagy szentimentális bő-

beszédűséggel fejtegették-e történelmi konstrukcióikat, az nem takarhatja el kísérletük közös tétjét: ha kell, hát irracionális eszközökkel is menteni, amit mentendőnek tartottak, a világának középpontjában álló szabad ember hitcikkelyét, melyet – Nietzsche szavaival – „igaz, ám halálos” tudás fenyegetett. Nem a tudás szűkösségétől, hanem kíméletlenné szabadulásától, „a megismerés hideg démonától”²⁷ hőkölte vissza, és kísérletet tettek újradomesztikálására.

Igaz, volt, akit nem rémített a szabadon eresztett tudás vadsága, és esze ágában sem volt az emberi élet feltáruló értelemnélküliségét intellektuális kompromisszumok árán valami módon mégis bölcs üdvtervvé szelídíteni. Ő azonban azért szerethette korlátlanul szabadnak a tudást, mert nem sokat tartott az ember isteni szabadságáról. Szemében a világtörténelem nem volt  yéb, mint „örület és erőszak”. „Wiederkehr des ewigen Sinnlosen”. Lenézett az emberek zavaros történeteire, megcsóválta fejét és megtehetette, hogy félrefordítja. De ő Goethe volt.

27 Nietzsche: i. m. 132. o.

„A FILOZÓFUS SZÁMÁRA ITT NINCS MÁS KIÚT”

KANT VILÁGPOLGÁR-ESSZÉJÉRŐL

Olvasatok

A *Világpolgár*¹ olvasatai régóta nagyon eltérőek mind a szöveg súlyát, az újkori, és ezen belül a kanti filozófiában elfoglalt helyét, mind tulajdonképpeni üzenetét illetően.

Ezt az 1784-ben megjelent írást sokan a *Kritikák* rendszerétől idegen, sehova sem tartozó, említésre alig méltó, periferikus, esetleg „népszerű” vagy éppen „dogmatikus”² szövegnek tekintik, amúgy pedig a történelmi haladáshit egy-

1 Immanuel Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, in: uő: *Werke*, 9/1. k., hg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, 31–50. o. Magyarul: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, in: uő: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974. 61–79. o., ford. Vidrányi Katalin. A szöveget e magyar kiadás alapján idézem.

2 Ld. erről a korábbi interpretációkat illetően pl. Klaus Weyand öszefoglalását: Weyand: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhaeltnis zur Aufklärung*, Kantstudien, Ergaenzungshaefte, 85, Kölner Universitaets-Verlag, Köln, 1963. 28. és 31–33. o. De persze – hogy csak néhány újabb, természetesen nagyon eltérő ambíciójú Kant-monográfiára utaljunk – manapság is lehet Kant-életrajzot írni anélkül, hogy a szerző kitérne e tanulmányra (Steffen Dietzsch: *Kant*, Reclam, Lipcse, 2003), egy mondatban elintézni (Manfred Geier: *Kants Welt*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2003), populáris haladástörténetként említeni

szerű, „prekritikai” maradványának. Maga a történelemfilozófia egyébként is sokáig a kanti filozófiának recenzensei által a leginkább semmibe vett része³ volt.

Velük szemben már Cassirer azt tartotta, hogy e szöveg egyenesen „vízválasztó a szellemi fejlődés egészében” – amennyiben az elgondolható történelmi célok közül kiiktatja a boldogságot, s középpontba állítja a rossz szerepét az emberi képességek kibontakozásaként fölfogott történelmi fejlődésben. Amely itt egyben új módon bemutatott teodicea: „az emberi nem igazi eszmei egységéhez csakis a harcon és viszályon keresztül vezet az út”, a társadalom összetartó ereje az akaratok harmóniája helyett az emberi erők antagonizmusa. Cassirer úgy látta, ez az írás „láncszem a teleológia [...] kanti rendszerében”, s egyben fordulópont, mert átvezet „a lét területéről – mellyel a kritikai vizsgálódás ez idáig foglalatosskódott – a *kellés* birodalmába”. Egye-

(pl. Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, C. H. Beck, München, 2000 – Höffe azután mégis érdemi megállapításokat tesz e haladáskonceptió regulatív funkciójáról) vagy dogmatikus manírt látni benne (Manfred Kühn: *Kant*, C. H. Beck, München, 2003). De még Yovel is, aki pedig a történelemfilozófiát a kanti rendszer „központi”, „alapvető” részének tekinti, a *Világpolgár*-esszét hol megvédi azokkal szemben, akik dogmatikusnak és súlytalannak tartják (Yirmiahu Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980. x. o.), hol pedig maga is Kant prekritikai gondolkodásának „dogmatikus nyomait” véli felfedezni bennük. (I. m. 155. o.)

3 Pl. Collingwood szavaival: „A történelem nem tartozott Kant fő érdeklődési körébe” (Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest, 1987. 147. o.), vagy ahogy Fritz Medicus írta: „[...] a történelem nem volt Kant erős oldala” (Medicus: *Kants Philosophie der Geschichte*, Kant-Studien 7, Separat, Berlin, 1902. 1. o.). Vö. Weyand: i. m. 7., 26–31. o., vagy Yovel: i. m. 272. o.

nesen úgy vélte, hogy „a kanti etika [...] felé mutat, abban fog tudni lekerekedni”. Szimpla haladáshit helyett szerinte Kant felfogásában nem a történelem rendelkezik sajátlagos telosszal, hanem fordítva, „csak egy ilyesfajta értelemnek az előfeltevése vet alapot a történelem voltaképpeni ’lehetőségének’, a történelem sajátos jelentésének”.⁴ Cassirer a kanti életmű egészét szem előtt tartva eleve elutasította, illetve megfordította azt az olvasatot is, mely szerint a társadalomra vetített *teleologikus természetfelfogásról* volna szó. Minthogy „törvényeit az értelem (*a priori*) nem a természetből alkotja meg, hanem maga írja őket annak elő”,⁵ mind a természet, mind a történelem tőlünk kapja törvényeit.

Az alábbi kurta olvasónapló jelzi, hogy bár Cassirerrel és azokkal az olvasókkal értek egyet, akik az írásnak különös súlyt tulajdonítanak, de éppenséggel azért, mert – szemben Cassirerrel – számomra a *Világpolgár nem a kanti rend-*

Kant történelemfilozófiája a hegeli árnyékában feledésbe merült, mígnem Conrad Schmidt, Max Adler és ő, Karl Vorländer méltányolni kezdték – írja az *Immanuel Kant – Der Mann und das Werk* szerzője 1924-ben. (<http://www.textlog.de/35724.html>) Vorländer arra is emlékeztet, hogy a szöveg alapjául szolgáló gondolatot említő – és magára az írásra úgymond, külső ösztönzést adó – első korabeli beszámoló „Kant professzor úr kedvenc eszméjének” nevezte a történelmi végcél felé haladó emberi nemről szóló filozófiai történetírást.

4 Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*, Osiris, Budapest, 2001, 242–247. o. Hasonlóan fogalmaz pl. Georg Geismann: „Die Geschichte hat auch nicht etwa selber ein telos. Vielmehr wird ein solches von der moralteleologisch reflektierenden Urteilskraft vorausgesetzt, wodurch Geschichte als Geschichte überhaupt erst möglich wird.” Ld. uő.: „Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants”, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8 (2000), 437–531. o. ill. www.sammelpunkt.philo.at:8080/1065/1/9195.0.sittlich.pdf, 68. o.

5 Kant: *Werke*, WBG, Darmstadt, 5. k. 189. o. *Prolegomena*.

szert erősítő láncszemnek, a Kritikákban lekerekedő gondolatok felvetésének, hanem a rendszert destabilizálódással fenyegető – a német történelemfilozófiát egyszerre életre hívó és kezdetől aláásó – dilemmák megfogalmazásának tűnik.

Tekintve, hogy „Kant-interpretáció annyi, mint égen a csillag”,⁶ s persze az érdekesebb interpretációknak maguknak is számos olvasatuk lehetséges, tekintve továbbá, hogy engem most nem a szöveg recepciótörténete, hanem belső feszültsége ragad magával, itt csak udvariatlan rövidséggel utalok a kezem ügyében levő értelmezések néhány „szokásosnak” tűnő dilemmájára és válaszára.

Cassirer említett interpretációja mindenesetre jól jelzi azt a három kérdést, amely köré egy recepciótörténész rendezni próbálhatná a kanti történelemfilozófiát – ezen belül a *Világpolgárt* – jelentősnek tekintő markáns olvasatokat.

(1) *Mi a történelemfilozófia (ill. a Világpolgár) helye a kanti kritikai rendszerben?*

(2) *Mi a természeti, a társadalmi és a morális rend egymáshoz való viszonya a kanti történelemfilozófia kontextusában?*

(3) *Mi az értelmes céllal bíró történelem kanti eszméjének helye a felvilágosodás filozófiai kontextusában, önértelmezésében?*

Valahogy így:

(1) *Mi a történelemfilozófia (a Világpolgár) helye a kanti kritikai rendszerben?*

6 Vidrányi Katalin: „Második fordulat”, in: uő: *Krisztológia és antropológia*, Osiris, Budapest, 1998. 43. o.

- a. Központi jelentőségű, ez a rendszer alapja.⁷
 b. Jól illeszkedik a vallás- és morálfilozófiával a rendszerbe.⁸
 c. Párhuzamos a vallás- és morálfilozófiával.⁹
 d. Eleve összeegyeztethetetlen a kritikai filozófiával, nem is szabadna, hogy legyen. (De van.)¹⁰

7 Pl. Yirmiahu Yovel: i. m. 5., 7., 11., 127. o. (Bár Weyand magának a történelemfilozófiának az egész rendszeren belüli helyét nem így látja [„Kant hatte seiner Geschichtsphilosophie keinen zentralen Platz in seinen Werken eingeräumt” Weyand: i. m. 29. o.], de a kanti történelemfilozófián belül ő is kiemelkedő jelentőségűnek, „döntően új szakasz” nyitányának tartja a *Világpolgárt*: Weyand: i. m. 7. o.)

8 Pl. Cassirer, Vorländer, Weyand. (Valóban csak jelzésszerűen nevesítve itt egy-egy választípust. Persze nem egy értelmező többféle interpretációt is végiggondol.) „[...] Kants Geschichtsphilosophie durchaus mit den Ergebnissen der Vernunftkritik zu vereinbaren ist.” (Kiem. Weyandtól, in: i. m. 33.o.) Weyand ugyanakkor megjegyzi, hogy a kanti rendszer elemeinek összeegyeztethetősége nem jelenti azt, mintha a történelemfilozófia egyenesen az etika része volna, és – Johannes Thyssennel egyetértve – úgy látja, hogy Kant történelemfilozófiája mindeközben „csupán nagy rendszerének szélén helyezkedik el”. (i. m. 39. o.) Minthogy ez szerinte semmi esetre sem felel meg Kant e téren kifejtett gondolatai jelentőségének, sajnálkozik azon, hogy a szerző nem jutott hozzá *történelemfilozófiai rendszerének egy külön műben* való kifejtéséhez. (i. m. 38. o.)

9 Pl. Georg Geismann: egymástól világosan és élesen elkülönülő területekről van szó, melyeket nem lehet egymással összekapcsolva interpretálni. Az ún. „*Unabhängigkeitsthese*” – a kanti állam- és jogfilozófiának (ezáltal a történelemfilozófiának) a morálfilozófiától való függetlensége – mellett érvelt mások mellett Julius Ebbinghaus („Die Idee des Rechtes”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, Bonn, 1988.), Thomas W. Pogge („Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism?’”, in: Mark Timmons (ed.): *Kant’s Metaphysik of Morals*, Oxford, 2002), Allen W. Wood („The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 36 Suppl., 1997.) is. Komoly tábor képviseli persze az „*Abhängigkeitsthese*” különböző erősségű változatait is (hogy ti. – Rene Marcic radikális megfogalmazásában – a kanti „jogfilozófia a morálfilozófia szolgálólánya”).

10 „Szigorú értelemben tehát nemcsak nem lehetséges kanti történelemfilozófia, de nem is volna szabad, hogy legyen” – írta pompás cikkében

- e. *Fokozatosan elidegenedik* a vallás- és morálfilozófiától, szembefordulnak egymással.¹¹
- f. *Fordulatszerűen* kerül előtérbe és – nélkülözhetetlenné téve a vallásfilozófiát – *szembe* a rendszerrel.¹²

(*Lehetséges-e, és ha nem, hogyan?*, BUKSZ, 9. évf. 3. 1997. ősz) Kisbali László. Mert „a (filozófiai) kritika voltaképpen nem más, mint a történeti ismeretek folytonos bírálata, és – ha lehetséges – észismeretekké alakítása”, *A tiszta ész kritikája* szerint ugyanis a filozófiának amúgy nincs mit kezdenie a történelemmel. Ismereteink objektív eredetüket tekintve vagy empirikusak vagy racionálisak, szubjektív eredetüket illetően vagy történetiek vagy racionálisak. Vagy-vagy. Elvileg nincs kecmec. De persze mégis van. Úgy látszik, *nem szigorú* értelemben. Mert Kisbali Laci írása más pontján maga is azt gondolja, „hogy a kis tanulmány és a 'rendszer' nem idegen egymástól”, sőt a többi történelemfilozófiai tárgyú Kant-szöveggel is ez a helyzet: „Úgy látom, a 'kis' írások fontos történelemfilozófiai ideái mind-mind föllelhetők a *Kritikákban*, s ebben az értelemben egyáltalán nem idegenek a rendszertől”. Az ellentmondást azzal tartja föloldhatónak, hogy a kantói szóhasználat alapján szerintem nem történelemfilozófiáról (*Geschichtsphilosophie*), hanem „filozofikus történelemről” (*philosophische Geschichte*) van szó. A filozófia a történelem terepén mintegy idegenben portyázik „nem a rárótt speciális feladatnak szenteli magát, nem azt a munkát végzi, amelyet csak a filozófia képes teljesíteni. A 'filozófiai történelemmel' kísérletezve az észnek nem közvetlenül önmagával van dolga, hanem az időben megjelenő, a történelemben megmutatkozó ésszel. A filozófia ekkor inkább csak az emberi ész megbízottja, az ész általános jogait gyakorolja, amikor ésszerűségük szempontjából fölülvizsgálja a 'történeti ismereteket’”. A történelem, írja, nem tartalmát, hanem alkalmi tárgyát adja a filozófiának. Azt, hogy ezek szerint a történelem idegen is, meg nem is a rendszertől, úgy kell értenünk, hogy „voltaképpen a 'kritika rendszerével’, s nem a *sensu stricto* értett 'filozófia rendszerével’ van” kapcsolata. De vajon miért téved a filozófia erre, a számára eleve idegen, tkp. tiltott területre? Ahol azután oly nagy hatású kirándulásokat tesz, hogy K. L. szerint „érdemes eltöprengeni” a német bölcsélet egész „történelemfilozófiai fordulata” és a kritikai rendszer belső kapcsolatán. Miért, amikor pedig K. L. szerint a kantói értelemben vett felvilágosodás nem is egyéb, mint a *történelem alóli emancipáció* programja, „kilábalás a történetiségből”. Ha jól értem, éppen a kilábalás kedvéért lábál bele, hogy kimutassa a történetté merevedett, tárgyiasult, elidegenedett észben (az immár nem-észben) ezt a „benne

(2) *Mi a természeti, a társadalmi és a morális rend ill. cél egymáshoz való viszonya a kanti történelemfilozófia kontextusában?*

a. *A történelemfilozófia a természeti rendet mutatja ki a társadalomban.*

rejtező racionalitást”. Itt azonban Kisbali László tézise mintha a visszájára fordulna. Ezzel az erővel a hegeli filozófiát is nevezhetnénk „antihistorikus”-nak, hiszen abban is „csak” azért járja be az ész a történelemnek az ő tiszta szellemisége számára idegen útjait, hogy végül mindenütt önmagát találja. Mondhatnánk persze azt, hogy míg Hegel számára az ész önreflexiója *szükségszerűen* a történelemben kibontakozó folyamat, mert ez az önreflexió csak az emberi öntudat történetileg legkidolgozottabb fokán teljesebben be, addig Kantnál e mutatóvány pusztán az ész *alkalmi flörtje* a történelemmel, az észnek valójában „nincs időbeli dimenziója”, az ész nem szorul rá a történelemre. De persze K. L. szerint is rászorul arra, aki gondolkodik, „az észhasználat mindenkori alanyára”, az emberre, márpedig éppen a *Világpolgár-esszé* mutatja ki először, hogy *az ember fogalma szerint is, eleve csak történelmi lényként gondolható el*. Vagyis saját racionalitása nem választható el történetiségétől, e racionalitásnak a történelem felé fordulása: önmaga felé fordulás a látszólag idegen közegben is. K. L. tanulmányát olvasva is világos, aligha stimmel, hogy az kanti észnek nincs igazi keresnivalója történelemben: magát keresi. „Az ész objektíválódott, s az észhasználat mindenkori alanya számára idegen ésszé vált. Újabb erőfeszítésekre, igaz: éppen az ész munkálkodására van szükség, hogy a történeti jelenségben rejtező racionalitás feltáruljon.” Ezek a tanulmány nem Hegelről, hanem *Kantról* szóló mondatai. Hogy e reflexió „nem lehet filozófia”, hanem csak „filozofikus”? Bármekkora távolság legyen is egyébként Kant és Hegel „történelemfilozófiája” között, mintha ezen a ponton volna legkisebb. Azt hiszem, teljesen igaza van Kisbali Lászlónak abban, hogy a „kis írásokat” tekintve „mind közül talán ez a szöveg okozza a legnagyobb fejtörést”. Amit az is mutat, hogy K. L. a *Világpolgárt*, amely szerinte nem lehet történelemfilozófia, legfeljebb „filozofikus történelem”, ugyanebben a tanulmányában „történetfilozófiai alapmű”-nek nevezi.

11 Pl. Tengelyi László: e folyamat során a történelem mindinkább az erkölcsiség ellenerejének mutatkozik, maga az etika pedig önállóságát veszítve valásfilozófiává válik. Ld. Tengelyi: *Kant*, Kossuth, Budapest, 1988. 128–130. o.

12 Pl. Vidrányi Katalin: a kanti gondolkodásban bekövetkezett egy – a „kopernikuszi” utáni második – „antropológiai” fordulat. Ld. Vidrányi: „Második fordulat”, id. kiad. 43–72. o.

- i. A természeti (társadalmi) rend egyben isteni rend: a történelemfilozófia teodicea.¹³
- ii. A természeti, társadalmi rend és „isten földi országa” azonban nem ugyanaz (legalitás, moralitás világa eltérő).¹⁴
- b. Ahogy a természetbe, úgy a társadalomba is *az értelem vetít rendet* – „als ob” –
 - i. azért, hogy ez a „mintha”-hipotézis cselekvésünk irányadója legyen (és ezáltal létrehozzuk a szabadság jogrendjét – esetleg egyben a morális rendet is).¹⁵
 - ii. azért, hogy a történelem egyáltalán elbeszélhető legyen.¹⁶
- c. A természet által követett cél és a racionális emberi céltételezés két merőben *eltérő* természetű, mégis *egymást kiegészítő* célkövetés. A „természet csele” bár racionális politikai berendezkedést mozdít elő, de önmagukban vak természettörvények különös hatása. Csak a felvilágosult ember ragadja meg a természet immanens tervét és tüzi ki célként a tudatos racionális tervezést.¹⁷

13 Ld. legújabban pl. Manfred Kühn: i. m. 332. o., aki egyúttal megjegyzi, hogy Kant kísérlete a természeti és a történelmi teleológia összekapcsolására, s ezáltal „a természet igazolása” gyenge lábakon áll. „Nur wenn wir meinen, dass eine solche Geschichte [des Fortschritts] möglich oder notwendig sei, müssen wir seine Schlussfolgerung anerkennen.” Kühn itt azonban nem említi, hogy Kant maga emeli ki: a történelem teleologikus-sága az értelem előföltévése.

14 Pl. Geismann.

15 Pl. Cassirer.

16 Pl. Geismann.

17 Yovel: i. m. 153., 154. o. Yovel ezt a gondolatot elsősorban a *Világpolgár*-esszé alapján tulajdonítja Kantnak. A „természet csele” kifejezést Eric Weiltől veszi át. Weilnél persze a cselvető természet éppensé-

- d. Míg az objektív természetnek sem immanens, sem transzcendens célja nincs, addig az embernek mint racionális és ezért „világformáló erejű” (*world-shaping power*) lénynek a lehetősége és feladata a céllal bíró történelem létrehozása. E történelmi cél két, egymást kiegészítő – belső: morális és külső: legális – célkitűzésből álló rendszer.¹⁸
- e. A történelemfilozófia olyan természeti rendet mutat ki a történelemben, amely megfelel az ember adottságainak, de ellentmond rendeltetésének (pusztán a történelmet tekintve tehát ez a kettő nemcsak különbözik – vö. a.ii. –, hanem szembe is kerül egymással); a történelembeli „természetes állapotban” a rossz kiiktathatlan, „rendeltetésünk szerinti” rend csak az emberen kívülről léphet be: a vallásfilozófia a történelemfilozófia korrektívuma.
- i. A vallásfilozófia az irracionális mozzanat felülkerekedése a racionális alapvetésen.¹⁹
- ii. A vallásfilozófia az abszolút racionalitás felülkerekedése a történelmi irracionálitáson.²⁰

gel nem van... en másik neve – Gondviselés: „la ruse de la nature (ou de la Providence)”. (Vö. Eric Weil: *Problèmes Kantiens*, Párizs, Vrin, 1963. 129. o.) Over ugyanakkor Kant dogmatikus hibájának tekinti a „természet csele” ötletét, mert az rejtett teleologikus tervet, immanens célt tulajdonít a természetnek. Márpedig Kant egész rendszere ellentmond ennek.

18 Ez – mondja Yovel – Kant egész rendszerének konklúziója. (Yovel: i. m. 139. o.) Azt gondolhatnánk, hogy a *Világpolgár*-esszé erre vonatkozó kérdésének Yovel szerinti „helyes”, „kantianus” megoldása is ez volna, ha Kant nem vétené azt a bizonyos „dogmatikus hibát”... De véti, ami – írja – a *Világpolgár*-on belül feloldhatatlan problémákhoz vezet. Yovel azonban mintha habozna. Míg a 153. oldalon tévedésnek nevezi a természet cselének gondolatát, a 143. oldalon – mindenesetre a múltat illetően – elkerülhetetlennek látja beiktatását.

19 Pl. Tengelyi.

20 Pl. Vidrányi.

(3) Válasz arra a kérdésre, hogy a céllal bíró történelem kanti eszméje vajon a felvilágosodás haladáshitébe simul-e?

- a. Igen, Kant *tipikus* aufklérista történelemfilozófiát írt.²¹
- b. Igen, *speciális módon*, úgy, hogy a felvilágosodás nyomán általunk racionálisan kijelölt történelmi cél mintegy kiegészíti a vak természet mechanizmusait.²²
- c. Nem, mert itt pusztán a haladás *általunk hiposztázált* gondolatáról van szó.²³
- d. Nem, mert itt a történelmi haladás és a moralitás világának megközelítése *elválik* egymástól (ill. szembekerül egymással).²⁴
- e. Nem, mert itt a moralitás világában való előrehaladás gondolata *emberfölötti erő* bevonását is megkívánja.²⁵
- f. Nem, mert Kant történelemmetafizikája éppenséggel a felvilágosodás önfelszámoló *tudományhitével szembe-szegezett*, morálra épített metafizika.²⁶
- g. Nem, mert bár Kanté sokban *hasonlít* a felvilágosodás haladáshitére, de szemben azzal, nem saját korában látja elérkezettnek a haladás végállomását, hanem „egy el-

21 Ld. e nézet képviselőiről Weyand : i. m. 28. és 31–33. o. (Meinecke, Löwith, Thyssen, Collingwood Kant-olvasatait említi.)

22 Pl. Yovel.

23 Pl. Cassirer. S ahogy Cassirer, persze sokan mások is a kanti történelemfilozófia *regulatív* karakterét emelik ki.

24 Pl. Geissmann, Tengelyi.

25 Pl. Tengelyi, Vidrányi.

26 Vö. Gerhard Krüger: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967. (1931).

27 Weyand: i. m. 33. o.

28 Weyand: i. m. 32. o.

vileg szabad, határtalan horizontot nyit meg” a jövőbeli fejlődés előtt.²⁷

- h. Nem, mert Kantnak a „göcsörtös fára”, a „radikális rosszra” vonatkozó gondolatai *alapvetően különböznek* a felvilágosodásnak az ember alapvető jóságába vetett hitétől.²⁸
- i. A felvilágosodás Kant értelmezésében éppenséggel nem a haladáshit, hanem a történelem alóli emancipáció programja, „kilábalás a történetiségből”.²⁹

Egy másféle olvasat lehetősége

A kanti történelemfilozófia már jó ideje nem *terra incognita*, ahogyan Klaus Weyand még 1963-ban nevezte.³⁰ Igaz, az egyes felfedezők beszámolóí mintha nem is ugyanarról a vidékről szólnának, de majd minden útikönyvben közös a szándék, hogy valamiféle *rendet vágjon* az egymás-

29 Kisbali: i. m. Hozzá hasonlóan Blandl Borbála egy 2004-es konferenciaelőadásban bár Kant történelemfilozófiájának megléte mellett foglal állást, *A tiszta ész kritikája* (magyar kiadása: Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2009. 650. o. B 864) alapján – ahol Kant az „idegen ész követését” a történeti értelemben vett megismeréssel kapcsolatban említi – arra utal, hogy Kant *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* című írása mintha egyenesen a történeti megismerés alóli emancipációként értelmezné a címbeli kérdést.

30 A magyar Kant-olvasó nem panaszkodhat. Olyan mesterek mellett, mint Munkácsy Gyula, Vidrányi Katalin, Kisbali László vagy Tengelyi László, kiváló Kant-fordítók–értelmezők emelték magasra mércét – ha Kis János, Papp Zoltán, Mesterházi Miklós, Ábrahám Zoltán, Vajda Károly nevét emlíjtük, csak a legszebb teljesítményekre utalunk – fiatalabb elemzők remek írásait is inspirálva.

nak feszülő fogalmak és gondolatok bonyolult, nem mindig következetesnek tűnő mintázatában, s e csapáson át vezesse az olvasót.

A jó szöveg azonban talán mégsem vadon, melyen át kell törnünk, hogy mielőbb kiérjünk belőle, inkább szerző alkotta kert, melynek rajzolatában éppen nem a kijárat a legfontosabb. Az interpretációra leselkedő veszély olykor nem is annyira a szövegben való útvesztés, mint inkább az, ha sikerül *egyenes* utat vágnia a gondolatok labirintusában, mert ekkor megszabadulva a zsákutcáktól, az önmagukba forduló utaktól, a lépteink alatt megingó hidaktól és a csapdák-tól: *felszámolja* azt a szellemi tájat, melyet bejárni készült.³¹ A *Világpolgár* szövegének kertje persze inkább való a kalandparkok erős szívű kedvelőinek, mint romantikus széplelkeknek. Az útvesztő talán épp attól próbál figyelmeztetőn megóvni bennünket, ahová áttörnénk magunkat.

31 Goethe egy helyen pl. éppen ilyen *labirintusként* respektálta Kant filozófiáját. Ld. uő: „Az újabb filozófia hatása”, in: uő: *Antik és modern*, Gondolat, Budapest, 1981. 550. o.

Yovel, aki egymáshoz nagyon közelinek tekinti Kant és Hegel történelemfilozófiáját, a hegelit a kanti történelemelmélet *koherensebb* újragondolásának tartja (i. m. 5., 24. o.), de mindjárt jelzi is, hogy Hegel ezért *nagy árat volt kénytelen fizetni*, Kant nagyságát pedig épp abban látja, hogy ellen tudott állni a koherencia csábításának (i. m. 24. o.). Yovel tehát egy pillanatra elismerően ír Kant *vállalt* inkoherenciájáról. Mégis azt tekinti interpretátori céljának, hogy *rekonstruálja* az egységesnek tekintett teljes kanti szöveganyagát (tehát a *Kritikák* és a „kis” írások) *logikai implikációit* és belső architektonikáját. Vagyis olyan alapvető belső koherenciát keres, mely szerinte a rendszernek bár problematikus, de összetartó bázisa (i. m. x. o.). S így – noha természetesen érzékeli annak ellentmondásosságát, hogy pl. előbb a természet teljes célnélküliségéről ír, azután viszont, a társiatlan társiasságról szólva a „természet cseléről”, amelyet a haladás emberi akarattól független természeti me-

Újraolvasva ugyanis a *Világpolgár* mondatait, s a mondatok között kibontakozó, *finoman kiépültnek-kidolgozott-nak tűnő* – s csak nagyvonalú interpretátori lendülettel elfedhető – *feszültségek rendszerét*, azt hiszem, hogy – szemben a szöveget valamilyen irányba egyneműsítő olvasatokkal – jól lehet érvelni egy éppen az írás *belső feszültségét, vívódását középpontba állító interpretáció* mellett. Ilyen értelmezés során persze a fenti három kérdésre is a korábbiaktól eltérő válaszok adódnak. Én az alábbiakra hajlok, s a továbbiakban azt szeretném elmondani, hogy miért.

- *ad (1)* Amennyiben Kantnak sikerülne a *Világpolgár*-ban jelzett, értelmes cél felé tartó szükségszerű történelmi utat valamiképpen valóban kimutatnia vagy problémátlanul hiposztazálnia, s azt az ember mint eszes és szabad lény antropológiai lényegéhez tartozóként bemutatni,

chanizmusának mond – az ellentmondásokat egymást *kiegészítő*, végső soron már-már harmonikusan *összeillő* gondolati elemeknek tekinti. Pompásan logikus könyve így mégiscsak felold, tulajdonképpen *látszólagosnak* mutat szinte minden rendszeren belüli feszültséget – mintegy zárójelbe téve az ilyen feloldásért fizetendő „nagy ár” belátását. De azért lényeges ez a zárójelbe tett belátás, s a könyv végén vissza is tér erre. Kant *történelmi antinómiájáról* ír, amelynek Yovel műve csupán a „tézis” oldalát fejtette ki, mondván, polemikus okból a történelemfilozófia centrális, integráns rendszerbeli szerepét kívánta hangsúlyozni. A ki nem fejtett – ám „éppoly szükséges” – „antitézis” a kanti történelemfilozófia belső inkoherenciája volna. A rendszer architektúrája Yovel rekonstrukciójában mindenesetre oly koherenssé válik, hogy – akárcsak Cassirer interpretációja alapján – nehéz volna e vezérfonal mentén értelmeznünk a *Világpolgárt* író Kant vívódó, *gondolatmenetének belső ellentmondásaira reflektáló sorait*.

Weyand is arról ír, hogy bár Kant történelemfilozófiája nem oly egyértelműen kidolgozott (*fixiert*), mint Hegelé, hanem azt az értelmezőnek

- ez *ellentmondana* a *Kritikák* alapeszméjének (hiszen bármiféle ténylegesen realizálódó szükségszerűség a szabad észhasználaton alapuló autonóm döntésekkel felelne).
- *ad (2)* Csakhogy – a szöveg kísérlete során – Kant bemutatja: sem kimutatni, sem belevetíteni, ellentmondásmentesen hiposztazálni *nem sikerül* semmiféle rendet a történelembé, így szerintem végül *fel sem vehető* – illetve csak elvileg, feltételes, mégpedig nem teljesülő feltételeket teljesültnek véve vehető fel – e történelmi rend viszonya a transzcendentális filozófia különböző területeihez.
 - Kant szerint azonban – habár a kritikai rendszerhez erre nemcsak nem volna szükség, de azzal egyenesen inkompatibilis eszméről van szó – *mégis szükséges kitartani a természeti rendbe illeszkedő történelmi haladás hipotézisének kísérlete mellett*, ha *egyrészt* nem akarjuk elfogadni minden rendképzetünk – így pl. a természeti rendre vonatkozó hipotézisünk – racionális megalapozha-

kell elemzések és más kanti szövegek összevetése révén „előállítania” (muss erstellt werden), ám „ha ezt a munkát elvégzi, akkor Kant történelemfilozófája – az interpretáció által szükségszerűen felvetett minden kétely ellenére – zárt képpé kerekedik” (rundet sich zu einem geschlossenen Bild). (Weyand: i. m. 29. o. Eközben Weyand Kant fogalomhasználatának következetlenségéről panaszkodik, s az interpretáció komoly nehézségeiről, mondván, „gyakran nehéz megállapítani, hogy Kant milyen értelemben használja az egyes fogalmakat”. Vö. i. m. 59. o.)

Szemben a kanti szövegek *kerekdedségének* cassireri, weyandi képpével talán Gerhard Krüger emelte ki leginkább Kant gondolkodásának kettősségét, belső ellentmondásait, aporetikusságát, pontosabban ő tekintette éppen ezt az aporetikusságot a kanti filozófia kulcsának. Ezért azután egyáltalán nem kívánta feloldani az ő szemében nyilvánvalónak és belsőnek látszó feszültséget. Arra emlékeztet, hogy „magát Kantot egyálta-

tatlanságát és levonni ennek ez esetben megkerülhetetlen konzekvenciáit. Nem az objektív természeti rend naiv („vakmerő és önkényes”) gondolata forog itt kockán – hiszen ennek kritikáját adva Kant *Az ítélőerő kritikájában* (s más szavakkal a *Prolegomenában* is) éppen arról ír, hogy egy ilyen rendképzet csupán a mi szubjektív maximánk, „az ész technikai használatának analógiája”, a reflektáló ítélőerő eszméje, azt az ítélőerő vezérfonalaként „pusztán hozzágondoljuk a természethez”. A természetre vonatkozó saját racionális rendképzetünk következetessége kerülne veszélybe e hipotézis nélkül, mert a *Világpolgárban* úgy látszik, hogy ez a feltevésünk *igényelné* a történelmi teleológia eszméjét. És *másrészt* ki kell tartanunk a haladáshipotézis mellett akkor is, ha nem akarjuk feladni az ember saját szabad és eszes voltából megnyíló önteremtésének (teremtőtársi státusának) gondolatát.

– A *Világpolgár* végső kérdése így tehát számomra az marad: vajon egy ilyen – megtapasztalt realitásként

lán nem nyugtalanította oly mélységesen kritika és metafizika problematikus viszonya, amennyire minden későbbi – s kortárs – követőjét”. Mit kezdhet ezzel a problematikussággal az interpretátor? – teszi fel a kérdést. „Vajon tartózkodnunk kellene a nehézség feloldásának keresésétől? Hagyjuk békén a kanti kritika apóriáját”, metafizika és kritika *egymás mellettséégét*. Bár az értő olvasók közül még ő hajlik leginkább arra, hogy e kérdésre igennel feleljen, mégis – írja – „maga Kant úgy vélte, hogy kritikáját, a kivitelezés minden elismert homályossága ellenére, elvileg kifogástalanul” építette fel. Mégpedig azért mert ennek az építkezésnek egységes – Krüger szerint morális, metafizikai – mércéje volt. (Gerhard Krüger: „Der Massstab der kantischen Kritik”, in: i. m. 239. és 268. o.) Noha így *végsősoron* a *metafizika bizonyul meghatározónak* az egymásnak ellentmondó komponensek közül, azért Krüger végig hangsúlyozza a belső ellentmondást.

kimutathatatlan, hiposztázálása során pedig a szövegben bemutatott és fel nem oldott ellentmondásokat felvető (a kritikai rendszerrel nem kompatibilis, ám az ész számára az emberi cselekedeteket illetően mégis szükséges vezérfonalnak tekintett) – *történelmi cél-szerűség eszméje milyen státusra tesz szert a gondolatmenet végére?* (Hiszen Kant szerint a pusztá hipotézis is igényel egyfajta bizonyosságot, még ha nem is azt, hogy tárgyilag reálisan létezőre vonatkozzon: „Hogy valami hipotézisként szolgálhasson egy adott jelen-ség lehetőségének magyarázatához, ehhez legalábbis [e hiposztázált valami] *lehetőségének* teljesen bizonyos-nak kell lennie.”)³²

- *ad (3)* A céllal bíró történelem hipotézisként is problematikus státusú kanti gondolatkísérlete természetesen nem a felvilágosodás haladásoptimizmusának egy változata, hanem a felvilágosodás racionalis ambíciójú haladáseszméjének *szimbolikus fenntartása* e haladás-eszme minden – akárcsak hipotetikus – változatát illető konkrét kétely *ellenére*: épp arról szól, hogy *bár minden tárgyalt szempontból súlyosan problematikusnak bizonyult, mégsem nélkülözhető eszméről van szó*. Tengelyi László erre joggal mondja azt, „ha a haladásról beláttuk volna, hogy lehetetlen, hogy még hipotézisként sem tekinthető megalapozhatónak, akkor szimbolikus eszmeként fenntartani hazugság volna, ideo-

32 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Ictus, Szeged, 1996–1997. 414. o. – kiem. tőlem.

lógia, hatalmi ambíciók melegágya, nem pedig nemes tett”. Kant természetesen szerintem is teljesen jóhiszeműen jár el, s amikor az utolsó tételben a hipotézis e szövegben feltáruló, s annak teoretikus megalapozhatóságát is fenyegető csapdáiból nem a hipotézis lehetetlenségére következtet, hanem a feloldhatatlan dilemmákba torkolló *kísérlet* szükségessége mellett érvel, akkor *erős remény* vezet, hogy egyszer talán mégis lehetséges valamiféle támasztékot lelni ehhez az eszméhez. Az értelmes célra irányuló történelem eszméjének szimbolikus fenntartása addig is, míg lehetősége számunkra nemcsak nélkülözhetetlennek, hanem megalapozhatónak is mutatkozik, egyszerűen nyitva hagy egy rést az ajtón. De immár aligha a történelem „Newtonja” számára – a remény ettől kezdve már nem az ő eljövételére irányul.

Egy ilyen értelmezésben a történelemfilozófia hipotézisének e kanti mérlegelése sokkal súlyosabb problémára világít rá, mint amilyenek magának a történelemfilozófia elgondolásának nehézségei. Azáltal, hogy feltár egy csapdahelyzetet, amelyben az értelmes cél felé tartó történelem filozófiai koncepciója úgy látszik, nem nélkülözhető, ám racionális elgondolása súlyos ellentmondásokkal terhelt, s hogy ezáltal általában is *az ember mint kitüntetett státusú szellemi lény önképe és a racionális módszer közötti feszültség tematizálódik*, mintegy defínálja azt a kontextust, amelyben *bármely* ismeretelméleti, politikai vagy morális gondolatmenet megfogalmazódik. Ezek szerint a kritikai rendszert olyan csapdán belül kellene kidolgozni, amelyet – legalábbis e szöveg gondolatait követve – Kant itt sem kinyitni, sem nemtudottá tenni

nem tud. Ez pedig átértelmezheti az egész vállalkozást. Úgy látszik, nem pusztán a kritikai rendszerre érthetjük Mendelssohn mondását, hogy Kant „mindent leromboló”, „összezúzó” (*zermalmend*), hanem erre, az egyszerre a rendszer tulajdonképpeni *kontextusáról* szóló elmélkedésre is, melynek konzekvenciái magát a rendszert destabilizálhatnák.³³

Nem azért, mintha a történelemfilozófia elvben a rendszer hangsúlyos részeként volna koncipiálva – azt hiszem, azoknak van igazuk, akik szerint *eredetileg* éppen nem, még akkor sem, ha egy, a rendszer „margóján” futó gondolatmenetben megkerülhetetlennek mutatkozik is. Hanem azért, mert eközben a történelemfilozófiáról kiderül, hogy azt tárgyalva nem is az „önmagában”, a rendszer szempontjából kevésbé érdekes történelemről (mint eseménytörténetről, a szabadság jelenségeinek terepéről) beszélünk, hanem *a szabad és eszes lény önképének megalapozhatóságáról*.

Meglehet tehát, nem az a kérdés, hogy integrálható-e a kritikai rendszerbe a történelemfilozófia, hanem hogy megfordítva: milyen áron őrizhető meg a rendszer – s egyáltalán egy racionális rendszer ambíciója – abban a kontextusban, amelyet a *Világpolgár*beli történelemfilozófiai elmélkedések *feltárnak*? Amely írás *egyszerre az emberi szabadság történelemfilozófiára utaltságával való számvetés és a történelemfilozófia kritikája*.³⁴ Épp ezért kritikai potenciálja váratlanul túlér a történelemfilozófián is. Csak ezért tehető fel

33 Mendelssohn a *Világpolgár* megjelenését követő évben, 1785 őszén adta ki *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* címen az előző két évben tartott házi előadásait. Az ezekhez utólag írt *Vorberichten*ben ismeretesen kétszer is nagy rombolóként említi Kantot.

egyáltalán az egyébként elvben értelmetlenné tűnő kérdés: biztos, hogy megőrizheti zavartalanságát a transzcendentál-filozófia a – számára tulajdonképpen közömbös, mert más dimenzióbeli – történelemfilozófia konzekvenciáitól?

Széljegyzetek a szöveghez

Különös szöveg Kant *Világpolgár*-esszéje. Lebontja, amit felépít, ráépít arra, amit lebontott. Határozott kijelentéseket tesz, majd relativizálja őket, rámutat belső ellentmondásaikra, hogy azután pusztá óhajjá minősüljenek. S végül kiderüljön, amit előre megmondott: végig egy gondolati alternatíva lehetőségfeltételeinek latolgatásáról van szó, s bár e lehetőségfeltételekről kiderül, nemcsak nincsenek meg, de tulajdonképpen lehetségességük is kétséges, mégis belássuk, hogy nem volt más lehetőség, mint e lehetőség lehetőségességének felvetése – kétségességének tudatában, sőt éppen annak tudatából kiindulva.

A szöveg az értelmes történelem filozófiájának elgondolási nehézségeiről, e nehézségek eltüntethetetlenségéről, s ugyanakkor az ebből adódó konklúziókkal szembeni óvatosságról számol be. Valamint arról, micsoda visszataszító szörnyűség volna, ha elgondolható lenne az értelmes törté-

34 E kettősségből adódó különös helyzet feltárásához kapcsolódnak majd a német idealizmus történelemfilozófiájának olyan kulcsszövegei, mint Schelling *Transzcendentális idealizmusa*, vagy Schiller *Jénai székefoglaló előadása és A fenségesről* című esszéje.

nelem, s micsoda visszataszító szörnyűség, ha nem. Az írás mindazonáltal szomorkásan bizakodó hangvételű.

Az alábbi (szinte mondatról mondatra haladó) olvasói jegyzetek az egymással felelő szintekből felépített *szöveg-szerkezetet* – az előszó és kifejtés, a tézisek és magyarázataik, az egymást gyengítő vagy egymás ellenében álló mondatok küzdelmének koreográfiáját – próbálják megérteni. (Eközben persze a szöveg sok egyéb vonatkozásáról nem esik szó.) Azt hiszem, *e különös kompozíció maga is lényeges üzenettel bír*, figyelembevétele nélkül nem volna világos, hol keressük a szerzőt az állítások és cáfolatok sűrűjében. *A szerkezet végigvonuló drámai kettőssége egymásnak feszülő pozíciókat mutat be*, összecsapásukat a szerzői zárszó nem feloldja, hanem állóképpé dermeszti. Az érvek dialógusa itt nem formális, a téziseket erősítő didaktikai funkciójú, hanem valóságos belső küzdelem, amelyben a zárósorok nem hirdethetnek sem győztest, sem békét.

Bevezető

Azt, hogy a szöveg valójában milyen szoros kapcsolatban áll *A tiszta ész kritikájával* (hogy mennyire nem „prekritikai” szöveg), teljesen egyértelművé teszi már az első mondat is, amely közvetlenül hivatkozás arra. Kant *A tiszta ész kritikája* bevezetőjében ismeretesen a jelenségek – tapasztalati vagy ész általi bizonyításra épülő – *megismerése* és a tárgyak magánvalóságukban való metafizikai, fogalmi *elgondolása* közötti különbségéről ír.³⁵ Az *elgondolhatóságot* elválasztja a *tapasztalható* jelenségtől. *Bármit* elgondolhatunk, ha e gondolat nem tartalmaz fogalmi önellent-

mondást – ez azonban „pusztán logikai lehetőség”, nem feltétlenül „objektív érvényesség”, nem biztos, hogy e gondolatnak meg is felel valamilyen valóságos tárgy. S mert így mindenről kétféle értelemben beszélhetünk, mint jelenségről és mint magánvaló dologról, ezért lehetséges például el-
lentmondás nélkül egyszerre – bár nem ugyanabban az értelemben – állítanunk valamely akaratról, hogy az jelenségként a természeti törvények által determinált, vagyis *nem szabad*, s azt is, hogy magánvalóként nincs alávetve természeti törvényeknek, vagyis *szabad*. A szabadság nem megismerhető, de elgondolható. Ha *A tiszta ész kritikája* e gondolatmenetét itt egyszerűen alkalmazzuk, akkor állítható (hiszen az állítás nem ugyanarra vonatkozik), hogy az akarat szabadságának megismerhető *jelenségei* maguk nem szabadok, hanem (akárcsak minden más jelenség) természeti determináció alá esnek – miközben (akár) elgondolható a *magánvalóan* szabad akarat (is). A két állításnak elvben nincs sok kapcsolata egymáshoz, más dimenziókra vonatkoznak. Ha azonban ennyiben maradnánk, aligha születne meg a *Világpolgár-esszé*, amely éppen e két dimenziót próbálja mégis összekapcsolni.

A szöveg első mondata határozott kijelentés:

„Akármilyen metafizikai fogalmat alkotson is az ember *az akarat szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt.”

35 Kant: *A tiszta ész kritikája*, id. kiad. 38. o.

Úgy tűnik, e mondatból öt világos állítás bontható ki:

- (1) az emberi cselekvések az akarat szabadságának jelenségei,
- (2) az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg,
- (3) minden más természeti eseményt is általános természettörvények határoznak meg,
- [(4) tehát az emberi cselekvések a természeti események körébe tartoznak, s minden más ilyen eseménnyel azonos meghatározottságúak,]
- (5) mindez független attól, hogy mit gondolunk, milyen metafizikai fogalmat alkotunk magáról az akarat szabadságáról (tehát az akarat szabadságának bármilyen elgondolható metafizikai *fogalma* mellett is kijelenthető, hogy az akarat szabadság *jelenségeire* áll, hogy általános természettörvények határozzák meg őket).

A második mondat azonban mindjárt alaposan relativizálja az első: ³⁶

„A történelem, amely e jelenségek elbeszélésével foglalkozik, azt reméli, hogy bármily mélyen rejtekezzenek is ezek okai, ha az emberi szabadság játékát *nagyan* szemléli, képes felfedezni annak szabályszerű me-

36 Véltethénk persze úgy is, hogy az első mondatbeli „általános természettörvények” és a második mondatbeli „szabályszerűség” alatt Kant (még ha ezt itt nem is jelzi) különböző dolgokat ért – az előbbi alatt pl. az oksági törvényt, az utóbbi alatt az ettől megkülönböztetett teleológiát – s akkor a második mondat egyszerűen másra vonatkozna, mint az első. Nekem még-

netét, s mikéntjében, amely az egyes szubjektumokon zavarosnak és szabálytalannak látszik, az egész nemet tekintve felismerheti kezdeti adottságok állandó, bár lassú fejlődését.”

Először is

- (1) a szabályszerűséget állító első mondatot itt egy *álláspontként*, mégpedig az „elbeszélő történelem”, mondjuk így, a történetíró, a történész álláspontjaként említi,
- (2) majd nyomban kiderül, hogy e történetíró is csak *reméli* a természeti törvények szabályszerűségével valamiképpen megférő fejlődést –
- (3) amiből úgy látszik, hogy a természeti szabályszerűség és a fejlődés egyesítése legalábbis remélhető –,
- s (4) ez a reménye is egy *feltételhez* kötődik: az emberi szabadság játékának nagybani szemléletéhez, ami mögött egy *új állítás* (5) – hogy ti. „kicsiben”, „közelről” az egyes szubjektumokat illetően nem tapasztalható ilyen fejlődés – és egy *előzetes feltételezés* (6) áll – hogy ui. lehetséges az egyes szubjektumok nézőpontjától eltérő, „nagybani” perspektíva.

is úgy tűnik, mintha itt Kant valóban nem választaná el egymástól a „törvény” és a „szabály” fogalmait, mintha e mondatok ugyanarra vonatkoznának, hiszen ezután a „szabályszerű menetre” – a célirányos történelmi fejlődést illetően persze nem túl meggyőző erejű – meteorológiai, demográfiai példákat kapunk. Miért tenné ezt a szerző, ha nem az emberi dolgok tekintetében remélt szabályszerűség természet-törvény-jellegét hangsúlyozandó? (Arra, hogy az egész szövegben milyen problematikus a természeti teleológia gondolatához való viszony, még visszatérünk.)

Ha tehát a történész nem tételezne fel *alternatív nézőpontot*, s ha nem remélné, hogy abból különb látvány tárul elé, mint a közeli perspektívából, akkor az emberi szabadság játékaról – az első mondat állításával pontosan el-
lentétesen – annyit tudnánk, hogy az *zavarosnak és szabálytalannak látszik*.

A második mondat még egy meglepő, új elemmel egészíti ki az elsőt, amikor az emberi szabadság jelenségeire remélt természeti szabályszerűséget (*einen regelmaessigen Gang*) *fejlődésnek* (*eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung*) nevezi. Ám hogyan volna egyáltalán összeegyeztethető Kantnál a természeti törvény és a fejlődés gondolata? (Ami amúgy is olyan további kérdések ingoványába vezetne, hogy vajon csak az emberi nemre vonatkozó fejlődés *speciális* szabályára kellene-e gondolnunk – ez ellentmondana az első mondat (4) állításának –, vagy esetleg *minden természeti jelenség* törvényszerű fejlődésére?)

Igaz – pl. Tengelyi László olvasatában –, felhozható volna, hogy nincs ellentmondás természeti törvény és fejlődés gondolata között, mert egyszerűen két különböző szintről van szó. Az egyik a természeti törvényeket illető megfigyelés, a másik a fejlődést előíró regulatív gondolat szintje. Ez esetben a szöveg második mondata úgy viszonyulna az elsőhöz, mint spekuláció a megfigyeléshez – vagyis nem értelmezné, kontextualizálná az elsőt, hanem vele szemben egy egészen más dimenziót nyitna meg – ezzel is felidézve *A tiszta ész kritikája* megkülönböztetését. S ezek szerint e mondat „történészé” nem a történeti tények, jelenségek elbeszélője, hanem „transzcendentáltörténész”,³⁷ s akkor „nem azt kell vizsgálnia, hogy milyen az ember, vagy hogy miket művel, hanem azt, hogy milyennek kellene lennie, és

(esetleg) hogy hogyan lehet olyanná, amilyenné válnia kell.” Csakhogy akkor nem írhatna Kant ezen a helyen a jelenségeket elbeszélő történelemről, hiszen az a bizonyos másik, metafizikai dimenzió éppen nem a jelenségek világa. Ráadásul Kant a fejlődés felismerésére az „*erkennen*” és „*entdecken*” kifejezéseket használja, amelyek a jelenségek megismerésének, nem a spekulációnak szavai. (Ugyancsak az „*erkennen*” szerepel megismerésként *A tiszta ész kritikája* már idézett helyén,³⁸ ahol megkülönbözteti a jelenségek megismerését a fogalmi elgondolástól.) Úgy tűnik, Kant a szöveg első két mondatában egyaránt a szabadság jelenségeiről és a másodikban sem metafizikai aspektusáról beszél, nem lép át egy másik dimenzióba, vagyis nem szabadulunk meg értelmzői aggályainktól.

A második mondatnak tehát az első mondat kontextualizálásán túli (s ebben a formában Kantnál egyáltalán nem magától értetődő) állítása: a történész a nagyban szemlélet-

37 Pl. Blandl Borbála olvasatában. S valóban, Kant a 9. tétel utolsó bekezdésében ír is a magától a történeti tárgytól *elvonatkoztató*, *a priori* vezérfonalat kereső, „transzcendentáltörténeti” pozícióról. Persze eltekintve attól, hogy a szöveg második mondata éppenséggel *nem* valamiféle transzcendentális nézőpontra utal, ha szigorúan követnénk a transzcendentális megismerésnek *A tiszta ész kritikájában* megfogalmazását, akkor – amennyiben felvethető a történelem transzcendentális megismerése – az mintha nem a „lenni kellő” történelem, hanem *a történelmi megismerés megismerése* lehetne: „*Transzcendentálisnak* nevezek minden olyan megismerést, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben az *a priori* lehetséges kell hogy legyen” (*A tiszta ész kritikája*, id. kiad. 69. o.).

38 Uo.

től valamiképpen a természettörvényeken belüli folyamatos és szabályszerű fejlődés képét reméli.

A harmadik és a negyedik mondatban Kant példákat hoz a második mondatban foglaltakra – értelmezésünket erősítve: egyértelműen jelenségekre vonatkozó, tapasztalati példákat. A születési és halálozási statisztikák és az időjárási statisztikák említése azonban még inkább elbizonytalanítja az olvasót. Első pillantásra is alkalmatlan példákrol van szó, hiszen bár hosszú idő alatt *megfigyelhető szabályszerűségekről* szólnak, de egyik statisztika – az évszakok ismétlődése stb. – sem mutat semmiféle természettörvényszerű *fejlődést*. Sőt Kant éppen az időjárási jelenségek visszatérő *egyformaságát* emeli ki. E példák tehát aligha támaszthatnák alá a történetész reményeit.

Az ötödik mondat akkor is növeli az olvasó zavarát, ha eltekint az előbbi példák kontraproduktív szerepeltetésétől:

„Az egyes emberek, sőt akár az egész népek, nemigen gondolnak arra, hogy amikor mindenki a maga feje szerint, s az egyik gyakran a másik ellenére, a maga szándékait követi, akkor anélkül, hogy észrevennék, mint valamely vezérfonalon, a természet szándékai szerint járnak, s olyan célokért dolgoznak, amelyek, ha ismernék is őket, nemigen felelnének meg érdekeiknek.”

A mondat megállapítja, hogy

- (1) mindenki a maga szándékait követi,
- (2) e szándékok gyakran mások szándékaival szemben állóak,

- (3) eközben senki sem gondol arra, hogy vezérfonalként mindenki egy természeti szándékot követ és mozdít elő,
- (4) valamiképpen (nem a cselekvők részéről) mégis felmerül a természet szándékának, tervének (*Naturabsicht*) gondolata,
- (5) amely természeti szándékra az emberek nem csak nem gondolnak, hanem az számukra ismeretlen,
- (6) ám ha ismert volna is, kevésbé volna vonzó (*wenig gelogen*) a szemükben.

Bár a (3) állítás elvben értelmezhető volna úgy is, hogy „senki sem gondol valami olyasmire, amire nem is volna oka gondolni” (ahogyan számtalan más dologra sem gondolunk ok nélkül), mégis a mondat alighanem arra kíván utalni, hogy *bár volna alapja annak, hogy cselekedeteink céljaként egy ilyen – számunkra kevésbé vonzó – természeti terv betöltésére gondoljunk, ezt azért nem tesszük, mert e terv ismeretlen előttünk.* Ez az olvasat számos problémát vet fel.

Miképpen lehetséges a *természetnek* szándéka, terve? E szövegben eddig csak törvényeiről, vagyis determináltságáról olvastunk. Mi volna az emberi és a „természeti” szándék viszonya egymáshoz? Felülírja az utóbbi az előbbit? S akkor csak az emberek szubjektív benyomása, hogy saját céljaikat követik, valójában egy magasabb akaratnak engedelmessé válnak? Az emberi szabad akarat alá volna vetve a természet „akaratának”? Vagy két külön dimenzióban érvényesülő akaratról volna szó? Ez esetben egyáltalán érintkeznek-e egymással ezek az akaratok, ha igen, miképpen, mi a viszonyuk egymáshoz? Mindenesetre az akarat szabadságukat gyakorló emberek intenciói szerint akaratlanul, sőt

akarataik és érdekeik ellenére megközelített célok említése egy magasabb rendű szubjektum *akarataira*, „cselére” látszik utalni. Ez a szubjektum nem törődik azzal, hogy céljai az emberek számára kevésbé kívánatosak. Eddig azonban szó sem volt ilyen szubjektumról. S miért nevezzük éppen természetnek? Kinek a nézőpontjából hangzik el a fenti állítás? Nyilván nem „az emberek” és „a népek” gondolják ezt – akkor vajon még mindig „a jelenségeket elbeszélő”, azokat „nagyban” szemlélő történész vélekedéséről van szó, vagy a szerző másfajta nézőpontból tett állításáról?

De míg az ötödik mondat felvetette dilemmákon töprengünk, a hatodik máris ellentmondani látszik az ötödikben megfogalmazott nagy tervre vonatkozó – valaki által gondolt (vagy nem gondolt) – állításnak:

„Mivel az emberek nem pusztán ösztönszerűen cselekszenek, mint az állatok, de egészében nem is átgondolt terv alapján járnak el, mint az értelmes világpolgárok, lehetetlennek tetszik, hogy tervszerű történelmük legyen (mint pl. a méheknek vagy a hódoknak).”

Megtudjuk tehát:

- (1) Az állat ösztön szerint, az értelmes világpolgár terv szerint cselekszik.
- (2) Az ember állat és világpolgár között álló köztes lény: sem a pusztá ösztön, sem átgondolt terv nem vezeti.
- (3) Ezért lehetetlennek látszik, hogy „tervszerű történelme” legyen.
- (4) A méhek és a hódok tervszerű történelemmel rendelkeznek.³⁹

Eltekintve (és szívesen eltekintve) attól a váratlan (és nyilván csak a gondolat kifejtetlenségéből adódó) lehetőségtől, hogy ezek szerint az értelmes világpolgárokat talán méh és hód képében kellene elképzelnünk, a méh és hód polgártársakat viszont úgy látszik, nem állatokként, továbbá eltekintve attól az újra felmerülő kérdéstől, hogy ezúttal ki beszél, adódik a dilemma: vajon a beszélő szerint csupán „lehetetlennek *tetszik*” vagy valóban lehetetlen is, hogy az ember tervszerű történelemmel bírjon? És ez a lehetetlennek tűnő tervszerűség milyen viszonyban áll a történészek remélte fejlődéssel, illetve az ötödik mondatbeli természeti tervvel? Mi a hatodik mondat viszonya a másodikhoz? Hiszen ellentmond a történészi reménynek. Vagy a szép *reménnyel* pusztán csúf *látszat* áll szemben, tehát a remény még remélhető? (S persze: valóban vonzó volna-e egy tervszerű történelem eszméje a kanti transzcendentálfilozófia álláspontjáról? Milyen teret hagyna az individuum autonóm, szabad döntéseinek?)

A nevezetes hetedik mondat azután szétzúzza az illúziókat, az értelmes, tervszerű, fejlődési pályát bejáró, egyben természeti törvényt követő történelem minden reményét:

„A szemlélő óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez, ha viselkedésüket a világ nagy színpadára állítva nézi, s a részletekben megcsillanó bölcsesség ellenére végül

39 A szerző egyes megfogalmazásai lehetséges forrásainak gondos feltárását – a statisztikai hasonlatok eredetétől a méhek és hódok filozófiai pályáiváig és tovább – ld. Weyand id. művében.

is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermeces gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összesszöve, s így végül nem tudja, mit is gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti nemünkről.”

A *szemlélő* (az általános alany: „*Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren...*”) itt világosan különbözönek látszik az emberi nemtől, amelynek tagjait (öket: *ihr Tun und Lassen*) a világ nagy színpadán *nézi*, de akikkel egy többszám első személy erejéig (*unsere Gattung*) azután mintha mégis némi közösséget vállalna (bár az is lehet, hogy egy egészen *külső* szemlélő beszél rólunk), és különbözik a történéstől is, aki reményeit az emberi cselekedetek nagybani szemléletébe vetette – s akivel semmi közösséget nem mutat. Ellenkezőleg. Míg a második mondat történése a *részletekben* oly zavarosnak és szabálytalannak látta a szabadság játékait, hogy e kép elől a *nagybani* szemléletben keresett menedéket, a hetedik mondat „szemlélője” már úgy látja, még mindig több bölcsesség csillan meg a *részletekben*, mint a szörnyen értelmetlen *egészben*. A bevezető rész első néhány mondata után tehát az olvasónak úgy tűnik, be kell látnia: *az emberi történelem sem kicsiben, sem nagyban szemlélve nem mutat értelmes orcát, természeti tervet, fejlődést.*

A *perspektívaváltás* ötlete a német idealizmus kedvelt fogása volt az általános emberi tapasztalatok alapján túlságosan is lehangolónak tűnő történelem jóvá magyarázására. Természetesen azon hagyományos teodicea-megoldás korszerűsítéséről volt szó, mely szerint világát az ember ugyan zürzavaros és értelmetlen szenvedésekkel teli létként

éli meg, de csak azért, mert Isten magasabb terveit át nem láthatja: az Ő útjai emberi szem számára kifürkészhetetlenek. Más az emberi és más – *magasabb* – az isteni nézőpont. A kettő között a hit közvetít. A felvilágosodás első euforikus hullámában azután ez a kettős perspektíva a közvetlen, *még* intellektuálisan meg nem ragadott és a *már* megértett világ kettősségére módosult. „Minden rendetlenség még meg nem értett rend” – vélte Pope, vagyis lehetséges a megértés előtti és az azt követő szemlélet, közöttük pedig épp a megértés, a közvetlenség intellektuális meghaladása, s az erre fordított idő közvetít. Az eltérő perspektívák magyarázó modelljét *szekularizáló* megoldás persze feltételezte egy természeti rend végső soron problémamentes feltárhatóságát: a perspektívaváltás bárki számára lehetségesnek tűnt, aki kellő tudásvágygal és szorgalommal igyekszik túllépni a közvetlen benyomásokon a korábban ember elől elzártnak hitt tudás felé. Amióta azonban – például Rousseau hatására – kétségek merültek fel a történelemben érvényesülő, józan emberi ésszel megérthető, nagyszabású és vonzó irányba tartó haladás feltárhatóságát illetően, csak három lehetőség maradt: (1) vagy vissza kellett térni a *Gondviselés* emberfeletti bölcsességébe vetett hit legalább részleges bevonásához a történelemtől szóló diskurzusba, ahogyan Herder tette; (2) vagy be kellett ismerni: *nincs* olyan perspektíva, amelyből az emberi vergődés látványa értelemmel bíró volna (a feladat tehát nem a megismerés, hanem a politikai praxis körébe tartozik, ahogyan Rousseau maga is gondolta, esetleg az esztétikai szemlélet teheti elviselhetővé a képet, mint majd Schillernél, esetleg pedig semmi); (3) vagy pedig meg kellett próbálni *megkonstruálni* egy ilyen, megértéssel kecsegtető nézőpontot, vagyis filozófiai eszközökkel meg-

alkotni az abszolút perspektívát. Kant habozni látszik. Bár a *Világpolgár*-esszében szerepel a „Gondviselés” kifejezés, de korántsem a történelem értelmességének *magasabb garanciájaként*, pusztán a „természet” szinonimájaként. Amellett, hogy ez is mennyire magyarázatra – tkp. magyarázkodásra – szorulna,⁴⁰ ebben az írásban maga a természet – látjuk és még látni fogjuk – egyéb szempontból is meglehetősen kényes helyzetbe keveredik. Annak elismerése pedig, hogy sem közeli, sem átfogó nézőpontból nem kínálkozik semmiféle értelmes rend *látványa*, az esszé bevezetőjének leghangsúlyosabb mondata, egyben *fordulópontja*, mely megsejteti a szöveg megírásának – egyben a harmadik megoldás, a filozófiai nézőpont keresésének – indítékát és tétjét.

Aki ugyanis nem tud beletörődni a bosszantó látványba, mely a *történész* reményei ellenére a *szemléelő* elé tárul, az a *filozófus*.

„Tekintve, hogy az embereknél és ténykedésüknel [egészeben véve; *im Grossen*] semmiféle értelmes saját szándékot nem feltételezhet, a filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy természeti cél felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme.”

40 *Az ítélőerő kritikájában* Kant majd élesen figyelmeztet arra, hogy mennyire nem szabad szinonimaként használni a „természet célja” és az „isteni cél” kifejezéseket. (*Az ítélőerő kritikája*, id. kiad. 317. o.)

A filozófus tehát nem az emberi történelem – részletekbe vesző vagy nagybani – tanulmányozó szemléletéből vezeti le a természeti terv feltevését, hanem éppen e szemlélet kínálta kép ellenére, sőt annak *ellenében*. A kérdés – vajon nem bukkan-e *mégis* valami természeti célra ott, ahol semmi emberi célkitűzés és semmilyen külső rend, értelem sem látszik – nem eldöntendő kérdésként, hanem kikerülhetetlen feladatként merül fel. A filozófust itt nem a szemlélő tapasztalata érdekli, nem is remél, mint a történelmi elbeszélő – ő *tudja*, hogy *muszáj* feltennie azt, ami nem mutatkozik: „a filozófus számára itt nincs más kiút”. De miért nincs? Miért ez a már-már kétségbeesett hang? Miért a dac? Jó volna megérteni azt is, hogyan képzei el Kant egy ilyen sajátos *spekulatív* kísérletnek a tapasztalathoz, illetve a tapasztalatról általa korábban írtakhoz való viszonyát.⁴¹ S a transzcendentálfilozófia felől újra adódó alapkérdés: vajon miért egy „természeti célt” keres, mi szüksége erre a maga elé szabadon célt állító észnek? A szövegtől majd erre is választ várunk.

„Majd elvállik, sikerül-e vezérfonalat lelnünk egy ilyen történelemhez”

– hangsúlyozza még egyszer a kísérlet bizonytalanságát Kant –,

41 Pl.: „Az én idealizmusom irányadó és meghatározó alaptétele [...] a következő: ‘a dolgokról minden olyan ismeret, amelyet a tiszta értelem-ből vagy a tiszta észből merítünk, merő látszat, és csupán a tapasztalatban van igazság’” (*Prolegomena*, id. kiad. 160. o.).

„s azután már a természetre bízunk, hogy megszüljje azt az embert, aki képes azt a vezérfonal nyomán rendszerbe foglalni. Így teremtett egy Keplert, aki a bolygók excentrikus pályáját váratlan módon meghatározott törvények alá vetette, s így egy Newtont, aki e törvényeket egy általános természeti okból megmagyarázta.”

Az utolsó mondat tehát a természettudósokéhoz hasonlítja a történelemfilozófus feladatát: a történelemről szóló filozófiának olyasmivé kellene válnia, amilyenek a természettudományok.⁴² E mondat a felvilágosodás korának azt az evidenciáját sugallja, hogy a természettudományokkal minden rendben van, éppen ezek képezik azt a biztos pontot, a mintát, amelyhez az emberi cselekedetekről szóló tudásunknak fel kellene emelkednie. Nemsokára látjuk majd, hogy itt egyáltalán nem mellékes megjegyzésről, hanem a szöveg egyik kulcskérdéséről van szó.

42 Megjegyzendő, hogy *Az ítélőerő kritikájában* Kant már egyenesen értelmetlenségnek nevezi „a történelem Newtonjának” megszületését váró reménykedést. „Egészen bizonyos, hogy a természet pusztán mechanikus törvényei szerint nem hogy magyarázatot nem alkothatunk, de még csak elégséges ismeretet sem szerezhetünk a szerves lényekről és belső lehetőségeikről; [...] értelmetlenség [...] abban reménykedni, hogy felbukkan egyszer egy Newton, aki pusztán, nem szándék irányította természeti törvények szerint teszi majd megragadhatóvá akár csak egy fűszál létrejöttét [...]” Kant: *Az ítélőerő kritikája*, id. kiad. 320. o. (Hogy Newton műve Kantot ismeretesen rabul ejtette, az nemcsak a filozófiát a tudományokhoz mérő utalásokban, hanem éppúgy a tőlük való megkülönböztetésben, a metafizikának a tudományok ellenében való újraalapozási kísérletében is kifejeződik. Vö. Gerhard Krüger: i. m. 55. o.)

Amikor tehát nincs más választásunk – nincs más kiút –, mint hogy nekivágjunk az értelmes történelem *elgondolásának lehetőségfeltételeit* tárgyaló kilenc tételnek, egy olyan előszó után tesszük ezt, amely szerint semmilyen perspektívából nem *mutatkozik* értelmesnek történelmünk, az értelmes vezérfonalat a filozófusnak kellene *felfedeznie*. Így az előszó és a tételeket tartalmazó rész voltaképpen *szemben áll* egymással. A kilenc tétel éppen nem az előszóban foglaltakat fejti ki, hanem az abban foglaltak ellenében indul kalandra. Ez a különös viszony azután rendre visszatér az egyes tézisek és az őket kifejteni hivatott mondatok kapcsolatában is: tézis és kifejtés újra meg újra feszültségben áll egymással.

S az előszó nyomán az is látható: a kritikák szempontjából meghökkentő, mert a transzcendentálfilozófiába bajorosan integrálható célkitűzésről van szó, amennyiben az értelmes cél felé tartó történelem *elgondolásának* lehetőségét vizsgálva ez az elgondolás egyszersmind egy természeti terv feltárására irányulna.

Első tétel

„A teremtmények minden természeti adottságának az a rendeltetése, hogy egyszer tökéletesen és célszerűen kifejlődjék.”

A teremtmények, a teremtett világ célszerűségéről szóló egyértelmű tézist azt sajátos kontextusba állító kifejtés követi.

„Mind a külső, mind a belső vagy elemző megfigyelés megerősíti ezt minden állat esetében. A teleologikus természetben a felesleges szerv és a célját el nem érő elrendezés – ellentmondás.”

Az állatokra vonatkozó megfigyelésekre hivatkozás utáni második magyarázó mondatból kiderül, hogy mindez a „teleologikus természet” álláspontja, amely – mint elnevezése is mutatja, éppen abból indul ki, hogy *megfigyelhető célszerűséget* tételez fel mindenhol, ha pedig ilyet nem találna, az ellentmondana előfeltevésének. Tehát

- (1) itt *egy bizonyos természetfelfogás állításáról* van szó, mely a természet célszerűségét megfigyelésekre hivatkozva állítja – vagyis épp egy olyan felfogás álláspontjáról, amelyet Kant számos helyen a legélesebben gúnyolt, bírált, bírálni fog;⁴³
- (2) tautológiáról van szó, hiszen a „teleologikus természet” semmi egyebet nem jelent, mint éppen a természetbeli célszerűség feltételezését – nyilvánvaló, hogy ami ennek ellentmond, az ellentmond neki.

43 Így pl. a *Tiszta ész kritikájában* arról ír, hogy a természetbeli cél, rend feltárása nem várható a megfigyeléstől, hiszen az a mi maximánk, az ész regulatív elve (*A tiszta ész kritikája*, id. kiad. 534. o. B 696). Az *Világpolgár* születésének idején írt első és a második Herder-recenzióban éppen Herder teleologikus természetánán ironizál, s arról ír, hogy a tapasztalat „arra megtaníthat ugyan, hogy valami ilyen vagy olyan alkatú, ám arra soha, hogy *egyáltalában nem is lehetne más*; és az esetleges és szükségszerű közt tátongó szakadékot nem temetheti be az analógia sem”. (Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1995–1997. 76. o.) *Az ítélőerő kritikájában*

„Ha ugyanis eltérünk ettől az alaptételtől, a törvényszerű természet helyett céltalan játékot kapunk, s az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép.”

Az utolsó mondat megerősíti, hogy egy általunk választható nézőpontból adódó tételről van szó – persze, ha eltérnénk ettől, annak megvolna a maga *ára*. Céltalannak tekintve a természetet nem az ész vágyott vezérfonalához jutnánk, s vigasztalannak éreznénk magunkat. Maradnánk a bevezetésbeli szomorúságnál. Nincsen tehát *külső szükség-szerűsége* annak, hogy célszerűnek lássuk a természetet, de borzadunk célnélküliségének gondolatától. E tézis így a kifejtés során nem természeti szükségyszerűségnek, hanem az ész kívánatos feltevésének mutatkozott.

Az első tétel természettani utalása, a „megfigyelhető természeti célszerűség” Kant minden más írásában abszurdnak tekintett gondolata mintha zárójelbe tenné a célszerűség *filozófiai* keresésének a jelen írás bevezetőjében jelzett *történelmi* késztetését is: nyilván azt a célt szolgálja, hogy valahogyan felvezesse a második tételben kifejtett gondolatot

pedig nagyon sokszor (pl. id. kiad. 94., 97–99., 291–293., 302–304., 311., 314., 317– 319., 335–338. o. stb.) visszatér a teleologikus természetan kritikájára, ismét elmondván, hogy a természet célszerűsége nem objektív, hanem szubjektív alaptételünk, a mi maximánk, regulatív elvünk, „egy természetanon kívüli elv” (311., 314. o.), azt „nem megfigyeljük, hanem reflexiónkban pusztán hozzágondoljuk a természethez” (337–338. o.). E feltételezésnek, írja, nincs alapja sem a természet eszméjében, sem a tapasztalatban, „ehhez ugyanis előzetes észokoskodás volna szükséges, mely a cél fogalmát belejátsza a dolgok természetébe” (291. o.).

a – csakis a történelemben kibontható – emberi természeti adottságok célszerű rendeltetéséről. Kant – a *filozófus* bevezetőbeli (a *megfigyelővel* szembeni) pozicionálása után – itt mintha előbb habozna egyértelműen felvállalni e teleologikus nézőpont nem tapasztalati, nem természettudományos, hanem tisztán spekulatív mivoltát, ám a tézist a függőbeszéd státusába helyező kifejtésben mégis erre utal.

Így amikor történelemfilozófiai előadásában Hegel majd kiemeli, hogy a teleologikus felfogásnak nem külső szükségszerűsége van, és közvetlenül a történelem filozófiájához köti azt, akkor e tekintetben Kant gondolatát a Kant által itt vállalnál egyértelműbben folytatja. Az általános észszerű célt feltevő teleologikus szemlélet a *filozófián kívülről* tekintve egy látszólag esetleges előzetes feltevésen alapul, de a *filozófián belül állva* már nem egyszerű ötletéről, hanem szükségszerű gondolatról van szó: ez maga a filozófiai szemléletmód.⁴⁴ Amikor a hangsúly nála arra kerül, hogy bár a teleológiai szemlélet éppen nem tapasztalatból levezetett és nincs külső szükségszerűsége, de a filozófián belül nincsen alternatívája, ott szükségszerű kiindulópont, akkor tkp. a kanti mondatot is értelmezi: „a *filozófus* számára itt nincs más kiút”. Választott nézőpont ez, a filozófia választása. A filozófia e választott nézőpontját Hegel szerint is éppen az, a történelem látványa keltette *vágy* hívja elő, hogy szembeszegezhessünk valamit az értelmetlen káosz, a rossz és a pusztulás történelmi tapasztalataival: „az a vágyunk tá-

44 Vö. G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, Budapest, 1979. 16–17. o.

mad, hogy az eszmében találjuk meg az ilyen pusztulás igazolását,” „ki a karjuk békíteni a negatívumot a gondolkodó szellemmel, a világtörténelemben pedig a konkrét baj egész tömege tárul elénk”.⁴⁵ Mint a bevezető végén láttuk, s még látni fogjuk, Kant bár bizakodó, de azért nem eleve biztos e kísérlet sikerében. Sőt, a hetedik tételben kiderül, hogy éppoly elképzelhetőnek tartja az emberi lét céltalan barbárságát, azt, hogy a viszálykodásunk okozta földi pokolból végül „semmi értelmes dolog nem sül ki” – jóllehet a „filozofikus elme” föltevése nem ez.

Második tétel

„Az emberben (mint az egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nembn fejlődhetnek ki teljesen, nem pedig az individuumban.”

A második tétel tézise az első tézis – láttuk: nem természeti szükségszerűség, hanem kívánatos szubjektív feltevés – emberre vonatkoztatott speciális alesetét látszik megfogalmazni. Az ember természeti adottsága az észhasználat képessége, ez azonban két tekintetben is különös adottság. Egyrészt

„az ész arra való képesség, hogy erői használatának szabályait és céljait messze kitágítsa a természeti ösztön

45 I. m. 12., 32. o.

hatókörén túlra, s tervei tekintetében nem ismer határokat.”

Eme adottság lényege tehát éppen a minden *adotton* való korlátlan túllépés képessége: *adottság voltát szétfeszítő adottságról* van szó. Az ész eleve a szabadság képessége, mely azonban, állítja Kant – s ez eme adottság második különös vonása –, szemben minden más teremtmény adottságaival individuálisan nem képes realizálódni. Ha ebből indulunk ki, akkor csak az egész nem valósíthatja meg az ember fogalmát, egy ember tkp. nem ember. Vagyis – szemben a többi teremtménnyel, melynek egyedei *készen* vannak – úgy látszik, egyetlen ember sem tekintendő emberként már elkészült, megteremtett lénynek: az emberléthez hozzátartozik a nem egészének útja, mégpedig már befutott – és pedig a szabadságát kiteljesítve realizáló – útja.

„[A] felvilágosodást egymásra hagyományozó nemzedékek talán beláthatatlan sorára van szükség ahhoz, hogy nemünkben e csírák a fejlődés ama fokára juszanak, amely céljának teljesen megfelel.”

Az embernek tehát történelme a létfeltétele. Az is mondhatnánk, hogy *az ember mint eszes lény antropológiája csakis történelmi lehet*. Az ember csak történelme által teremődik, „tanulódik” emberré. (Élesen szemben áll ez a felfogás a majd másfél évtizeddel később kiadott *Pragmatikus érdekű antropológia* történelemtelenségével: „Mekkora hűhót csap az ész a lenni-kellő történelem körül. Az nem is csupán mese, hanem kiadós hazugság.”⁴⁶)

Ám mintha ennél – az ember értelmes lényként való elgondolhatóságánál – is nagyobb volna az értelmes emberi történelem elgondolhatóságának tétje. Az ész útját befutó történelem beteljesítő *végpontját* egy nyomósabb okból is az emberi lét céljának (láttuk: e létet *emberi* létté tevő céljának) *kell* tekintenünk, „legalábbis elméletileg”, ahogy a magyar fordításban áll – vagy ahogy Kant szavait („*wenigstens in der Idee des Menschen*”) inkább fordítanánk: legalábbis az ember eszméjébe bennefoglaltan. (Esetleg pongyolábban, mégis talán jobban a *Kritikákhoz* húzón: legalábbis az ember saját elgondolásában, vagy még egyszerűbben: az ember feje szerint. De kérdés, hogy vajon Kant itt mennyire húz a *Kritikákhoz*?)

„[K]ülönben ugyanis – így a nyomósabb ok – nagyrészt feleslegesnek és céltalannak kellene tartani⁴⁷ természeti adottságait; ez viszont megsemmisítene minden gyakorlati princípiumot, és [ezáltal] a természetet, amelynek bölcsessége minden egyéb intézmény megítélésekor alapelveként szolgál, éppen az ember esetében gyermekes játszadozással kellene vádolni.”

Úgy látszik, nemcsak az ember eszes lénykénti – emberkénti – elgondolhatósága múlik azon, sikerül-e az ér-

46 Kant: *Antropológiai írások*, Osiris, Budapest, 2005. 125. o. A rostocki kézirat (1796–1797) margójára írt jegyzet.

47 Vidrányi Katalin egyébként kitűnő fordításában: „tartania”, de a németben szenvedő szerkezet áll: „weil sonst die Naturanlagen [...] zwecklos angesehen werden müssten” – vagyis még erősebb az állítás jelentése.

telmes vég felé haladó emberi történelmet feltételeznünk, hanem egyáltalában *bármilyen „bölcs” természeti rend elgondolhatósága is ezen áll vagy bukik*. S itt egyszerre minden megfordult. Hiszen ezek szerint immár nem az emberi történelmet próbáljuk az első tézisben célszerűnek mondott (vagy feltett) természeti rend alapján magyarázni, hanem egy ilyen természeti rend bizonyul az ésszerű cél felé tartó emberi történelem elgondolhatósága függvényének. Ha a bevezetés végén úgy tűnhetett, annyi sikeres természettudományos elmélet után már *csupán* az emberi történelmet kellene *a természet mintájára* – mintegy vezérfonalát feltárva – magyarázni, most kiderült, hogy eme „utolsó” teoretikus lépés sikere nélkül visszamenőleg összeomolhat *minden más természeti célszerűség* elmélete – sőt ilyen elméletek lehetősége – is.

Ezen a ponton új értelmet kap a bevezetőbeli megfogalmazás: „a filozófus számára itt nincs más kiút”. A feladat nem csupán önbecsülésünk miatt, hanem *bármiféle „bölcs” természeti rendképzet* lehetőségének mentése okán is megkérülhetlen.

Első észrevételünk a feladat körbenforgósága: az előző szerint egy természeti célt kellene felfedeznünk a történelemben, hogy – a második tézis kifejtése szerint – ezzel menthető legyen magának a természeti célnak az általában vett fogalma. *A természeti célnak kellene szavatolnia a történelemért, a történelem célirányos pályájának a természeti célszerűségéért*. Bármelyikért nyúlunk, az kisilik kezünkben, hogy a másikra utaljon.

A második észrevétel az, ami már az első tézis kapcsán is: noha itt csak a *Világpolgárra* koncentrálnunk, nehéz feledni, hogy Kant sok helyen leírta, a célszerűség a *mi* regulatív

elvünk, s különböző írásaiban ekkoriban és később is elvicelődik azokon, akik *a természetnek magának* bölcsességet, célszerűséget tulajdonítanak, mintha a rénszarvas a lappok kedvére, a tetű pedig tisztálkodásra nevelésünkre rendeltetett volna.⁴⁸ Vajon most miért *természeti tervet* akar a filozófus *fölfedezni* a történelemben? Vagy csak az aggasztaná, ha a célirányos történelem feltevése híján a célirányos természetet sem tudná *feltenni*? *Az ítélőerő kritikája* felől olvasva ez csupán a mi természetet illető „hasznos, de nem nélkülözhetetlen” maximánkat érintené.⁴⁹ Itt miért olyan aggasztó, *vádló* a természet célnélküliségének gondolata?

Harmadik észrevételünk, hogy egy olyan történelmi fejlődési folyamat elgondolása látszik az ész megkerülhetetlen feladatának, amely a maga tartalma szerint az ész kilépése természeti determinációi köréből. Minthogy az ész csakis a természeti determináltságból kilépő lehet, s minthogy az ész egyben az ember legfontosabb, csak rá jellemző természeti determináltságaként magának a természeti determiná-

48 Pl. *Az ítélőerő kritikája*, id. kiad. 303., 314. o. és a 40. jegyzetben említett más helyek. Az ilyen élcelődések alátámasztják Cassirer utalását arra, hogy e kérdésben Kant mennyire Voltaire („orrunk például azért van, hogy legyen min hordanunk a szemüveget, s lám ezért is hordunk szemüveget” – *Candide*) vagy Goethe és Schiller („Bölcs a Teremtő, hisz kitalálta a szép paratölgnyt, / És hozzá a dugót is kiagyalta hamar” – *Teleológus*) szellemével rokon, és az irónia közvetlenül a nagyrabecsült Christan Wolffnak szólhat (aki szerint „A napvilág [...] roppant hasznos számunkra: napvilágnál ugyanis kényelmesen el tudjuk végezni azon teendőinket, melyek este vagy egyáltalán nem, vagy csak kevésbé kényelmesen, valamint némi költségekkel végezhetőek el [...]” – *Német teleológia*). Vö. Cassirer: „Goethe és a kanti filozófia”, in uő: *Rousseau, Kant Goethe*, Atlantisz, Budapest, 2008. 146–149. o.

49 *Az ítélőerő kritikája*, id. kiad. 336. o.

ciónak speciálisan az emberre vonatkozása, ezért *paradox módon épp az észnek ez a természete szerinti kilépése a determináltságból volna e természeti determináltság igazolása.*

Úgy látszik, mintha az ember minden további nélkül *elgondolhatná* a természet szabályszerű rendjét – ön maga, vagyis az ember nélkül. Minthogy azonban mégiscsak ő gondolja mindezt, kénytelen magamagát is belegondolni, amivel rögtön szétrobbantja azt. Az emberi ész reflexiója során a törvényszerű természeti rend feltételezőjére és meghaladjára ismer önmagában. *E belátás csak akkor nem járna az egész gondolatmenetet destabilizáló konzekvenciákkal, ha valahogyan – legalább spekulatív – mégis sikerülne valamilyen „természeti” terv által determinált folyamatként megalapozni a természeti determináció elhagyásának történetét. Megtalálható-e a szabadság szükségszerűsége? S másfelől: megőrizhető-e a szabadság a szükségszerűben? E kétfelől megfogalmazódó kérdés mostantól a német idealizmus gyötrő feladványa. S e kérdés titkon így folytatódik: mert ha nem, akkor – legalábbis az ész számára – meglehet, semmi kapaszkodó nem marad, sem szabadság, sem rend.*

Harmadik tétel

„A természet azt akarta, hogy az ember teljességgel önmagából hozza létre mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén, és semmilyen más boldogságban vagy tökéletességben ne részesüljön, mint amit önmaga, minden ösztöntől szabadon, saját eszével szerzett meg.”

Ahogy a második tétel tézise nem látszott tudomást venni arról, hogyan tette függő beszédbbe, változtatta pusztán kívánatos gondolatunkká az első tétel tézisének kifejtése, úgy a harmadik tétel tézise mintha süketnek és vaknak mutatná magát a második tétel kifejtő részének előbb idézett súlyos mondataival, s e mondatok adódó konzekvenciáival szemben. Az új tézis úgy folytatja az első és a második tézis gondolatmenetét, mintha az utolsó mondatok ott sem lennének. Itt világossá válik, hogy legalább *két szinten* folyik a fejtegetés: a *tezisek* és a *teziseket kifejtő* részek szintjén. A *tezisek* szintjén összeolvasható gondolatmenetet a kifejtés szintje rendre olyan kontextusba helyezi, amely relativizálja, pusztá feltevessé gyöngíti vagy akár vágyképpé párolja azt. A szöveg párhuzamos rétegei mintegy vitában állnak egymással. Pontosabban: bár visszatérően problematikussá válik a *tezisek*beli állítások státusa, a *tezisek* etől látszólag nem zavatatva követik egymást.

Ami magát a harmadik tézist illeti, ez négy állításra bontható:

- (1) A természet akarattal, céllal bír.
- (2) Az ember – amennyiben ember, vagyis amennyivel több az ösztönkövető állatnál – teljesen önmaga teremtménye.
- (3) Az ember állati létében nem boldogulhat, megalégülést nem nyerhet – ilyesmi csak létének önmaga létrehozta, racionális dimenziójában várhat rá.
- (4) Ez a természet rendelése, vagyis az ember szabadságára, észhasználatra, önteremtésre teremtett.

Hagyjuk most egy pillanatra az akarattal és céllal bíró természet újabb említése fölötti transzcendentális fejcsóválásunkat, s lássuk a többi kijelentést.

Ember és állat között tehát nem egyszerűen eltérő képességeik – amilyen mondjuk a jókora karmok meglelte egyfelől, vagy az ész képessége másfelől – tesznek különbséget, hanem *a teremtéshez való viszonyuk*, amely eleve más minőségek képviselőivé teszi őket. Az állat teremtett lény, az ember – legalábbis részben, mégpedig éppen specifikusan emberi részét illetően – teremtő, önteremtő lény. Az állat van, az ember lehetőség. Amennyiben az ember állat, gyámultalan – az állatoknál szerencsétlenebb – lény. Éppen állati létének fogyatékoságai kényszerítik önmagának emberként való létrehozására. Az, hogy ilyenként az állatias boldogság és jólét nem lehet osztályrésze.⁵⁰ Kant úgy látja, ha elgondolható volna is egy értelmes – mert az ész és szabadság emberi lehetőségeit kibontó – történelem, ez elvileg sem tekinthető a jólét és a boldogság, hanem legfeljebb csak az eszes lény önbecsülése kialakulástörténetének. Hisz ezek szerint épp a szenvedés, a rossz hoz létre valami magasabb rendűt. Az ember szabadságának, önteremtésének ára van – az első ár: boldogtalansága történelme során.

„A természetnek itt mintha nem annyira az ember jóléte, mint inkább értelmes *önbecsülése* lett volna a szándéka. Mert az emberi dolgok e menetében a fáradalmak egész sora vár az emberre. Úgy tetszik azonban,

50 Éppen ezért a *Világpolgár* Kantjának szemszögéből nézve jogosan tekinti majd Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* az ember saját nembeli lényegétől való elidegenedése, önelvesztése végpontjának azt, amikor már csak állati, természettől determinált létben keres menedéket, s tulajdonképpeni emberi dimenziójából, szabad voltából kiűzve érzi magát.

a természet nem azon volt, hogy jól éljen, hanem hogy annyira előre küzdje magát, hogy méltóvá váljék az életre és a jólétre.”

Az ember tehát, aki csak történelme eredményeképpen, annak végén gondolható el emberként, e végállomás eléréséig állati létében is boldogtalan, nyomorúságos alak, aki egyelőre nem csak szenved, hanem még csak nem is *méltó* a jólétre és magára az életre. A szabadság második adója tehát, hogy míg az életre minden más teremtmény eleve méltó, az emberi nemnek ki kell érdemelnie az élethez való jogot.⁵¹

Kant nyomban elismeri, hogy

„mindeközben taszítóan hat az, hogy a korábbi generációk szemlátomást a későbbiek kedvéért végzik fáradtságos munkájukat, előkészítvén azt a fokot, amelyről ezek magasabbra emelhetik a természet szándékoltá építményt, s hogy ráadásul csak a legkésőbbi nemzedékeknek lesz meg az az örömük, hogy lakhassanak is abban az épületben, amelyen elődeik hosszú sora (bár akaratlanul) dolgozott, anélkül, hogy részesedhetett volna a maga előkészítette boldogságban.”

51 E gondolat okkal döbbenhette meg mindazokat, így Herdert is, akik minden egyes emberegyed méltóságából indultak ki, mondván, minden emberi létben megvalósul a teremtés célja. S ezzel Herder csak azt szögezte Kanttal szembe, amit az – minden *más* alkalommal – maga is vallott. Vitájukról magyarul ld. Kelemen János: „Kant és Herder történelemfilozófiai vitája”, in: uő: *Az ész képe és tette*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000.

A gondolatmenet itt tehát ismét meglehetősen bizarr fordulatot vett. Miután a bevezetőben megtudtuk, hogy a történelem sem közlőről, sem távolról nem *látszik* értelmesnek (az állati lét fölé emelkedőnek), s hogy ez viszolygással tölti el a szemlélőt, majd épp emiatt a filozófus nem látott más kiutat, mint annak megkísérlését, hogy maga vetítse bele az emberi tettek, szenvedések sorába a hiányozni látászó értelmet és célt, pontosabban, hogy végiggondolja, mely téziseket kell feltételeznie ahhoz, hogy egy ilyen értelmes történelem lehetősége egyáltalán eséllyel végiggondolható legyen, s miután eközben rémülten látta be, hogy e tézisek feltevése nélkül nemcsak az értelmes emberi történelem, hanem bármiféle természeti rend koncepciója összeomlana, most kiderül, hogy még ha sikerülne is mindeme hipotézisek nyomán a filozófiai mutatvány, az a történelem olyan koncepciójához vezetne, mely talán értelmesnek mondható, de amely minden egyes történelmi embert csak oly boldogtalannak és megalázottnak tud elgondolni, hogy az a filozófusban a történelem hiánya által kiváltotthoz hasonló undort vált ki.⁵² E csapdahelyzet úgy látszik, szükségszerűen következik a filozófus kiinduló hipotéziséből:

„Ám bármennyire rejtélyes ez, ugyanannyira szükségszerű is, ha egyszer feltesszük, hogy egy állatfajnak észszel kell bírnia, s mint egyedként halandó, de nemük-

52 Hogy az eszközzé alázott ember e képe amúgy mennyire összeegyeztethetetlen Kant etikájával, az ember méltóságáról vallott felfogásával, azt pontosan tárgyalja Tengelyi László *Autonómia és világrénd* című könyve. Medvetánc, Budapest, 1984.

ben halhatatlan értelmes lények osztályának, adottságai tökéletes kifejlődéséhez kell jutnia.”

A harmadik tétel végén egyébként ismét az történik, ami az előző két tétel esetében. A kifejtés utolsó mondata világossá teszi, hogy az apodiktikusan megfogalmazott *tézis* továbbra is egy hipotézis kontextusában – *függőbeszédben* – értendő.

Negyedik tétel

„Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává.”

Immár nem meglepő, hogy a negyedik tétel tézise nem utal a harmadik tétel utolsó mondatában hangsúlyozott hipotetikusságra, hiszen láttuk, hogy a gondolatmenet egyidejűleg két pályát jár be, s a *tézisek* karavánja a *kifejtések* relativizáló, kétségeket ébresztő, vagy egyenesen visszavető, illetve kockázatos gondolati dimenziókat megnyitó mondatait egyelőre meg sem hallva halad tovább.

A negyedik tétel az esszé alighanem leghíresebb elemét foglalja magába: a társiatlan társiasság gondolatát. Merőben új és több szempontból meghökkenítő elemről van szó. Hiszen bármilyen taszító volt is a nemzedékeket feláldozó történelem harmadik tételbeli víziója, az csupán az első két tétel konzekvenciáinak kíméletlen levonását jelentette, a társiatlan társiasság azonban nemcsak újabb sötét ecsetvo-

násokkal egészíti ki az ember portréját, hanem teljesen váratlanul, e szövegbeli előzmények nélkül, s mint látni fogjuk, a szöveg saját játékszabályait is megrendítve teszi ezt.

Az ember eddigi antropológiai leírása – állati létében gyámoltalan, ám ösztönein túllépni képes, eszes, szabad, történelme során ember voltát kifejlesztő lény – egyrészt új elemmel egészül ki: ama hajlammal, illetve tulajdonsággal, hogy egyszerre vonzódunk is embertársainkhoz és el is különülnénk tőlük. Társadalmiasodnánk, de ugyanakkor szembe is szegülnénk a többiekkel, akiből szintén ellenállást váltunk ki. Másrészt kiderül, hogy ez az antagonizmus a társadalom rendjének szolgálatában álló *eszköz*. Éppen ez a speciálisan emberi képességek történelmi kifejlesztésének motorja.

Kant nem egyszerűen egyesíti és egyensúlyba állítja az emberi *társiatlanság* és egoizmus hobbesi és a *társiasság* locki, cumberlandi, pufendorfi gondolatát.⁵³ Ez inkább

53 Vö. Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, 5. átd. kiad., C. H. Beck, München, 2000. 246. o.

54 Benedictus de Spinoza: *Etika*, Gondolat, Budapest, 1979. 293. o., ford. Szemere Samu.

55 Rousseau: „Az emberi nem egyetemes társadalmáról”, in: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978. 609. o.

A *concordia discors* fogalmát a nyugati irodalomban először megfogalmazó Horatius *Iaccus*hoz írt episztolájában azt eredetileg a természet-re, pontosabban a világ egészére értette. (Horatius: *Epist.* I. 12. 19. Magyar fordítása: „és mire jó a világ széthúzó harmóniája” – ford. Urbán Eszter.)

A Kant forrásait talán a legalaposabban elemző Klaus Weyand (Weyand: i. m. 78–80. o.) a társiatlan társiasság fogalmának inspirátoraként csak Fergusont említi, aki az *An Essay on the History of Civil Society* című könyve elején arról ír, hogy az emberi természetben keveredik a barátságosság és az ellenségesség („his mixed disposition to friendship or enmi-

Fergusonra állna. Nem is azzal a szelíd megértéssel konstatálja e kettős karakterünket, mint a társiatlan társiasság alighanem első újkori megfogalmazója, Spinoza:

„[...] ritkán történik, hogy az emberek az ész vezetése szerint élnek, hanem úgy áll a dolog, hogy többnyire irigyek, s kellemetlenkednek egymásnak, Mindamellett alig tudják elviselni a magányos életet, úgyhogy a legtöbbször nagyon tetszett az a meghatározás, hogy az ember társas állat.”⁵⁴

De nem is úgy tekint erre az antagonizmusra, ahogyan Rousseau, akitől talán a *társiatlan társiasság* eszméjének közvetlen inspirációja származik. Rousseau egy, a *Társadalmi szerződés* végső szövegéből kimaradt, de a kéziratos formában akkoriban mégis olvasható korábbi változatban, az ún. *Genfi Kéziratban* szereplő helyen (*Az emberi nem egyetemes társadalmáról*) arról ír: „minél inkább ellenségeivé válunk embertársainknak, annál kevésbé tudunk megenni nélkülük”⁵⁵

ty” Adam Ferguson szövegét ld.: <http://books.google.com/books?id=-04uAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=adam+ferguson#v=onepage&q=&f=false> 5. o.), a mű I. részének harmadik fejezetében pedig ismét arról, hogy „mily nagyon vonzódik nemünk a szembenállásra mint ahogy az egységre is”. (Ferguson megjegyzi, hogy a történelem tanúsága szerint eleve *egyszerre* vagyunk egymás számára félelem és a vonzalom tárgyai, mégha az eredeti emberi állapotról gondolkodók egyoldalúan vagy az egyesülés, vagy pedig a háború állapotából indulnak is ki. – I. m. 28–29. o.) Spinozára Weyand nem utal, Rousseau hatását e kanti gondolatra kizárja, mégpedig arra hivatkozva, hogy az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről* ugyan ír az emberek egyesüléséről és elkülönüléséről is, de az egyesülésről csak mint a természeti állapot emberének a mindenkori pillanat, a körülmények kiváltotta *alkalmi* magatartásáról, mely az adott cél elérésével véget ér, s átadja helyét az elkülönülésnek. Ezzel szemben – írja Weyand – Kant (ahogy Ferguson is) összekapcsolja a társiasságot a társiatlansággal, azokat korrelatív tulajdonságoknak mondja.

Rousseau úgy vélte, hogy éppen ez az emberre jellemző antagonizmus a *gátja* a „természeti törvény” (helyett, írja, „helyesebb volna az ész törvényéről beszélnünk”) szerinti egyetemes társadalomnak. Hiszen ha el is képzelnénk egy, az egész nemet (az ész törvénye szerint való társadalom felé) mozgó egyetemes célt, s azt, hogy a társadalom valóban e cél felé haladna, épp a társiatlan társiasság miatt „azt fogjuk találni, hogy a társadalom haladása elfojtja az emberiséget, miközben felébreszti a személyes érdeket [...]”.⁵⁶ A magánérdek pedig „nem párosul a köz javával”, „ellenkezőleg, kizárják egymást”. Ezért egy ilyen, „csak a filozófusok rendszereiben” létező egyetemes társadalom követelményeit – épp a társiatlan társiasságunk miatt – vagy „nem ismerjük vagy nem tudjuk teljesíteni”. Már csak azért sem, mert épp e vonásunk (s a benne foglalt amorális) kibontakozása miatt elveszítjük a jó és rossz megkülönböztetésének képességét,⁵⁷ de még ha belátnánk is a tiszta értelem követendő elveit, magánérdeünk szerint akkor sem követnénk ezeket.⁵⁸ Kant a társiatlan társiasság gondolatáról Rousseau-éval pontosan ellentétes következtetésre jutva, mintegy neki válaszol:

Ez állna is a *Második értekezésre*, csak hogy Rousseau az ún. *Genfi Kézirat*-ban szereplő, fent idézett helyen éppenséggel *korrelatív* jellemzőinként említi kölcsönös egymásrautaltságunkat és szembenállásunkat. Talán nem mellékes, hogy akárcsak Kant, Rousseau sem „barátságáról” (*friendship*) vagy éppen „szeretetről”, „vonzalomról” (*love*) ír – ahogyan Ferguson –, hanem pusztán egymásrautaltságról. A *Világpolgár-esszé* több megfogalmazása közvetlenül látszik utalni erre a Rousseau-szövegre. S *Az emberiség egyetemes történetének eszméje* világpolgári szemszögből mintha címevel

„Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá arra, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud elviselni, de elhagyni sem. Ekkor történnek az első valódi lépések a nyersességtől a kultúra irányába [...], így fejlődnek ki a tehetségek [...], így alakul ki az ízlés, s lesz az előrehaladott felvilágosodás által egy olyan gondolkodásmód megalapozójává, amely az erkölcsi megkülönböztetés durva természeti képességét idővel meghatározott gyakorlati princípiumokká, a szenvedőlegesen kikényszerített összhangot társadalommá, s végül *morális* egészévé képes változtatni.”

Nem pusztán az a figyelemre méltó, hogy ettől kezdve Kant kettős hajlam helyett valójában már végig csupán a *társiatlanságról* ír, egyértelműen erre kerül a hangsúly, vagyis úgy látszik, hogy ez a vonás a tulajdonképpeni hajtóerő. Nem is az a meglepő, hogy e „nem éppen szeretetre méltó”, „rosszakarón versengő” egoista vágyak végül valami közjót eredményeznek. A Rousseau bírálta magánérdek–közhaszon elméletnek ekkorra már százhusz éves története van.

is felelne az éppen az emberi nem nézőpontjára helyezkedő „világpolgárokat” bíráló (Rousseau: i. m. 616. o.) és egy természeti terven és az ész törvényein alapuló egyetemes társadalmat képtelenségnek mondó *Az emberi nem egyetemes társadalmáról* (*De la société générale du genre humain*) című Rousseau-műre.

56 I. m. 612. o.

57 I. m. 610. o.

58 I. m. 614. o.

„Amikor minden egyes ember leginkább a maga hasznát keresi, akkor a leghasznosabbak az emberek egymásra nézve.”⁵⁹ – írta Spinoza *Etikájában* az emberi irigységről és „kellemetlenkedésről”, vagyis társiatlan társiasságunk társiatlan vonásairól tett megállapításai ellenére. Erénynek tartotta a privát haszon keresését, igaz, ez utóbbi alatt nem javakat vagy hatalmat, hanem az ész törvényei szerinti életet értette, mondván, legnagyobb hasznunk természetünk követéséből adódik, természetünknek pedig az felel meg, ha az ész vezetése szerint élünk. Minthogy csak *ezt* tekintette az egyes ember igazi hasznának, e gondolat nála még nem foglal magában feszültséget.

Amikor Spinoza, Mandeville, Helvetius után Adam Smith 1776-os *The Wealth of Nations*-ében szintén a magánérdek–közhason elméletből indul ki, már szó sincs arról, hogy a privát haszonszerzés magasztos célokra irányulna. Élessé válik az ember nemes vonásainak és érdekeinek megkülönböztetése. Bár – másik nagy műve, *Az erkölcsi érzelmek elmélete* szerint – szolidaritás és rokonszenv köt össze bennünket,⁶⁰ de embertársainkkal gazdálkodva – írja *A nemzetek gazdagságában* – „nem emberségükhöz, hanem önszeretetükhöz fordulunk”. „Ebédünket nem a mészáros, a serföző vagy a pék jóakaratótól várjuk, hanem attól, hogy ezek saját érdekeiket tartják szem előtt.”⁶¹

59 Spinoza: i. h.

60 Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759.

61 Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága – e gazdagság természetének és okainak vizsgálata*, Akadémiai, Budapest, 1959. 64. o., ford. Bilek Rudolf.

Ha Smith-t morálfilozófiája visszatartotta attól a radikalizmustól, mellyel Mandeville éppenséggel a magánbűnök áldásos következményeire („*Private Vices, Publick Benefits*”) építette társadalomfilozófiáját, Kantot a magáé, úgy látszik, nem akadályozta ebben, és a megfogalmazás kiélezettségében minden további nélkül Mandeville-el tart. A kanti mondat, mely szerint

„Hála hát a természetnek az összeférhetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégsülő uralom- és bírvágyért!”

a *Méhek* meséjébeli „*Fraud, Luxury, and Pride must live; Whilst we the Benefits receive*”⁶² provokativitását követi.

A társiatlan társiasság gondolata azonban két tekintetben mindkettőjükön messze túllép.

Egyrészt Mandeville a magánbűnök közhasznúságáról írt, de azt azért nem állította, hogy ezek a bűnök változtatnák „a társadalmat *morális* egésszé”. (Sőt egyáltalán nem gondolta, hogy a társadalomnak morális egésszé kellene válnia.) Itt azonban csak a kanti ötlet perverzítése kelthet meglepetést. De az második ráadásgondolat, hogy a „láthatatlan kéz” – ahogyan Smith a szándékolatlan hatásokat eredményező folyamatokat nevezte – nem csupán a gazdaság megfelelő működését, hanem – egyenesen *a résztvevők intenciói ellenére* – az emberi nem tulajdonképpeni létrejöttét, törté-

62 Bernard Mandeville: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, Claredon Press, Oxford, 1714.

nelmének magasabb értelmét teremtené meg, ez Kant olyan újítása, amely nehezen egyeztethető össze a racionalista magyarázat eredeti ambíciójával. Hiszen itt valami különös fordulat megy végbe, egy *csodálatos transzformáció*, mely nemcsak a magánintenciókat változtatja közhaszonná (ami még racionális levezetés lehetne), az immorálisat morálissá (ami már nehezebben követhető utalás), hanem az emberi szándékok *ellenében*, a szereplők tudtán kívül alakítja épületes történetté a kisszerű tetteket, jóvá a rosszat. Ez pedig nyíltan csoda-elemet visz be a gondolatmenetbe, amely eredetileg racionális filozófiai hipotézist ígért. Ha okkal mutat rá ezen írás több elemzője, hogy a rossznak jóra fordulása azután egészen Hegelig kedves gondolata marad a német idealizmus történelemfilozófiájának (ahogyan Goethe *Faustjának* is), akkor tehát azt is hozzá kell ehhez tennünk, hogy ezen a ponton a történelemfilozófia mindjárt a pusztán racionális argumentáció keretein kívül találja magát.

Ráadásul, ha csúf, embertársainkat eszközként kezelő vágyaink nélkül „örökre kifejeletlenül szunyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai”, s ha ugyanakkor „az ember egyetértésre törekszik”, de

„jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem tölthetnék ki azt a teret, amelyet a teremtés eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott”,

és ha ezért velük szemben

„a természet *jobban tudja*,⁶³ mi tesz jót az emberi nemnek és viszályt akar”,

akkor a társiatlanság esetében mintha nem is egyszerűen eredendő emberi hajlamokról volna szó, hanem a – tulajdonképpen jámbor – hajlamokkal szembe menő felsőbb beavatkozásról, hogy az ember végül *mégiscsak* azzá lehessen, amivé lennie *kell*. Itt két szereplő közötti birkózás bontakozik ki. Az ember és a „bölcс Teremtő” szándékai ellentétesek. Most úgy látszik, *az ő szándékaik között áll fenn az az antagonizmus*, amelyet a tétel *tézise* magán az emberi szubjektumon belülinek mondott.

„Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, *ám a természet azt akarja*,⁶⁴ hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségéből munka és fáradalmak közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, amelyek segítségével bölcsen ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai [...]”

De talán úgy értendő mindez, hogy az emberben lakó *állat* az, amely békés, kényelmes és elégedett életre vágya, ám a bölcс Teremtő e jámbor teremtményének akaratát legyűrve – magasabb céljai érdekében – beleoltotta a kevésbé szeretetreméltó – emberi – hajlamokat. Így a teremtő és teremtmény céljai közötti antagonizmust a teremtményen belüli antagonizmussá változtatta. Mindenesetre ez a nyilvánvaló küzdelem a *két akarat* között, a „bölcс Teremtő” köz-

63 Kiem. M. T.

64 Kiem. M. T.

vetlen megjelenése a szövegben – valamint annak az adódó vádnak az elhárítása, hogy „valaminő gonosz szellem” utólag „belekontárkodott” a Teremtő művébe – azt jelzi, hogy az eredeti egyetlen szereplő – *az ember – fölött álló szubjektumnak a fejtegetésbe való „visszahívása” nélkül mégsem sikerülne értelmes cél felé tartó történelemmé transzformálni az emberi cselekedeteket*. Ez pedig meglehetősen új értelmet ad a harmadik tétel tézisében foglaltaknak, miszerint „az ember teljességgel önmagából hozza létre mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén”. Talán önmagából, de akarat ellenére, külső akaratnak engedve. Mintha az ember egyáltalán nem kívánna emberré lenni. Mintha szegény, boldogságra, nyugalomra vágó jámbor ördögöt csak a bölcs felsőbb akarat kényszerítené gonosszá, boldogtalanná, ám eszes lény mivoltához „méltóvá” válni. Ami persze új megvilágításba állítja a bevezetésbeli lehangoló képet, ahol az ember világát hiúságból, gonosszából, rombolási vágyból összeszóttnek láttuk, s e kép elől menekültünk a filozófusi történelemhipotézisbe. Az e ponton talán feltehető kérdéseket – hogy akkor esetleg nem is *az embernek* kellett volna e kínos látvány miatt lesütnie szemét, s hogy akkor meglehet, nem is csak a történelem végső értelmessége oldhatná föl a rossz lelkiismeretet – Kant nem is teheti fel, ha egyszer emberi belügyként akar beszélni a történelemről. Nem gondolom, hogy Kant a Jóistenre kívánná hárítani az emberi társiatlanságért, önzésért viselendő felelősséget, e ponton mégis olyan eszközhöz nyúlt, amelynek konzekvenciái zilálják az egész koncepciót.

A társiatlan társiasság tétele tehát azért kerül be váratlanul a gondolatmenetbe, hogy legyen valami, ami kimotozítja statikus adottságából az emberi létet, mégpedig saját

értelmének beteljesítése felé: állati teremtettségéből emberi önteremtése felé. A történelmi folyamatként fölfogott emberré válás ilyen dinamizálásának azonban – láttuk – komoly ára van. Nemcsak az eddigieknél is kevésbé vonzó emberképpel kell megbarátkoznunk, nemcsak meglehetősen furcsa teodiceához jutunk, ha a Teremtő bölcsességét éppen e becsvágytól, bírvágytól és hatalomvágytól áthatott, rosszakaratú lények megalkotásából kellene kiolvasnunk, hanem egy, a racionális fejtegetéstől idegen, külső elemet is be kellett építeni a hipotézisbe.

Itt mintha eltűnni látszana annak a gondolata, hogy mindez filozófusi hipotézis. Így megkerülhetetlen a szembenézés a már említett, de eddig zárójelbe tett transzcendentálfilozófiai skandallummal: Kant egyértelműen és hangsúlyosan eszközt fejlesztő, tudó, akaró természetéről és „bölcst Teremtőről” beszél, ráadásul ezeket szinonimaként használja. Ezúttal nem említi, hogy mi hiposztazálnánk a célirányosságot, hanem a tétel utolsó mondatában azt írja: a természetes ösztönzők *maguk árulják el (verraten)* a bölcst Teremtő tervét.

Mármost a dolog kimagyarázására – mintegy megelőlegezve *Az ítélőerő kritikája* szellemét – talán mégis feltehetnénk, hogy Kant most is úgy véli, *a mi feltevésünk* az, hogy a természet azonos Istennel, pontosabban (kicsit kevésbé spinozistán), hogy egy általunk elgondolt természeti cél alapja egy értelmes lény volna,⁶⁵ s az is a mi feltevésünk, hogy ez a természet/isten maga *mutatja* meg nekünk tervét,

65 Vö. *Az ítélőerő kritikája*, id. kiad. 339. o.

hogy e feltevésünkkel ellensúlyozzuk azt, hogy semmi tervszerűség *nem mutatkozik* – de akkor egy nem mutatkozó megmutatottat kellene feltennünk, ami udvariatlanság volna Istennel szemben.

Ennél több respektust engedne, ha azt tennénk fel: bár *első pillantásra* nem mutatkozik értelmes természeti/teremtői cél, de egy *második*, alaposabb pillantás felfedi e cél megmutatkozását az ember természetes ösztönzőiben, a társiatlanság vonásaiban. Ekkor ez a második tapasztalat (arról, hogy van természeti/teremtői cél) felülírná az elsőt (arról, hogy nincs), benne feltárulna az először rejtőzködő természeti terv (a természet maga árulná el). De ez a jelenségek világát szemlélve beszerezhető *ismeretek* és a *spekuláció* itt kevésbé tisztázott viszonyának alapkérdéséhez vezet vissza. Általában is és különösen ebben az esetben: mennyiben igényli egy olyan hipotézis a jelenségvilágon belüli visszaigazolást, amely éppen a jelenségekből adódó, megtapasztalható képpel *szemben* fogalmazódott meg?

Ötödik tétel

„Az emberi nem számára a legnagyobb probléma, amelynek megoldására a természet rákényszeríti, egy általánosan jogszerű társadalom elérése.”

Az általánosan jogszerű állapot mint az emberi nem célja ezek szerint egyfelől természeti szükségyszerűség, másfelől mélyen problematikus. Ez az első tétel, ahol immár a tézisbe is nyíltan betör az eddig csak a tézis és a kifejtés szintjei között vibráló feszültség.

„Mivel a természet legfőbb szándékának megvalósulása, azaz az emberiség összes képességének kifejlődése csak társadalomban, mégpedig csakis olyan társadalomban lehetséges, amelyben jelen van a legnagyobb szabadság s ezzel tagjainak általános antagonizmusa, de egyben e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása is, hogy összeférhessen mások szabadságával; a természet azt is akarja, hogy az emberiség ezt, mint rendeltetésének minden célját, maga valósítsa meg.”

A kifejtés első mondata a végcél problematikusságának mindjárt két elemét tárja fel. Az egyik a *szabadság-paradoxon*: a szabadság egyszerre út és cél. A szabad társadalom csak az ember autonóm, szabad műve lehet, ugyanakkor csak a szabad társadalomban teljesedhet ki az emberi szabadság.⁶⁶ A másik a szabadság szabad társadalombéli korlátozásának kényszere. A *szabadság határainak* pontos kijelölése azért szükséges, nehogy az egyes szabadságok sértések vagy lerombolják egymást.

A tézis legfontosabb (a német idealizmus antropológiáját, történelem- és államfilozófiáját tartósan összeforrasztó) gondolata azonban természetesen az, hogy az emberi nem képességeinek – egyáltalán az embermivoltnak – realizálása csakis a *polgári jogállamban* lehetséges.⁶⁷ Az igazságos polgári jogállam, mely egyszerre garanciája és korlátja tagjai

66 Ez a paradoxon azután Schellingnél, a *Transzcendentális idealizmus rendszerében* újra a történelemfilozófiai dilemmák középpontjába kerül.

67 Bár *Az emberi nem egyetemes társadalmáról* című szövegben Rousseau is arról ír, hogy „csak azután kezdünk emberré válni, hogy már polgárok va-

szabadságának – történelmünk egyetlen elgondolásra érdemes végállomása. Épp azáltal garancia, hogy korlát. E szabad állam törvényrendje: kényszer, karám – Kant nem kerülí a brutális fogalmazást.⁶⁸ Az állam, a törvény „ellenállhatatlan hatalmáról” ír. Hiszen

„a kötetlen szabadságot különben olyannyira kedvelő embert a szükség szorítja arra, hogy a kényszer emez állapotába lépjen, mégpedig a legnagyobb szükség, amelyet az emberek maguk okoznak maguknak, mivel hajlamaik teszik, hogy vad szabadságban nem sokáig tudnak egymás mellett meglenni.”

Az állam, a törvény, *a szuverén* ilyen abszolút hatalma Hobbes érvelését idézi, aki az egymás ellen feszülő magánszabadságok féken tartásának és a korlátokon belüli kölcsönös biztosításának garanciájaként írta le az ellenállhatatlan államhatalmat. S persze Rousseau *Társadalmi szerződése* már világosan megkülönböztette „a természetes szabadságot, amelynek csak az egyén ereje szab határt, a polgári szabadságtól, amelyet korlátok közé szorít az általános akarat”.⁶⁹ A polgári jogállam mint a természeti állapot gátlás-

gyunk” (Rousseau: i. m. 616. o.), de „ember” és „polgár” ott más – végső soron a *Világpolgár* 7. tételében kifejtett kanti felfogással ellentétes – értelemben szerepel, s nem a jogállamiságról van szó: előbb egy nemzet polgárai vagyunk, s elvben is csak azután lehetnénk az emberi nemet felölelő egyetemes társadalom világpolgárai.

68 Kant mintha itt is a már említett Rousseau-írás megfogalmazását követné: „a társadalom törvényei megannyi járom” – áll a *Genfi Kéziratban* (i. m. 612. o.).

talán, „vad szabadságára” adott válasz azonban Kant írásában nem pusztán korlát, hanem egyben *az ember igazi mi-voltának* megvalósulása.

Jóllehet, itt a vad szabadság látszik valamiféle meghaladandó természeti állapotnak, de a gondolatmenet bonyolultabb, hiszen tudjuk, hogy a vad szabadság maga is a társiatlan társiasság (pontosabban a társiatlanság) eredménye, vagyis már ez is a tulajdonképpeni természeti állapotból – „kölcsonös szeretet árkádiai pásztoridilljéből”, az animális boldogságból – való kilépés volt.

Bár a tétel utolsó mondata szerint „a társiatlanság [...] maga kényszerül rá önmaga fegyelmezésére”, annak megválaszolását, hogy hogyan oldható meg az ötödik tételben foglalt „legnagyobb probléma”, a vad szabadságból a jogállam korlátozta–védte szabadságba való átalakulás, hogyan lesz, lehet a „szükség”-ből valóság, Kant a következő tételre hagyja.

Hatodik tétel

„Ez a probléma a legnehezebb is, s az emberi nem ezt oldja meg legutoljára.”

A tézis állítása az, hogy bár a „legnehezebb” és csak utoljára megoldható, de azért *megoldható* problémáról van

69 J.-J. Rousseau: „A társadalmi szerződés”, in: uő: *Értekezések és filozófiai levelek*, id. kiad. 483. o. A „negatív antropológia” és az erős állam politikafilozófiai összefüggését ismeretesen Carl Schmitt tárgyalta.

szó. A kifejtés azonban ezúttal is erodálja a tézist. Már a második mondat kijelenti, hogy nem egyszerűen praktikus nehézségről, hanem *elvi problémáról*⁷⁰ van szó.

„A nehézség, amely már a feladat pusztá eszméjénél szembeötlik, az, hogy az ember állat, amelynek úrra van szüksége, ha nemének más tagjaival együtt él. Társai kárára ugyanis visszaél szabadságával; s habár értelmes lényként kíván is egy mindenki szabadságát korlátozó törvényt, önző állati hajlama mégis arra csábítja, hogy ahol teheti, kivonja magát alóla. Szüksége van tehát egy *úrra*, aki megtöri akaratát, és arra kényszeríti, hogy engedelmeskedjék egy olyan általános érvényű akaratnak, amely lehetővé teszi mindenki szabadságát. Ám honnan veszi ezt az urat? Nem máshonnan, mint az emberi nemből. Ám ez az úr is csak egy állat, amelynek úrra van szüksége.”

Kant itt Rousseau szavait idézi fel, aki a *Társadalmi szerződésben* arról ír, hogy „az egyén látja a jót, de elveti”,⁷¹ s hogy ezért a törvényhozónak kell őt „arra buzdítani, hogy akaratát összhangba hozza értelmével”.⁷² S persze ugyanabba a problémába ütközik, mint Rousseau, aki szerint egy-

70 Gerhard Krüger szavával: „reménytelen apória” tárul itt föl. Vö. Krüger: i. m. 56. o.

71 A „törvény jármáról” író *Genfi Kézirat* szerint pedig „bárki örömetest járomba hajtja a többiek nyakát, de nem a magáét”, ld. Rousseau: „Az emberi nem egyetemes társadalmáról”, in: *Értekezések és filozófiai levelek*, id. kiad. 612–613. o

részt „a törvényhozó minden szempontból rendkívüli ember az államban”, másrészt feladata „sajátos, magasabbrendű feladat [...] *semmi köze az emberi világhoz*”,⁷³ vagyis a törvényhozó nem lehet a polgárok egyike, hiszen „soha nem lehetünk biztosak benne, hogy valamely különös akarat megfelel az általános akaratnak”.⁷⁴ *Elvileg feloldhatatlan* ellentmondás tehát, hogy – ha egyszer az ember *önmaga* által létrehozott szabad jogállama volna a történelemnek visszamenőleg értelmet adó cél – a törvényhozónak embernek kellene lennie, de – mert minden ember saját partikularitásának foglya – senki sem lehet alkalmas e feladatra. Ezen az elvi problémán nem segít Rousseau kényszeredett utalása arra, hogy a régi idők *csodás* képességű törvényhozói *az istenek-től* származtatták törvényeiket.

„*Akárhogy is fogunk hozzá, beláthatatlan, hogyan sikerülhetne*”⁷⁵ szert tenni az általános igazságosság fejére, aki maga igazságos – akár egyetlen személyben, akár számos, erre kiválasztott ember társaságában keressük. Mert, ha nincs senki, aki törvényes hatalmat gyakorolna fölötte, mindegyikük vissza fog élni szabadságával. A legfőbb vezetőnek azonban igazságosnak kell lennie *önmagában*, s mindazonáltal *embernek* kell lennie.”

72 Rousseau: „Társadalmi szerződés”, in: *Értekezések és filozófiai levelek*, id. kiad. 503. o.

73 I. m. 505. o., kiem. M. T.

74 I. m. 506. o.

75 Kiem. M. T.

Ha valamiképpen túltennénk is magunkat ezen a problémán, a feltételezett ésszerű jogállam természetesen a törvények és a partikuláris érdekek közötti *állandó, szabályozott konfliktust* jelentene, hiszen egyrészt Kant sehol sem említi, hogy a társiatlan társiasság a történelem végére megszűnne az ember alapjellemzője lenni, sőt épp itt, a jogállam tárgyalásakor ecseteli a társiatlanság súlyos konzekvenciáit, másrészt Kant nem hisz az emberi természet Rousseau által javasolt radikális átalakíthatóságában sem.

S miután a jogállam létrehozásáról újra megállapítja, hogy „minden között ez a feladat a legnehezebb”, levonja ismert konklúzióját, miszerint

„nem is lehetséges tökéletes megoldás; az olyan göcsörtös fát, amilyenből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni. A természet ennek az eszmének csupán a megközelítését szabta ki feladatunkul.”

Márpedig ez komoly gondot jelent az egész gondolatmenet szempontjából. Ha elvileg is csupán a megoldás *megközelítése* lehetséges, akkor a probléma a tézis állításával ellentétben nem „legutoljára”, hanem *semmikor* sem oldható meg ténylegesen. Ha pedig *nem is lehetséges* olyan végső időpont elgondolása, amikor a „probléma” megoldható volna, akkor pontosan az a végpont, az a célállomás hiányzik, amelynek feltevése értelmesnek mutathatná történetünket. Nem beszélve arról, hogy ha az ember csak a megvalósult ésszerű jogállamban, mint rendeltetésének az egész nem története által elért végcéljában válna *méltóvá* az életre, akkor úgy látszik, meg kell barátkoznunk a gondolattal, hogy soha nem válik méltóvá arra. S ha az ember individuálisan nem,

csak nembeli rendeltetését betöltve, „legkésőbbi nemzedékében” válna igazán emberré, akkor minek tekintsük magunkat, amennyiben soha nem jön el a legkésőbbi nemzedék ideje?⁷⁶ Nem csoda, ha ezen a ponton Kant feladja eddigi kísérletét, hogy emberképét – ha bármily lazán is – a természeti rend valamilyen koncepciójához kapcsolja.

„Az ember szerepe tehát egyenesen nem természetes [*sehr künstlich*]”

– fűzi e sorokhoz. Mintha itt már nem arról volna szó, hogy az ember önteremtése során túllép természeti (állati) determinációin, és eszes lényként jogállamot alkotva már több, mint pusztán természeti szereplő – hanem egyszerűen zavarbaejtővé válna a természethez való viszonya. Már nem állat, de nem is *lehet* teljesen emberré. Már nem tartozik a természethez, de megszabadulni sem tud tőle annyira, hogy létrehozhatná saját rendezett világát. Sehova sem tartozó, hontalan lény. Az előttünk álló kép a feltételezett történelmi pálya elgondolása *után* sem különbözik attól, amit a bevezető bosszús szemlélője látott:

„az emberek nem pusztán ösztönszerűen cselekszenek, mint az állatok, de egészében nem is átgondolt terv alapján [...]”

76 A második Herder-recenzióban (1785) már ezzel vet számot: „az emberi nem egyetlen nemzedéke sem tölti be maradéktalanul rendeltetését, csupán a nem”. (Kant: *Történefilozófiai írások*, id. kiad. 86. o.)

A tétel azonban itt mégsem ér véget, hanem – az olvasó nem kis meglepetésére – egy olyan zárómondat következik, amely az előbbi mondatok után elvileg leírhatatlan volna.

„Hogy ez a feladat legutoljára oldódik meg, ezen kívül abból is következik, hogy megoldásához a lehetséges alkotmány természetének *helyes fogalmára*, a hosszú időközön keresztül csiszolódó *tapasztaltságra*, s mindezekfölött az e cél befogadására fölkészült *jó akaratra* van szükség; három ilyen dolog pedig föltöbb nehezen található együtt, s ha igen, akkor is csak nagyon későn, sok hiábavaló próbálkozás után.”

Kant most ismét arról ír, hogy „ez a feladat legutoljára oldódik meg”, jóllehet az előbb azt olvastuk, „nem lehetséges tökéletes megoldás” – vagyis a „legutoljára” ideje *nem jöhet el*. S micsoda tréfa az előbbi mondatok után az a megfogalmazás, hogy mindez „ezen kívül abból is következik...”? Mintha már az eddigiekből *is* valamilyen – jóllehet kései – *megoldódás*, nem pedig éppen a *meg nem oldódás* következett volna. Mintha nem az előző mondatokkal *szembenálló* kijelentéssel volna dolgunk. De feledjük egy pillanatra mindezt! Kant most három feltétel együttes teljesüléséhez köti a jogállam megvalósulását, s azt mondja, e három *együtt* nehezen jön össze. Ha azonban megnézzük a három feltételt, világos, hogy az eddigiek alapján *egyenként sem* megyünk velük semmire. Az „alkotmány helyes fogalmához” éppen olyan törvényhozóra volna szükségünk, akinek már az elgondolása is elvileg bizonyult lehetetlennek. A „hosszú időn keresztül csiszolódó tapasztaltságnak” mint előfeltételnek merő-

ben ellentmond az, hogy az emberi természet társiatlansága konstans, s hogy az előbb Kant arról írt, az embert nem tapasztalatai, hanem a kényszer szoríthatja csak a jog igájába. Ha pedig a „jó akarat” a jogállam szükséges előfeltétele, akkor ez a jogállam már emiatt is elvileg képtelenség, hiszen épp az imént adtunk „hálát a természetnek az összefehetetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégülő uralom- és bírvágyért”.

Hiába indul tehát úgy a hatodik tétel utolsó mondata, mintha előbb nem éppen e tétel mutatta volna be a jogállam elgondolásának meg nem oldható nehézségeit, hiába puhítaná föl a „beláthatatlan”-t, a „nem is lehetséges”-t arra, hogy „nagyon későn”, ez a második nekifutás már eleve nyilvánvalóan erőtlen, formális. S persze még jobban meggyengíti az ésszerű jogállam hipotézisét.

Hetedik tétel

„A tökéletes polgári alkotmány elérésének problémája nem független az államok külső viszonyainak törvényességétől, s ez utóbbi nélkül nem oldható meg.”

A szabad jogrend újabb előfeltételéről értesülünk: *csak globális rendszerként működőképes*. Ahogy a polgárok egymás ellen forduló társiatlanságát a jogállam, úgy az államok egymás ellen forduló társiatlanságát az egyesült világ-jogállam, a népszövetség képes csak kordában tartani. Enélkül

„mit segít az, hogy az egyes emberek [...] egy-egy közösség kialakításán dolgoznak”?

A népszövetség működési elvei megegyeznek a jogállaméval. Mindkettő „automataként képes magát fenntartani”, azaz az általánosan érvényes törvények az egyedi eset konkrét szereplőire való különös tekintet nélkül, egyetemesen és feltétlenül érvényesek.

E gondolat mögött az a nem magától értetődő feltevés áll, hogy az államok éppoly antropológiai vonásokkal rendelkeznek, mint az egyes emberek. Úgy látszik, az államok is individuumokként viselkednek, s antagonizmusuk elkerülhetelen. S épp ez az antagonizmus lesz „megint csak” a bölcs természet céljának eszköze. Ahogy az egyének, úgy az államok is a vad („brutális”) szabadság állapotából kell, hogy jogrend világába lépjenek.

Ha most úgy látszik, zárójelbe tettük is az előző tétel azon kétségeit, hogy vajon hogyan is jöhetne létre a polgári jogállam, marad az ennél is nehezebb probléma: hogyan valósulhat meg a globális jogállam?

„Akármilyen képtelenségnek látszik is ez az eszme – írja Kant –, mégiscsak ez a szükségszerű következménye annak a nyomornak, melybe az emberek egymást taszítják, s mely az államokat arra kényszeríti (akármilyen nehezen állnak is rá), amire a vadember éppily kelleetlenül kényszeredett, nevezetesen brutális szabadságának feladására és arra, hogy nyugalmit és biztonságot egy törvényes alkotmányban keresse.”

Tekintsünk most el egy pillanatra attól, hogy az analógia nem erősíti, hanem gyengíti e gondolat meggyőző erejét, hiszen az individuumok esetében az imént épp az derült ki, hogy nemcsak „kelleetlenül”, hanem egyáltalán nem kívánják

feladni brutális szabadságukat, s csak egy olyan *erő* kényszeríthetné őket erre, amelyet elvileg sem sikerült megszemélyesíteni. Tekintsünk el attól is, hogy úgy látszik, az ésszerű jogállam (korábban úgy láttuk: „nem is lehetséges”) eljöveteleig „vademberek” maradunk. De mi szól amellett, hogy maguk az államok a népszövetség megalkotására *kényszerülnének*? A nyomor, amelybe egymást taszítják? Ez meglehetősen hiányos argumentum. Vajon miért is következne *szükségszerűen* az egymásnak okozott nyomorból jólét, az önzésből meg egyezés, a háborúkból béke? Hogy mindez szükséges volna, abból még nem *következik*, hogy szükségszerűen ez is történik.

Kant természetesen tisztában van ezzel. A következő hosszú mondatban azután nagyon világosan megfogalmazza, hogy mindez pusztán *egyike* lehetséges feltevéseinknek. Három alternatívát említ:

„Hogy vajon [1] a hatóokok *epikurosz*i összetalálkozásától kell-e várnunk, hogy az államok, akár az anyag legkisebb porszeméi, esetleges összeütközéseik jóvoltából minden lehetséges alakzatot kipróbáljanak, s ezeket aztán az új ütközések megint szétrombolják, míg nem végül *véletlenül* egy olyan képződmény sikeredik, amely képes formája megtartására (ilyen szerencsés véletlen aligha történik valaha is); [2] vagy inkább azt kell-e föltennünk, hogy a természet valamilyen szabályszerűséget követ, nemünket az állatiság alacsony fokáról fokozatosan – mégpedig saját, bár az embertől kikényszerített művészete segítségével – az emberség legmagasabb szintjére vezetvén, s a látszólag vad berendezkedésben ama eredeti képességeket szabályszerűen kifejlesztvén; [3] vagy pedig úgy vélekedjünk-e, hogy

az emberek mindeme cselekvéseiből egészben tekintve semmi, vagy legalábbis semmi értelmes dolog nem sül ki, hogy az egész úgy marad, ahogy ősidők óta volt, s így nem lehet megjósolni, hogy a nemünk számára oly természetes viszálykodás végül nem teszi-e pokollá a legkiműveltebb állapotot is, s így barbár pusztítással nem semmisítik-e meg ismét ezt s a kultúrában tett teljes eddigi előrehaladást (végzet, amelyért nem lehet jótállni a vak véletlen uralma alatt, ez ugyanis valójában nem különbözik a törvény nélküli szabadságtól, hacsak titokban föl nem tételezünk a természetben egy bölcs vezérfonalat) – annak eldöntése tulajdonképpen ama kérdés megválaszolásától függ, hogy értelmes dolog-e föltennünk a természetben a részek *célszerűségét* és az egész *céltalanságát*.”

A második, a *szükségképpen értelemmel bíró* emberi történelem (melynek során feltesszük, hogy „a természet itt egy szabályszerű utat követ” – *die Natur verfolgt hier einen regelmässigen Gang*) tehát csak egyike a három lehetséges elképzelésnek. Éppígy felvethető a *véletlenek* uralta történések, ahogyan a bizonyosan *értelmetlen*, barbárságba fúló emberi sors gondolata is. A három elképzelés közül valójában semmilyen biztos külső támpont alapján nem lehet dönteni. Döntésünk egy másik, előzetes (a részek és az egész célszerűségének harmóniáját feltevő) döntésünk függvénye, amely előzetes választás pedig ismét csak egy megelőző döntésünk eredménye – ez viszont, láttuk az első és a második tételben, a „vigasztalansággal” szembeni ellenérzésünkéből fakadt. Az alternatíva túlságosan elszomorító volt, aláásta volna minden természeti célszerűségekre vonatkozó képzetünket. A nyitó tételek sze-

rint, ha elfogadnánk a gondolatot, hogy a „célszerűnek” tartott részletek „céltaian játékba” vesznek, nem volna fenn tartható a természet bölcsességébe vetett hitünk. Ha viszont ezen választható, bár ijesztő alternatívával szemben a céllal bíró természetbe illeszkedő célszerű részek felfogása mellett döntünk, akkor céllal bírónak *kell* tartanunk az emberi történelmet is. Vagy–vagy: az egyikkel a másik is áll vagy bukik.

Annak tehát, hogy a szükségszerűen értelmes történelem hipotézisét válasszuk, Kant szerint nincs semmilyen külső szükségszerűsége. Egyszerűen okunk van arra, hogy vonzóbbnak találjuk ezt a változatot. Csakhogy a bevezető – a *Kritikák* Kantjától persze váratlan módon – „egy természeti cél felfedezését” (*eine Naturabsicht ... entdecken*) és nem pusztán kívánását ígérte.

Itt a kör mintha be is zárulna. Ahhoz, hogy ne kelljen borzadva elfordulnunk tetteink káoszától, nem számíhattunk a tapasztalatra; a felvilágosodás örököseiként ragaszkodtunk *saját* történelmünkhöz, így azt sem várhattuk, hogy valami jóakarató isten fordítja rendd é a zűrzavart; ezért egyebek híján bízunk egy merész filozófiai hipotézis szigorú logikájának lehetőségében. E hipotézisnek az emberi természetből kellett volna levezetnie a szükségszerűen értelmes – vagyis Kant szerint a jogállam felé tartó – történelmet mint az ember önteremtését. Ám miután láttuk, hogy az ember önteremtéséről szóló természeti terv hipotézise maga is menthetetlenül rászorul egy, az emberi szándékok ellenében érvényesülő, nálunk bölcsőbb erőre, majd a jogállam létrejöttének ellentmondó komoly érvekkel szembesültünk, most azt tudjuk meg, hogy az értelmes történelem szükségszerűségének elgondolása semmi erősebb szükségszerűséggel nem bír, mint saját kiinduló rémületünk *szükségével*.

Azt követően, hogy tisztáztuk, a polgári jogállam létrejötte éppúgy, akár az egész világot átfogó jogállamé pusztán egyike a lehetséges elképzeléseknek, és sok szempontból problematikus (pl. mert beteljesültként úgy látszik, el sem gondolható) feltételezése egy másik előzetes feltevésünk függvénye, a következő mondatban Kant mégis úgy ír a jogállamok világrendjéről, a világpolgári állapotról, mint részben *már be is következett*, részben ténylegesen *várható* fejleményről. („[...]arra kényszerített [...], hogy a polgári alkotmány állapotába lépünk [...]”; „[...] a bajok [...] arra szorítják nemünket [...], hogy létrejöjjön az államok általános biztonságának világpolgári állapota [...]”) Látható, hogy itt a különböző típusú ellenérvek dacára *remélt* folyamatokról (és e folyamatok tapasztalhatóságáról) van szó. Kant meg is jegyzi, hogy eme „utolsó lépcsőfok” felvétele *nélkül* osztania kellene Rousseau pesszimizmusát. E pesszimizmus arra a Kant által is egyetértően leírt diagnózisra épül, miszerint történelmünk során civilizálódtunk, de nem moralizálódtunk. Pontosabban, morálunk még tisztán külsődleges, kulturális manír, nem a belső, „morálisan jó érzület” megnyilvánulása.

„Mindaz a jó azonban, ami nem kapcsolódik morálisan jó érzülethez, nem egyéb csillogó nyomorúságnál.”

Márpedig – s most Kant mintha elfelejtené, hogy éppen ellent akart mondani Rousseau pesszimizmusának, nem pedig megerősíteni azt –,

„míg az államok minden erejüket hiú és erőszakos terjeszkedési törekvésekre fordítják, s így állandóan akadályozzák azt a fáradságos munkát, amelyben polgá-

raik belső érülete kialakul, s megtagadnak tölük minden támogatást ez ügyben – mindaddig mit sem remélhetünk e téren, hiszen a moralizálódáshoz az szükséges, hogy minden közösség hosszú, belső munkálkodásban képezze polgárait. [...] S az emberi nem mindaddig ebben az állapotban marad, míg az említett módon túl nem jut az állami viszonyok zűrzavarán.”

A remélt világpolgári alkotmány helyén tehát az állami viszonyok zűrzavara áll, s az emberi nem – írja lehangoltan Kant – mindaddig ebben az állapotban marad, míg minden másképpen nem lesz.⁷⁷

Nyolcadik tétel

„Az emberi nem történetét nagyrészt⁷⁸ a természet arra irányuló rejtett tervének megvalósulásaként tekinthetjük, hogy létrehozzon egy belsőleg és – mint ami ehhez szükséges – külsőleg is tökéletes államformát, mint az egyetlen

77 Az, hogy a világalami, népszövetségi intézményekre irányuló kanti reményekből mára – ha részlegesen és kétséges hatásokkal is – jó néhány megvalósult, Kant gyakorlati élelátását és eszméinek hatását mutatja. Minthogy *a tanulmányban* Kant csak óhajt szegezhetett szembe a tapasztalt realitással, ez a legkevésbé sem csillapíthatta e realitás keltette szomorúságát, így a szöveg gondolatmenetében sem hozhatott fordulatot.

78 Nem teljesen egyértelmű az *„im Grossen”* jelentése: utalhat (1) a „nagybani perspektívára”, amelyből feltárul a közélről nézve rejtett terv, (2) jelentheti azt is, hogy „egészében”, vagy éppen (3) – ahogy a magyar fordításbeli „nagyrészt” megengedi – azt is, hogy „jórészt” (vagyis mégsem egészen).

olyan állapotot, amelyben teljesen kifejlesztheti az emberiség összes természeti képességét.”

Kant ezt a megelőző tétel *következményének* mondja, de azon túl, hogy inkább a korábbi gondolatok egyszerű megismétléséről van szó, csak egyetlen tekintetben látszik levonni az előző tétel tanulságát: a feltételes módban. Ez az első tézis, amely már megfogalmazásában is eleve hipotetikus.

„Látjuk: a filozófia tartalmazhat bizonyos *chiliasmust*, de csupán olyat, amelynek megvalósításához – ha csak távról is – maga a megvalósulás eszméje is hozzásegíthet, amely tehát minden, csak nem pusztá rajongó álmodozás. A kérdés csak az, hogy a tapasztalatnak sikerül-e a természeti szándék eme megvalósulási folyamatából valamit felfedeznie.”

A szerző itt nemcsak azt ismeri el, hogy eljárása khiliasztikus, hanem azt is, hogy a „pusztá rajongó álmodozástól” mindezt csak az különböztetheti meg, ha az üdvtörténeti beteljesüléshez e beteljesülés eszméje maga is hozzásegít. Utóbbi megítéléséhez pedig egyrészt arra volna szükség, hogy *a tapasztalat* visszaigazoljon valamit az üdvterv megvalósulásából. „Azt mondom: *valami keveset*” – írja Kant a szöveg legmélyebb pontján, az olvasó pedig csóválhatja fejét, hiszen az egész írás éppen azzal kezdődött, az egész khiliasztikus hipotézisre éppen azért volt egyáltalán szükség, mert a tapasztalat bizony – részletekben és egészben – lehangoló képet nyújtott. S a tapasztalat *ellenében*, attól való menekülésként felállított filozófiai hipotézis most tapasztal-

talati igazolás után sóhajt. Ha tehát immár mégis minden csak a tapasztalaton múlik, akkor e khiliasztikus elgondolás úgy látszik, nem sokban fog különbözni a rajongó álmodozástól.

Ám e mondatok más szempontból is szembekerülnek az eddigiekkel. Amikor ugyanis a fenti sorok szerint a tapasztalatnak azt kellene igazolnia, hogy a megvalósulás eszméje maga hozzásegít a beteljesüléshez, akkor valami olyasmit kellene alátámasztania, ami ellentmond a negyedik tételben a társiatlan társiasságról írtaknak. Ott azt tudtuk meg, hogy az értelmes történelem hajtóereje éppen a társiatlan társiasság, vagyis a saját érdeket mindenek fölébe helyező, rosszakarón versengő hiúság stb. S a polgári jogállamról író ötödik és hatodik tétel is abból indult ki, hogy az embereket *nem a közös cél*, hanem egymás legyűrése ösztönzi: „mindegyikük el akarja szívni a másiktól a levegőt”. Ha most a közös célokra való tudatos fáradozás buzgalmának tapasztalati bizonyítékait áhítjuk, akkor valami olyasmit, aminek ellentmond az ember korábban adott antropológiai leírása. Kant nyilván arra céloz, hogy talán maga az itt feltett filozófiai hipotézis válhatna önbeteljesítő próféciává, ez azonban az emberi karakter valamiképpen átformálódását igényelné. Amihez azonban magát a már kifejtett hipotézist kellene kezdettől visszacsinálni. A gondolat, hogy „az elmélet maga is behatol a gyakorlatba” és megvalósítja önmagát – eleve *egy másféle antropológiát igényelne*. Amikor Hegel és Marx visszatér majd ehhez a gondolathoz, akkor meg kell alkotniuk az öntudatra ébredés (az emberben öntudatra ébredő szellem, illetve a proletariátusban öntudatra ébredő emberi nem) *historizáló* koncepcióját. Bármennyire történelméhez rendelte is a második té-

telben Kant az ember antropológiáját, bármennyire önteremtőnek mondta is nemünket, azzal, hogy a *Világpolgár* a történelmet mozgató antagonizmusokat – szemben Hegel és Marx későbbi ötleteivel – az emberi természetben belülről helyezte, és konstansnak tekintette, eleve lemondott a belátott közös célon, közös eszmén, történelmi tervén tudatosan együttműködő emberi nem opciójáról. Ha eddig arról írt, hogy felsőbb erő híján az emberek önérdékből még a belátott és megértett hasznosságú konkrét törvényeket is megszegik, akkor végképp nem világos, szerinte hogyan változtatna ezen a magatartásukon egy általános végcél szép eszméje. Ezáltal Kant – ha indirekt megfogalmazásban is – maga kénytelen kemény ítéletet mondani kísérelte fölött: „chiliasmus”, „rajongó álmodozás”. Olyasmi, ami egyébként mindig is távol állott tőle. Aminek azonban súlyos ára van, annak másfelől megvan a szép jutalma is: hármuk közül éppen Kant önreflexiója a legkönnyörtelemből, a saját reményei illúziórikusságával legmesszebbmenően számot vető.

A nyolcadik tétel ezután következő mondataira tehát formálisan egy olyan feladat várna, amit legalábbis a bevezető és egyes korábbi tételek alapján nehezen teljesíthetnek: azt kellene bemutatniuk, hogy a történelem mely jelenségei támasztják máris alá a világpolgári állapot eljövételének közeledését. Miután Kant szabadkozik, hogy a részből nehéz az egészre következtetni – erre csillagászati hasonlatot hoz –, említ néhány jelenbeli példát. Ezek azonban nem a világpolgári állapot akármilyen részleges jelenvalóságáról vagy közeledésének „halvány nyomairól”, hanem pusztán annak *kívánatosságáról* s tényleges *hiányáról* számolnak be. A felvilágosodásnak – írja – „a trónokig *kell* hatolnia,

s befolyásonia *kell* a kormányzás alapelveit is”.⁷⁹ Kell. Ezzel a kelléssel szemben azonban

„uralkodóinknak jelenleg nincs felesleges pénzük nyilvános tanintézetekre és egyáltalán semmi olyasmire, ami a világ javára szolgál, mert mindent előre a következő háborúra számolnak el.”

Ha a világpolgári állapot lehetősége *ezen* a tapasztalatainkon múlik, bizony, rosszul áll a dolog. Igaz, a világpolgári jogrend esélyeit *tovább* sem ronthatják azon tapasztalatok, melyektől *elève* sem vártunk semmi jót. De ezek szerint nem is sokban javítják. Kant még megemlíti a háborúk kalkulálhatatlan következményeit és az adósságválságot – egyik sem segít bebizonyítani, hogy az értelmes történelem „természeti terve” nem „rajongó álmodozás”.

Tulajdonképpen furcsállhatnánk, hogy a „felvilágosodás korának” kellős közepén, amikor a közéletet s egyes uralkodókat is valóban minden addiginál erősebben megragadtak a „trónokig hatoló” felvilágosult eszmék, öt évvel a francia forradalom előtt, Kant valójában ennyire lehanggolt a tapasztalható jeleket illetően. Megerősítő példák helyett, az elszomorító tapasztalatokkal szembeállított *reményről* ír. A szóhasználat emelkedetté válik:

„Habár ez az állam ma még csak nyers tervezetként van meg, mégis lassan felbuzdul az érzés valamennyi tag-

79 Kiem. M. T.

jában, melyek mindegyikének érdeke az egész fenntartása, s ez remélnünk engedi, hogy az átalakulás forradalmi után egyszer végre létrejön az, ami a természet legfőbb célja, nevezetesen az általános *világpolgári állapot*, mint azon anyaöl, amelyben az emberiség minden eredeti képessége kifejlődhet.”

A „nyers tervezet” éppenséggel Kant (vagy pl. – persze más módon – Rousseau) elgondolása az együttélés szempontjából ésszerű törvények szabályozta, tagjainak szabadságát optimalizáló társadalomról, s az ilyen, a „trónoknak” vagy a „szerződő” polgároknak szóló gyakorlatias javaslatok önmagukban persze aligha nevezhetők rajongó álmodozásnak, akkor sem, ha a trón vagy a nép nem siet követni őket. A probléma az, hogy Kant itt többről beszél, mint a lehangoló tapasztalatokkal szembeszegezett bölcs gondolatainak meghallgatásáról, politikusi megfontolásáról: egy természeti terv kibontakozásáról, s minden ember belső „felbuzdulásáról”.

Kilencedik tétel

„Az általános világtörténetnek az emberi nem tökéletes polgári egyesülését célzó természeti terv szerint való földolgozására irányuló filozófiai kísérletet lehetségesnek, sőt, e természeti cél vonatkozásában kívánatosnak kell tekinteni.”

Ha az előző tétel utolsó mondata egyértelműen pusztán reményként értelmezte a nyolcadik tézis immár eleve fel-tételes módba tett gondolatát, az értelmes történelemre irányuló természeti terv eszméjét, akkor a kilencedik tétel tézise még tovább hátrál. Itt nem azt mondja Kant, hogy az értelmes történelem koncepciója ellentmondások nélkül végiggondolható volna, vagy hogy a tapasztalatok máris egy ilyen természeti terv remélt megvalósulásáról szólnának, azt sem, hogy vázolt filozófiai hipotézise *alkamas* „vezérfonalul” szolgált volna valamely „természeti cél felfedezésére” – egyáltalán semmit sem állít ez a tézis arról, hogy *sikerült-e* a kísérlet. Mindössze annyit szeretne fenntartani, hogy e kísérletet „lehetségesnek, sőt [...] kívánatosnak kell tekintenünk”. Hogy a lesújtó tapasztalatokkal szembeszegezendő, *kívánatos* volt ez a kísérlet, azt a bevezető óta tudtuk, ez nem a végiggitt gondolatkísérlet eredménye, hanem kiindulópontja. Ennél többet is megértettünk az első két tétel után: a szerző szerint egész világtrendünkbe vetett hitünk, minden alapvető ítéletünk lehetősége ennek a kísérletnek a *sikerén* múlik. Az, hogy e filozófiai *kísérlet lehetséges* volt, a kísérlet után kétségtelenül megállapítható, mégha ezzel nem is mondtunk semmit a kísérlet *eredményéről*.

Nyilvánvaló, hogy eredetileg többet reméltünk – a tét miatt többet *kellett* remélnünk – e filozófiai kísérlet-től, mint pusztán a kísérletezés lehetőségét és kívánatosságát. Ha most az utolsó tétel tézise már csak a pusztán gondolatkísérlet aktusát védelmezi, mintha üres kézzel térnénk vissza a kiindulóponttra. De valóban hiábavaló volt-e az út? Ugyanoda tértünk-e vissza? Azt láttuk, hogy a tézisek és kifejtéseik minden tételben furcsa viszonyban voltak egymással, a kifejtő részek gyengítették, relativizálták a min-

denkori tézist, a tézisek viszont a kétségek iránt érzéketlennek mutatkozva vitték tovább az értelmes történelem gondolatát. Egészen a nyolcadik tézisig, mely már nem a történések feltett természetéről, hanem a *mi* saját szemléletünk egy lehetőségéről szólt. A kifejtés itt is tovább gyöngítette a tézist, valamelyest mégis puhult tézis és kifejtés addig rigid viszonya. A kilencedik tétel pedig már egyenesen olyan óvatos, olyannyira visszahúzódott az utolsó, még biztosan tartható kijelentésig – tézis és kifejtés állandó birkózása olyannyira a kifejtő részek illúziótlan megjegyzéseinek felülkerekedésével végződött –, hogy úgy látszik, innen – ebben az utolsó kifejtő részben – már lehetővé vált a tézis további gyöngítése helyett újrafogalmazni az írás funkcióját.

Egyébként úgy látszik, itt először enyhül meg a kifejtő rész annyira, hogy végre egy valóban pozitív (igaz, nem túl friss) példát is felhoz a felvilágosodás történelmi erősödésére: a görögökét. Nyomban megjegyzi azonban, hogy a görögök történetét is csak a folyamatos kultúrájú művelt közönség emlékezete őrizhette meg, amit talán úgy érthetünk, hogy az, *ami* a görögökkel történt, csak a *saját kulturális emlékezetünk* által közvetített, „ezen túl minden *terra incognita*”. Világos beszéd ez arról, hogy a történelem vizsgálata nem valami tudatunktól független esemény sor elemzése, melynek csupán a „természet törvényeit” kutatjuk, hanem *saját* kulturális emlékezetünk területére tett utazás. S ez az emlékezet eleve e kultúra által megformált interpretáció, hiszen csak az létezik *számunkra*, amit értelmes történetté tudunk mesélni, míg az értelmezés nélküli, sporadikus, „izolált híradásokkal” nem tudnánk mit kezdeni.

„Thuküdidész első lapja [...] minden valódi történelem egyetlen kezdete.”

Vagyis a történelem eleve: *megírt* történelem.

S most, az utolsó tételben világossá lesz az, amire a bevezetőben csak homályos utalás mutatott, hogy nem a történeti események pusztá halmazára, hanem éppen a saját történelmi reflexiónkra, a saját világképünkkel való együttélés *feltételeinek* megfogalmazására irányulónak bizonyul végül az egész filozófiai kísérlet.

Ha csak a megírt, vagyis kulturálisan értelmezett történetté írt történelem történelem, akkor talán éppen ez a filozófiai kísérlet kérdése: *történetté* írható-e az, ami történetik? (Vagy értelmezhetetlen marad számunkra, akiket pedig Kant itt vázolt emberfelfogása szerint éppen történetünk emelhetne emberré.)

Nem maga „a tulajdonképpeni, pusztán empirikus történelem” érdekel bennünket – írja Kant a történelem filozófusának kérdését megkülönböztetve a krónikásétól. Ez a német idealizmus történelemfilozófiájának alapító mondata. A „filozofikus elme” *a priori* vezérfonalat keres.

„Látszólag meghökkentő és értelmetlen ötlet a *történelemnek egy* olyan eszme alapján történő kifejtése, amely azt szabja meg, hogy miképpen kellene folynia a világnak, ha bizonyos értelmes célok vezetnék – úgy tetszik, ilyen meggondolások csupán *regényes* történetet eredményezhetnek. Ám ha feltehetjük, hogy a természet nem cselekszik terv és végcél nélkül, még az emberi szabadság játékában sem, akkor ez az eszme mégiscsak használható; s még ha nagyon rövid-

látók vagyunk is ahhoz, hogy intézkedéseinek rejtett mechanizmusát áttekintsük, ez az eszme akkor is vezérfonalul szolgálhat arra, hogy az emberi cselekvések különben tervszerűtlen halmazát, legalábbis nagy vonalakban, rendszerként ábrázoljuk.”

Amilyen éles az elhatárolódás az empirikus történetírással szemben, olyannyira bizonytalan, hogy hol a határvonal a történelemfilozófia és a történelmi regény között. Nem a fikcióhoz való viszony, hanem a „természeti” cél feltevése különböztetheti meg író társától a filozófust – ez az itt megint egyértelműen hipotézisként említett gondolat, mely ha nem látjuk is át a természet tényleges, rejtett mechanizmusát, azért hasznos vezérfonál „a különben tervszerűtlen” emberi tettek „rendszerként ábrázolásához”. Nem a természet vagy a tettek *tényleges* természetét írja tehát le történelmi hipotézisünk, hanem arra való eszköz, hogy *rendként ábrázoljuk* azt, ami *különben* nem mutatkozik magától annak.

Erre pedig jó okaink vannak. Csak így nyílik

„vigasztaló kilátásunk [...] a távoli jövőre [...] (s ezt csupán egy természeti tervet feltételezván van okunk remélni), amelyben az emberiséget akként képzeljük, amint felküzdötte magát arra a fokra, hogy a természettől beléhelyezett csírák tökéletesen kifejlődnek s betöltik földi hivatásukat. A természet – vagy jobban mondva: *a gondviselés* – illetén *igazolása* nem éppen mellékes indítéka annak, hogy a világ szemléletében egy különös nézőpontot válasszunk. Mert mi értelme volna magasztalni és az épületes szemlélő-

dés tárgyául ajánlani a teremtésnek az értelem nélküli természeti világban megnyilvánuló bölcsességét és nagyszerűségét, ha a legfőbb bölcsesség színpadának azt a részét, amely mindennek célját kell hogy tartalmazza – az emberiség történelmét –, folytonos ellentmondásban találják e bölcsességgel, s megpillantása arra kényszerítene bennünket, hogy kedvetlenül elfordítsuk róla tekintetünket, s ha kétségbe vonva, miszerint valaha is egy beteljesült értelmes célt lelhetnénk benne, azt csupán egy másik világban remélhetnők?”

Ha *minden* ezen múlik, ha az értelmes történelmi elbeszélésnek kellene jótállnia az embert kitüntető szabadsággért és észért éppúgy, mint a természet rendjébe vetett hitünkért, ha az ilyen elbeszélés „a gondviselés igazolása”, akkor ezt a történetet minden tapasztalattól és *külső* szükségyszerűségtől függetlenül, sőt, nyilvánvalóan mindezek dacára is *el kell mondani*. Itt egyszerűen nem nyílnak alternatívák. *Meglehet, éppen azért volt szükséges bemutatni azt, hogy reményeink ellenére, mennyire ellentmond szinte minden tapasztalat és levezethető külső természeti szükségyszerűség ennek a hipotézisnek, hogy világossá váljon, nem ezek íratják velünk a történetet.* E „filozófiai kísérlet” eszméjének elemeivel szemben az egyes tételek kifejtő részeiben annyi kétely és alapos ellenvetés merült föl, e gondolat olyan belső ellentmondásairól és annyi vele szemben álló, a remények ellenére lehangozó tapasztalatról esett szó, miközben a tézisek rendületlenül kitarítottak e gondolat-kísérlet szükségessége mellett, hogy a szerzői üzenet aligha érthető másként, mint e két egymás ellenében érvényre juttatott szint – tézisek és ellenve-

tések szintje – *együttes igazságának* bemutatásaként. Annak, hogy talán nem lehet, de kell. Hogy kell, bár talán nem lehet. Hogy a kellés mellett nem tapasztalati vagy logikai érvek szólnak, hanem önmagunk állítása.

Bár szembe kell néznünk azzal, hogy önmagunknak mint szabad és eszes lénynek az állítása annál is sokkal kevesebb tapasztalatra és értelmünknek meghitt évrre támaszkodhat, mint amennyit kétségeink közepette is reméltünk, de – minthogy ezt az önképünket fel nem adhatjuk, mert abból nincs hova hátrálnunk – csak „jogfenntartással” adhatunk teret az emberi identitásunkat veszélyeztető tapasztalatoknak és belátásoknak. Lehet, hogy most éppen csak a kiúttal egyelőre nem biztató érvek és ellenérvek lehető legkíméletlenebb és legpontosabb kidolgozásával és szembesítésével – *e belső dialógussal* – adhatjuk szabad és eszes mivoltunk bizonyítékát, és érdemességünket a mostaninál megnyugtatóbb argumentációk megtalálására és biztatóbb tapasztalatok megélésére. Így alkudozunk értünk magunkkal.

Ha egyfelől úgy látszik, hogy most kénytelenek vagyunk lemondani a számunkra legfontosabb gondolataink ellentmondásmentességéről, azért, hogy – igaz, nem túl jó intellektuális lelkiismeretettel – megőrizzük azt, amit értelmünkkel és tapasztalatainkkal nem sikerült egészen birtokba venni, másfelől fenntartjuk ambícióinkat és jogunkat arra, hogy értelem és tapasztalat áldását is elnyerjük meggyőződésünkhöz, hiszen épp csak ez a jogfenntartás alapozhatja meg a reményt.

Persze, ha programul tűzzük ki az értelem határainak kikapogását, férfiasan túrnunk kell, amikor ez sikerül, amikor az apóriabeli istenhez válunk hasonlóvá, aki végtelen hatalmával általa is megemelhetetlen követ terem.

Szabadságunk és eszünk révén a szabadság és az ész feloldhatatlan dilemmáit vagyunk képesek megfogalmazni.⁸⁰ Olyan belátásokra jutva, amilyenekre nem vágytunk.

A két párhuzamos szálon futtatott gondolatmenetben olyan feszültség bontakozott ki, amelynek nem látszik a feloldhatósága. Mindezen nem segít, ha arra hivatkozunk, hogy a gondolatmenet funkciója szempontjából nem is szükséges a történelem értelmes céljának tényleges elérhetősége, elég, hogy az értelem úgy jár el, *mintha (als ob)* céllal bíró folyamattal állna szemben, s maga ez a céltételezés teszi azután lehetővé tárgyunk – ezúttal a történelem – értelmes törvények mentén való elbeszélését. Legalább elbeszélését. Nem segít – ha már a *minthával* is baj van, ha egyszer az értelem ezen előföltévése, bár a természethez vagy a történelmi *faktumokhoz képest a priori*, ám maga olyan, *öt megelőző gondolati előföltévésekre épülne*, amelyek minduntalan levetik magukról.

80 Hogyan lehet a metafizikának olyan megalapozását adni, amely éppen annak alapvető képtelenségéből indul ki, azzal *dacolva* fogalmazódik meg? – Gerhard Krüger látta ebben egyáltalában a kanti kísérlet lényegét. („eine Grundlegung der Metaphysik trotz ihrer grundsätzlichen »Verlegenheit«” Vö. Gerhard Krüger: i. m. 5–6. o.) Ez a metafizikának – a filozófiának – nem tudásként, hanem „*Zucht*”-ként (művelésként, nevelésként, programként) való felfogása, pontosabban a tudással való szembeszegezése. Meglehet, igaza van Krügernek abban, hogy „a kanti kritika szándéka *a metafizika morális megalapozása*, mégpedig éppen a metafizika tudott »képtelensége« *ellenében*” (i. m. 6. o.) – a *Világpolgár*ról mindenesetre elmondhatjuk, hogy ez az írás egy tartalma szerint velejég amorálisnak bizonyul (s ezt a belső amorálisát el nem vesztő) ésszerű történelem morális megalapozásának programját veti fel, mégpedig annak tudott képtelensége ellenében.

E nyomasztó belátásokat valahogyan mégis domesztikálni kellene (vagy legalábbis zárójel ketrecébe kellene tenni), hogy elviseljük őket, hiszen kultúránk, identitásunk alapelemeinek feloldhatatlan – és potenciálisan romboló – belső feszültségével együtt kell élnünk.

A szöveg dialógusába zárt feszültség explozív ereje szétvetne minden olyan további nyugalmas filozófiai érvelést is, amelyet ráépítenénk. – Vajon nem ebben rejlik-e az ok, ami miatt Kant e gondolatmenetet *Kritikáitól elkülönítve* tárgyalta? Nem jelentéktelensége, hanem éppen túlságos jelentősége miatt. Mert ha nem simul is bele a történelem-filozófiai kísérlet a teleológia és az etika kanti rendszerébe (s persze éppígy semmiféle „tudományba”), ha nem is „ke-rekedik le” abban, s még kevésbé tűnik a rendszer „alapzatának”, mégis éppen a feltárt csapdahelyzet tematizálásával lehet kulcsszövege ennek a rendszernek. (Ahogyan a Kékszakállú várának legfontosabb szobája az, amelyiknek örökre *zárva* kellene maradnia.)

Gerhard Krüger szerint a kanti gondolkodás belső feszültsége – kritika és metafizika problematikus viszonya – ha fel nem is oldódik, de az életmű egésze során a metafizika válik a meghatározóvá. Ebben az értelemben a *Kritikák* utolsó darabja, *Az ítélőerő kritikája* magának „a kritikának a kritikája”.⁸¹ Gondolatmenetét követve azt mondhatnánk, hogy ekképpen a belső feszültség éppen nem a rendszer „hibája”, hanem lényege. Probléma – csakhogy az egész élet-

81 Krüger: „Der Maßstab der kantischen Kritik”, id. kiad. 268. o.

mű leginkább reflektált központi kérdése. Mely problematikusság minden feloldása csak a kanti alap gondolat elvesztése árán képzelhető el.

De vajon valóban ilyen nemesen termékeny problémává emelkedik-e – legalább végsősoron – kritika és metafizika ütközése? A *Világpolgár*-esszében mindenesetre erre semmi nem utal. Leplezetlen a nyugtalanság, amelyet az ésszerű történelem racionális megalapozhatóságára tett kísérlet kudarca a szerzőből kivált. Kant a későbbiekben sem kiegészíteni,⁸² sem – mint Weyand panasolja – külön nagy művé, „saját történelemfilozófiai rendszerré”⁸³ írni nem kívánta e gondolatait. Hiszen a *Világpolgár*ban éppen ennek képzelenségéről is szól.

Úgy tűnik, e szövegben Kant kíméletlenül végiggondolta azt, amit megkerülnie nem lehetett, hogy egyúttal egy bonyolult szerkezetű kis írás szarkofágjába zárja.

82 Kant egy évtizeddel az első megjelenés után elhárította a *Világpolgár* új kiadását tervező kiadónak a korábbi szövegváltozat kiegészítésére, átírására vonatkozó kérdését. Weyand Kant öregségét, a cenzúrától való ódzkodását véli a „kiegészítések” visszautasítása okának. Vö. Weyand. i. m. 34. o. Csak annyit tudunk, hogy Kant kitarzott a szöveg mellett.

83 I. m. 38. o.

KANT ÉS MENDELSSOHN CIKKEI A FELVILÁGOSODÁSRÓL

A *Berlinische Monatsschrift* kérdésére – mi a felvilágosodás? – Mendelssohn és Kant is elküldte saját írását.¹ A klasszikussá vált Kant-esszé szerzője értesülve Mendelssohn válaszáról egy lábjegyzetben azt írja, ha korábban ismerte volna e szöveget, a magáét visszatartotta volna, s a két írás gondolatainak összecsengését említi. A két szöveg Kant szerint „annak példája, hogy a véletlen mennyiben eredményezheti a gondolatok összhangját”.² Röviddel Kant cikkének megjelenése után Mendelssohn a *Mittwochsgesellschaft* tagjai számára írt megjegyzéseiben megvédi a kanti gondolatokat egy bírálattal szemben.³ Figyelemmel a tárgy fontosságára, s hogy minden kölcsönös nagyrabecsülés mellett is sok tekintetben igen eltérő nézeteket valló szerzőkről van

1 Moses Mendelssohn: „Ueber die Frage: Was heisst aufklären?“, in: uő: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, 2. k., hg. von Dr. Moritz Barsch, Lipcse, 1880. 246–250. o. Eredeti megj.: *Berlinische Monatsschrift*, 1784. szeptember. Immanuel Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: uő: *Werke*, 9/1. k., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983. 53–64. o., magyarul: uő: „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?“, in: uő: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974. 80–89. o., ford. Vidrányi Katalin. Eredeti megj.: *Berlinische Monatsschrift*, 1784. december. A kérdést Johann Friedrich Zöllner tette fel a folyóiratban.

2 Kant: „Válasz...”, id. kiad., 89. o.

3 Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubelumsausgabe*, 8. k. Friedrich Fromman Verlag (Günther Holzbog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983. 227–229. o.

szó, adódik a kérdés: miben láthatta a két gondolkodó szövegeiknek ezt a mély belső összetartozását?

Első pillantásra kézenfekvőnek tűnik a válasz. Kant szövege ismeretesen megkülönbözteti az ész nyilvános és magánhasználatát. Úgy véli, e kettő álláspontja ütközhet, gyakran ütközik is egymással. S Mendelssohn is különbséget tesz az ember mint polgár, s az ember mint ember meghatározottsága [*Bestimmung*] között, majd arról ír, hogy a kettő ütközhet egymással, olyannyira, hogy „az ember felvilágosodása összeütközésbe kerülhet a polgár felvilágosodásával”. Adódna a következtetés, hogy itt hasonló funkciójú fogalompárok felállításáról van szó, s ebben állna a két közel egyidejű írás meglepő rokonsága.

Második pillantásra ez a „véletlenszerű összhang” még egyszerűbb magyarázatot nyer. Kant ugyanis valójában nem ekkor értesült először Mendelssohn gondolatairól, hanem az 1784-ben megjelent *Jerusalem* lapjain.⁴ Kant fejtegetése az ész nyilvános és magánhasználatáról közvetlenül Mendelssohn könyvének a *Jubileumsausgabe* 139. oldalán olvasható gondolataira épül. Ott Mendelssohn annak tanárnak a dilemmáját elemzi, akinek meggyőződése összeütközésbe kerül a tőle elvárt nézetek terjesztésével, különös tekintettel a vallási kérdések tanítására. Mit tehet e tanár, hogy kiszabaduljon lelkiismeretének csapdájából? – kérdezi Mendelssohn. A polgári, hivatásbeli szerep és az általános

4 Moses Mendelssohn: „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum”, in: uő: *Gesammelte Schriften. Jubileumsausgabe*, 8. k. id. kiad., 99–204. o. Eredeti megj.: 1784.

meggyőződés kollíziójának gondolatát a *Berlinische Monatschrift* kérdésre írt Mendelssohn-válasz újra felidézi. A két szerző gondolatainak e téren felfedezhető rokonsága talán mégsem a véletlen műve.⁵

Kant és Mendelssohn szóhasználatának összevetésénél persze fontos a pontosság. Az ész *magán*használatának Kant éppen nem valami *magán*érdekű, hanem *meghatározott közösségi célú* beszédhelyzetet nevez, vagyis az ész konkrét társadalmi státushoz kötődő alkalmazását (azt, amit az ember valamely „polgári tiszttségben vagy hivatalban tehet az eszével”) – olyasmit, amit Mendelssohn a *polgári* meghatározottság alatt ért. Az ész *nyilvános* használata pedig Kantnál a világpolgári, tudósi minőségben való, legáltalánosabb célú okoskodást jelenti – ezt érdemes „*az ember mint ember*” mendelssohni fogalmával összevetni. Mendelssohn, aki nem sokkal később házi körben reagál a tkp. az ő könyvéből kiinduló Kant-publikációra, elegánsan megvédi egy kritikusatól Kantot, mondván: a szöveg fogalmazásmódja talán paradox, de maga a gondolat nem az.⁶ Kant – írja – egyszerűen a *hivatásbeli* és a *hivatáson kívüli* megnyilatkozásokat különbözteti meg. Hivatásbeli megszólalásaink a társadalmi megbízatásunkból adódó szerepben hangzanak el, ahol respektálnunk kell mások – a megbízó többség – álláspontját. Hivatáson kívüli megszólalásaiban azonban egy

5 Vö. Eberhard Günter Schulz: „Kant und die Berliner Aufklärung”, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz*, Teil II. 1., Berlin, 1974. 60–80. o.

6 Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubilumsausgabe*, id. kiad. 227. o.

felvilágosult társadalom minden polgárának teljes szabadságot kell élveznie.⁷ Mendelssohn tehát három alkalommal – a *Jerusalem*ben, a folyóiratcikkekben, és a Kant-szöveg olvasása utáni feljegyzésben – ír a tárgyról.

Az alaposabb olvasás azonban jelzi, hogy a fogalompárok funkcionális hasonlóságán túl, jelentősek a szerzők által levont konklúziók *eltérései* is. Kant ugyanis – Mendelssohnnal szemben, aki ezt eleve rossznak, *Übelnek* nevezi⁸ – nem-hogy kivetnivalót nem talál abban, ha az ész nyilvános és magánhasználata ütközik egymással, hanem bizonyos esetekben egyenesen közérdeknek tartja az ész nyilvános használatának korlátlan szabadsága mellett magánhasználatának korlátozását. „Némely közérdekű ügyben szükség van egy bizonyos mechanizmusra, miáltal a közösség egyes tagjainak pusztán passzívan kell viselkedniük, hogy a mesterséges egyetértés segítségével a kormányzat közös célokra irányítsa vagy legalábbis visszatartsa őket e célok megzavarásától. Ilyenkor nyilvánvalóan megengedhetetlen az okoskodás, itt engedelmességni kell.” A kotnyelesen bíráló állampolgár megbüntetése helyénvaló, tudós világpolgárként azonban teljes szabadság jár neki.⁹ Kant kettős érvelése az államreazon gyakorlatias cenzúrája és egyidejűleg a tudományos véleménynyilvánítás szabadsága mellett nagyon más, mint Mendelssohn cikkbeli véleménye *a polgár és az ember mint ember* felvilágosodásának ütközéseiről. Mendelssohn szerint boldogtalan az az állam, amelynek el kell ismernie, hogy az ember

7 I. m. 228. o.

8 I. m. 139. o.

9 Kant: i. m., id. kiad. 82–83.o.

mint ember nincs harmóniában a polgárral. Ahol „az emberiség számára nélkülözhetetlen felvilágosodás nem terjedhet el a birodalom minden rendje körében, anélkül, hogy ne fenyegetné pusztulással az alkotmányos rendet”, ott a filozófiának el kell némulnia. Az államnak kétségkívül megvan az ereje ahhoz, hogy kijelölje a szabad észhasználat korlátait. „A szükségyszerűség írhatja itt elő a törvényeket, vagy inkább kovácsolhatja a bilincseket, hogy béklyójukban meghajlásra kényszerítsék, és állandó elnyomatás alatt tartásuk az emberiséget!” Mendelssohn is úgy véli, hogy adódhatnak helyzetek, amikor az észhasználat önkorlátozásra kényszerül. Ezeket azonban kényszerű és szomorú kompromisszumoknak tekintti. Nagy ára van szerinte annak, hogy „ha bizonyos hasznos és embernek dicséretre való igazságokat nem szabad terjeszteni, mert lerombolják a vallás és erkölcsiség már meglévő alapelveit, akkor az erényt szerető felvilágosító elővigyázatosan és gondosan fog eljárni, és inkább megtűri az előítéletet, nehogy egyúttal elűzze vele szorosan összefonódó igazságot is. E maxima [...] mindig is a képmutatás védelmére szolgált: a barbárság és babona sok-sok évszázadát köszönhetjük neki.” Kant mellett érvel, hogy ha eltér a hivatalos és a saját álláspont, a lelkesznek más – ti. a tőle hivatalosan elvártat – kell prédikálnia híveinek, és más írhat tudósként. Mendelssohn legyint: „a bűn, valahányszor üstökön akarták ragadni, mindig a szentélybe menekült.” Minthogy „bizonyos igazságok, noha hasznosak az ember mint ember számára, gyakran ártalmára lehetnek neki, mint polgárnak”,¹⁰

10 Mendelssohn: „Ueber die Frage: Was heisst aufklären?”, id. kiad., itt Kisbali László magyar fordításában.

rákényszerülhetünk a mérlelésre. Mindenesetre nehéz, de nem lehetetlen feladatnak találja az éppen még vállalható kompromisszum megtalálását.

Mendelssohn utólag kifejezetten megvédi Kantot a vádtól, hogy *pusztán* a sajtó és az írói szabadság korlátozását pártfogolná: „amennyire én látom [...], minden néptanítót szívesen felruházna azzal a szabadsággal, hogy harcoljon az előítéletek ellen és terjessze az igazat – már amennyiben nem hivatalát vagy foglalkozását űzi”.¹¹ Mégis világosan másfelé húznak következtetések. Bár mindkét folyóiratcikk a gondolkodás kettősségét tárgyalja, ez azonban Kantnál kötelesség, Mendelssohnnál belátó óvatosság. Természetesen Mendelssohn is a korlátlan gondolatszabadság és a politikai közvélekedés egyidejű figyelembevétele mellett szól, de a két szöveg hangsúlyai nagyon máshová kerülnek.

Míg Kant az álláspontok kollíziója esetén csak a hallgatás vagy a pályaelhagyás alternatíváit ismeri el, a *Jerusalem*-ben még három, egyaránt elfogadható magatartás szerepelt. Az ember vagy „szívébe zárja az igazságot, és legjobb tudása ellenére folytatja a valótlanság tanítását; vagy leteszi hivatalát anélkül, hogy megadná ennek okát; vagy pedig hangos bizonyosságát adja az igazságnak, és az államra hagyja, hogy mi történik hivatalával és bérével, illetve hogy milyen hátrányok érik legyőzhetetlen igazságvágya miatt.”¹² Mendelssohn Kant írása nyomán elutasítóan reagál az alternatívák leszűkítésére, és hangsúlyosan visszatér a harmadik lehető-

11 Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubelumsausgabe*, id. kiad. 228. o.

12 I. m. 139. o.

ségre. „Még ha a tanító hivatalát vagy hivatását gyakorolja is, igen gyakran jogot formálhat arra, hogy ellentmondjon az általa elfogadott alaptételeknek, és *újítást* vezessen be. »Ez szerződészegés«, mondják, »hiszen megállapodása van a közösséggel«. – Azt felelem: olykor megengedhető, sőt köteles is vagyok valamely szerződéssel szemben cselekedni, mégpedig a következő feltételek mellett. (1) Biztosnak kell lennem abban, hogy amit teszek, az a másik fél javát szolgálja, s hogy ő, mihelyst a dologra jobb belátással bír, egyetért majd eljárásommal. (2) Amennyiben a másik fél nem tesz szert e jobb belátásra, s engem a szerződés betartására szorít, késznek kell lennem arra, hogy szándékomtól elálljak, és nem formálhatok jogot arra, hogy nézetemet rákényszerítsem. (3) Végül szilárdan el kell határoznom, hogy vállalom a bevezetett újításból adódó minden következményt és veszedelmet, kártérítést, büntetést, megvetést és üldöztetést, s hogy senki másnak ettől nem kell szenvednie.”¹³

Azt gondolom azonban, hogy az említett fogalom párokon túl, amelyek egyaránt mutatnak rokonságot és jelentős különbséget is, van egy *másik, mélyebb gondolati kapcsolatot* is a két írás között. Ha Kantot aligha lephette is meg az ész „nyilvános” és „magánhasználatának” mindkettőjük-nél meglevő megkülönböztetése, annál nagyobb hatással lehetettek rá a felvilágosodást – szó szerint – igen *árnyaltan* jellemző gondolatok. Mendelssohn ugyanis cikkében egyáltalán nem euforikus lelkesültséggel szól a felvilágosodásról. Különös hasonlatot talál a felvilágosodás folyamatára,

13 I. m. 228. o.

arra, amelynek kibontakozását oly sokan a sötétből a fény felé haladás diadalmeneteként szerették látni: „Minél nemesebb egy dolog tökéletességeit tekintve [...], annál borzalmasabb a fölbomlása. Az elkorhadt fa nem olyan utálatos, mint a rothadó virág; ez nem olyan undorító, mint egy bomló állati test; ez pedig nem olyan borzalmas, mint az ember, amikor bomlásnak indul. Így van ez a kultúrával és a felvilágosodással is. Minél nemesebbek virágjukban, annál utálatosabbak fölbomlásuk és romlásuk idején.”¹⁴ Az, hogy bár a felvilágosodás *folyamata* az ember embervoltához, szabadságához egyedül méltó erőfeszítés, a *végigvitt* felvilágosodás ijesztő, nehezen elviselhető látványt nyújthat, nagyon messze állt a felvilágosodás korábbi apológiáitól és meglehetősen közel a *Mi a felvilágosodás?* Kantjának nevezetes soraihoz.

Kant a maga írását bizonyos értelemben keretes műként építette fel. A szöveg elejének híres mondatai kiskorúsághoz hasonlítják az ember felvilágosulatlan állapotát és ebből adódóan felnőtséghez a felvilágosultat. A kettőt a bátorság – *audentia* – hiánya vagy megléte különbözteti meg egymástól. „*Sapere aude!* merj a *magad* értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata” – írja Kant.¹⁵ E bátorság az önálló gondolkodás *veszélyeinek* vállalásához kell. A kockázatot a cikk elején érzékeltető „elesés”, mely minden járnit tanulóval előfordul, még nem tűnne óriási veszedelemnek – nem is igazán jó a hasonlat, hiszen járnit mindenki megtanul, míg az önálló gondolkodás merészsége nincs meg min-

14 Mendelssohn: „Ueber die Frage: Was heisst aufklären?”, id. kiad., itt Kisbali László magyar fordításában.

15 Kant: i. m., id. kiad. 80. o.

denkiben. Kant azonban a szöveg végén visszatér a bátorságra, mint a felvilágosodottság legfontosabb jegyére: felvilágosult az, „aki nem fél az árnyaktól”.¹⁶ Valamely írás két leginkább hangsúlyos helye ismeretesen az eleje meg a vége, ha tehát a szerző mindkét ponton kiemeli a bátorságot mint a felnőtté válás kulcsát, azzal jelzi, ez a legerősebb üzenete. Mit jelent azonban *nem félni az árnyaktól*? Azt, hogy árnyak nincsenek, ezért félni sem kell tőlük? Ez megfelelne a felvilágosodás kezdeti optimizmusának. Eszerint az ész fáklyája mindinkább bevilágítja a lét legsötétebb zugaiba, az ismeretek fényében eltűnnek az árnyak. Az embert nyomasztó, félelemmel eltöltő rossz pusztá látszat, mely a tudás hiányosságából adódik. „Minden rendetlenség még meg nem értett rend” – vélte Pope ötven évvel korábban, az *Essay on Man*-ben. Voltaire, Rousseau, Diderot, Mandeville és Hume után azonban Kant is jól tudta, a rossz, az árnyak nem tűnnek el, velünk maradnak. Kant az, aki az épp megjelent *Világpolgár*-esszéjében az embernek a történelemben kulcsszerepet játszó sötét vonásairól és tetteink végső értelmének kétségességéről ír, s aki hamarosan az emberi létezésben rejlő gyökeres rosszról értekezik. Az a felvilágosodás tehát, amely mellett Kant szót emel, nagyon is tud a jelenvaló és nem múló árnyakról. Éppen e tudás elviseléséhez van szükség bátorságra. (Nem létező árnyakkal szemben mi szükség is volna különösebb merészségre?) A gyermek fél a szoba sötétjétől. A felnőtt nem azért nem fél, mert a szoba nem sötét, hanem, mert megtanult együtt élni a sötéttel. Ezért pontos itt a nagykorúság metaforája.

16 I. m. 88. o.

Kant és Mendelssohn nemcsak tud arról, hogy a *végiggondolt felvilágosodáshoz* hozzátartozik a rossz, a halál komponense is (Hegel majd egyenesen úgy fogalmaz, hogy a végén a halál sivataga vár), hanem épp az ezzel való *bátor* számvetést emelik ki írásaikban, mint a felvilágosodás önreflexiójának lényegi vonását. A felvilágosodás ebben az értelmezésében nem a tudás gyarapításából áll, hanem a tudottal való együttélés, a tudás elviselésének felnőtttségéből. A felvilágosodáshoz hozzátartozik a cél, a felvilágosult társadalom gondolata, de a filozófus – ha a filozófust Mendelssohnnak vagy Kantnak hívják – tudja, hogy a felvilágosodás elgondolt *végpontja* aligha hozna megnyugvást. (*Zwar weiss ich viel, doch möchte ich alles wissen* – így Faust tudás-szomjas famulusa.¹⁷ A szélesb közönségnek Goethe magyarázza el, mi, ill. *ki vár ránk a mindentudás végén.*) Ezért is emeli ki Mendelssohn olyan egyetértően Kant esszéjéből a felvilágosodás folyamatának és a felvilágosult végállapotnak a megkülönböztetését. „A felvilágosodás állapota jobb, mint a felvilágosultság állapota”¹⁸ Az árnyakról, a felvilágosodás nyugtalanító, sötét oldaláról való közös tudásuk a két írást rokonító erősebb kapocsnak tűnik számomra a Kant által átvett, módosított, ám eltérő konklúzió felé tolt mendelssohni fogalmaknál.

17 J. W. Goethe: *Faust*, 601. Magyarul: „sokat tudok már, de mindent szeretnék!” (Európa, Budapest, 1974. 26. o., ford. Jékely Zoltán)

18 Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubelumsausgabe*, id. kiad. 227. o. Mendelssohn gondolatmenete itt, megjegyzése második részében szinte teljesen Lessingét idézi, vö. Gotthold Ephraim Lessing: „Ein Duplik”, in: uő: *Sämtliche Schriften*, Lipcse, 1897. 13. k. 23. sk. o.

A TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA ELGONDOLHATATLANSÁGA ÉS NÉLKÜLÖZHETETLENSÉGE A TRANSZCENDENTÁLIS IDEALIZMUS RENDSZERÉBEN

Ismeretes, hogy a történelemfilozófia kétszeresen is kompromittálódott: azért, mert a végső vég kedvéért cserbenhagyott minden egyes halandót, s azért, mert a történelem – a remények ellenére – mégsem ért véget, s nem vált egy vérrel megváltott emberiség előtörténetévé. A történelemfilozófia így, Maritainnel szólva, a legnagyobb bűnök cinkosának hírébe keveredett – csakhogy nyomorult, kismimizett cinkos lett, zsákmány nélkül. (Vagy – mint Marquard mondja, a történelemfilozófia bírából vádlottá bukva – végül magányos tettesként áll a világ rosszaságának felelőseit kereső perben.) Ügye régóta rosszul fest azokhoz az időkhöz képest, mikor büszkén állította: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

Felhozható-e valami a mentségére, ha egyszer – eltérően Ábrahámtól, aki a mindenért kész volt feláldozni mindent, s az eredeti kereszténységtől, mely a mindenért ugyancsak kész volt feláldozni mindent (de tkp. a világi, szenvedésteli lét semmijét) – a történelemfilozófia végül is semmiért dobott oda mindent?

Valóban semmiért? E kérdés, vagyis a történelemfilozófiai hipotézisek *tétjének* kérdése, nem tűnik el magával a történelemfilozófiával, mely pedig hajlamos elillanni bírái elől, nem várva ki a tárgyalás végét. Ellenkezőleg: ép-

pen a *saját tét* rajzolhatja ki legvilágosabban a történelemfilozófia megtépázott, vagy a teológiával összeolvadni látszó vonásait.

Mert a történelemfilozófiával csak látszólag az a gond, hogy maga a történelem nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Igaz, a történelem soha nem heverte ki, hogy nem ért véget. Úgy látszik, mára elmúlt, anélkül, hogy véget ért volna – amennyiben megszűnt végiggondolható lenni. De *végig*-gondolató volt-e egységes e világi történelemként *valaha is*? S amennyiben ez a kérdés okkal tehető fel, s ráadásul legalábbis Kant, Fichte, Schelling és Hegel élesen látták a válasz nehézségeit, miért vallották Kant szavaival, hogy „*a filozófus számára itt nincs más kiút*”?

Mindenesetre azért a belátásért, hogy a történelem e világi beteljesülésének koncepciója nem veheti át minden további nélkül a túlvilági beteljesülés hitének helyét, hogy a világtörténelmi „haladás” nem kézenfekvően egyben üdvtörténet is (s aki annak tekinti, csalatkozik) – a klasszikus történelemfilozófia gondolkodóinak nem kellett kritikusaikra várniuk. Ami első pillantásra olykor talán a történelem naiv apológiájának tetszhet, az nemegyszer világosan reflektált kényszerűség volt: a haladás széles országtűjtjét hirdetőik közül sokan tudták, hogy csak egérutat keresnek. Schelling pedig – s ezt szeretnénk ezúttal felidézni – jól tudta, hogy mindegyik egérút végén a macska vár.

*

*A transzcendentális idealizmus rendszerének*¹ történelemről szóló fejezete egyszerre szól a történelemre szorultságunkról és a történelem filozófiájának elgondolhatatlanságáról, pontosabban az elgondolásával járó feloldhatatlan paradoxonokról.

E különös, elegáns, virtuóz szöveg nemcsak metsző kérdéseivel, bőkezűen pazarolt ötleteivel, hanem rendre megroppanó gondolati ívével – ál-válaszaival – is zavarba ejti olvasóját. Akárha a varázslómester szándékosan rontaná el a mutatóvályok végét, csak hogy emlékeztessen rá: illúzióról van szó. Hát még, ha hozzáolvassuk Schelling nem sokkal korábbi, *Lehetséges-e a történelemnek filozófiája?*² című írását, melyben mintegy előre bejelenti a készülő mutatóvály képtelenségét! Mintha a történelem filozófiája csak rossz lelkiismerettel volna bemutatható. A filozófus ott áll, és úgy látszik, nem tehet másként. *Miért nem?* A történelemfilozófiai problematika egyik leggazdagabb szövegéből most csak ezt az egyetlen kérdést érintjük, a többi dilemmát is csak ennek szempontjából hozzuk szóba.

*

1 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat, Budapest, 1983., ford. Endreffy Zoltán. A szövegből vett valamennyi idézet ebből a kiadásból származik.

2 F. W. J. Schelling: „Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?“, in: uő: *Ausgewählte Schriften*, I. k., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. 295–304. o.

A történelem akkoriban sem tett a mainál kevésbé lehangoló benyomást szemlélőire, s első pillantásra nemigen látszott alkalmasnak arra, hogy önmagában tekintve, értelmes, célirányos folyamatra leljünk benne. Mint ismeretes, nemcsak Rousseau találta oly elfajultnak az emberi nem eddigi történetét, hogy csak folyamatának totális és radikális megszakítása és a történet tudatos újrakezdése által remélt jobbulást, hanem Herder, Kant, Fichte és Hegel is úgy vélte, hogy a történelmi világ – önmagában véve – a reménytelen zűrzavar, önző küzdelmek, céltalan rombolás, értékek értelmetlen pusztulásának képét mutatja. Ha nem sikerül megtalálni, vagy legalább hiposztazálni az egyes eseményeket mégiscsak összefogó, mert valamennyiüket átható, s károsukat így látszólagossá relativizáló általános és végső értelmet, célt, akkor – vélték – oda az ember világunkbeli kiűntetett helye, a szabad és eszes lény felvilágosodással született büszke képe, oda a világrend egész újkori képzelete. Az értelmes és egyetemes történelem elgondolhatóságának tétje tehát mindenekelőtt – úgy látszott – az emberi szabadság eszméjének fenntarthatósága volt, ami a történelem ember általi „csinálhatóságát”, s egyszerűen a történelemért viselt emberi felelősséget jelentette. Ha a történelem nem tekinthető értelmes folyamatnak, ha nem fogalmazható meg a történelem filozófiája, akkor az események értelem nélkül kavargó örvénye elnyeli az úgy látszik, túlságosan is Isten képmására teremtett, s így a történetekkel szemben magát végül magára maradtak találó szabad és eszes lény önbecsülését. Persze – egy jobb nevében – meg is volna tagadható ez a rossz világ, s a remény ekkor újra Isten nem e világi Városára tekinthetne, esetleg visszahívható volna maga az Úr a történelem közvetlen szereplőjéül, de természetesen

mindkét megoldás az újkori gondolkodás autonóm pozícióinak feladását jelentené.

A történelem értelmes folyamatként való végiggondolása a történészek zűrzavarától borzadó szerzők számára tehát megkerülhetetlennek látszott, mégis kezdetől nyilvánvaló csapdák felé vezetett. A dilemmák egyik csoportja magára a *történelemre tekintő szubjektumra* vonatkozott, egy másik – legalább Ciceróig és Ágostonig visszanyúló – kérdés pedig arra, *összegezhető-e egyáltalán az értelmes egészként felfogott történelem eszméje az emberi szabadság gondolatával, amelynek megtámasztása éppenséggel az egész történelemfilozófia feladata* volt.

*

Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* Pandora szelencéjét azzal a gondolattal nyitja fel, hogy a történelem csak olyan indellektuális szemlélet számára gondolható el, amely egy idea megvalósulását látja benne. Mint-hogy ennek az eszménynek csak a progresszus egésze,³ tehát a *végéig* elért folyamat tesz eleget, ehhez az individuális, véges nézőpont fölötti szemléletre volna szükség.

Abban, hogy csak egy *vég-ig* gondolva, pontosabban csak a *vége felől*, azt előfeltételezve gondolható el, Kant is,

3 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, id. kiad. 354. o.

Fichte is, Hegel is egyetértett. Az első gondot az okozza, hogy ez esetben lennie kell *valakinek*, aki e végső pillantást ráemeli a múltra. Ez a pillantás pedig sohasem volt magától értetődő. Mindenekelőtt vagy a végítéletet látó hitre, vagy speciális érzékszerve, az „ész szemére” volt ahhoz szükség, hogy a „szemlélő” elhessenesse „óhatatlan bosszankodását” (Kant), a „kételyt és kétségbeesést” (Herder), „nyomasztó szomorúságát” (Hegel) a „zavaros és szabálytalan”, „bolondságból, hiúságból, gonoszságból és rombolásból” (Kant) álló kép – Hegel és Fichte kedvenc szavával: mészárszék – láttán. Ez a pillantás azonban nem *lát*, hanem *belát*. Belátja, hogy magánemberi kételyei ellenére, a vég nézőpontjából tekintve „a világtörténelem Isten tervének végrehajtása”.⁴ Schelling arról ír, hogy az egészet átlátó lény nem az egyén, hanem az egész nem nézőpontjából kell szemléljen. De ki ez a lény, akinek nézőpontja fölötte áll a végesen, kié lehet e belátás? A magánemberi tekintet előtt a történelem nem veti le csúf fátylait, csak az egyetemes, az abszolút pillantás előtt fedhetné fel egész mivoltát, s értelmet ígérő ábrázatát. Előtte lepleződhetne végre le: nem más, mint... Ez az abszolút láthatná csak abszolút egységben a véges emberi szabadságok számtalan intencióját az egész folyamat értelmével. Akárhogy írjuk is körül, végső soron csak egy isteni pozíciójú szemlélet tekinthetné a történelmet saját művének, csak egy abszolút szellem pillanthatná meg benne önmagát. A gond ott van tehát, hogy, *legfeljebb Istennek lehetne törté-*

4 G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, Budapest, 1979. 55. o., ford. Szemere Samu.

nelemfilozófiája.⁵ Így a történelemfilozófus vagy az ő régi-módi prófétája, s csak annyit tud, amennyit tudnia adatott, vagy meg kell istenülnie, s magának kell a Végső Ítéelő székébe ülnie, de akkor nemcsak trónigénye legitimálásával kell vesződnie, hanem ki kell lépnie a történelemből, annak kietlen végpontjára számúzve magát. Ám még ha szerényebben, csupán fogadást köt is arra, amit fátyol takar, vagy még szerényebben, csak úgy tesz, mintha egyszer szert tehetne a várt végső látványra, s örök sóvárgással tekint a soha meg nem pillanthatóra, mindenesetre tudnia kell, hogy olyan látványnyal kacérkodik, melyet halandó szeme nem visel el.

Schelling nevezetes műve egyebek mellett éppen azzal tűnik ki a kortársak történelemfilozófiai teóriái közül, hogy a szerző nem ül ki a történelem végére, hogy onnan lógázza lábát a transzcendens szintézis mindenébe – sőt, gondolatmenetéből egyenesen kiiktatja a történelem végpontját, noha meghagyja annak helyét.

De maradjunk még a történelemre pillantó tekintetnél. Akármilyen szerepben látja is magát a filozófus, indokolnia kell, hogy a történelem fáradt angyala miért épp az ő papucsánál fejezné be boldogtalan hétfátyol-táncát. Ha már nem az Úristen trónusához tér meg, akkor a vég abszolút vártáján berendezkedett filozófusnak meg kell konstruálnia a pályáját befutott és megértett egyetemes emberi nem – általa megszólaltatandó – *kollektív szubjektumát*. Schelling világosan látta ennek nehézségét: „A történelem filozófiá-

5 A már említett, két évvel korábbi Schelling-írás szerint persze még neki sem. Schelling: *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?*, id. kiad. 304. o.

járól először bizonyára azt kérdezhetjük meg teljes joggal, hogy egyáltalán hogyan gondolható el a történelem; mert ha mindent, ami van, mindenki számára csak saját tudata tételez, akkor mindenki számára csak a saját tudata tételezheti az egész elmúlt történelmet is.⁶ Nemcsak arról van szó tehát, elgondolhatja-e *bárki is* a történelmet, hanem még ha elgondolhatónak gondoljuk is, meglehet, hogy az egyetemes történelem helyén annyi „történelmet” találunk, ahány őt elgondoló szubjektumot. Az egységes, közös történelem feltevéséhez az őt elgondoló szubjektumok gondolkodása végső egységének és összetartozásának valamiféle garanciája volna szükséges.

Schelling itt meglehetősen furcsán oldja meg a kérdést.

Az egységes, közös történelem úgymond, azért nem hullik szét megannyi szubjektív történelemképpé, mert tudatainkban mégiscsak van valami közös: mégpedig az egy adott korban és kultúrában élők közös történelmi múltja, mely hasonlónak alakította gondolkodásunkat. Ezért lehetnek hasonló történelmi képzeink, ezért tudunk róluk egyáltalán értelmesen beszélgetni.

Ez a felelet azonban nyilvánvalóan problematikus, hiszen előfeltételeztük azt, amit bizonyítani kellett volna, nevezetesen a közös történelem gondolatát. Felvethető volna továbbá, hogy amennyiben e közös történelem teljesen azonos történelemképet hoz létre képzetünkben, mennyiben beszélhetünk még individualitásról, ha viszont csak hasonlókat, beszélhetünk-e igazán közös történelemképről, vagy

6 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, id. kiad. 356. o.

legfeljebb csak többé-kevésbé hasonlatos képekről, és akkor nem csupán tovább toltuk-e a kérdést? A történelem elgondolásához szükséges kollektív szubjektum csak a tudatok individualitásáról való lemondással, vagy individualitásuk relativizálásával volna elképzelhető – vagyis Schelling premisszái alapján nem képzelhető el. Schelling tehát látszólag pozitívan válaszolja meg a kérdést, de olyan felelettel, amely saját logikája szerint elfogadhatatlan volna.

A problémák másik csoportja, mint ismeretes, a *szabadság és az értelemmel bíró történelmi folyamat összekapcsolhatóságát* érintette. Schelling felidézti a régi dilemmát: vagy az idividuumok szabad cselekvésének koncepciójából indulunk ki, és akkor nem könnyű megválaszolni, hogyan áll össze a megannyi önkényes, egyéni érdekű cselekedet, a „szabadság semmilyen törvényhez nem igazodó játéka” értelmes, közös egésszé – vagy a történelem céllal bíró, Gondviselés szavatolta egységét állítjuk, ám akkor látszólagosnak bizonyulhat az egyének cselekvési, döntési szabadsága. Schelling szerint nem segít e problémán, ha – amiképpen majd Hegel – egy újabb szintet létrehozva, valamilyen, a szabadságot és szükségszerűséget egyesítő abszolút szintézist tételezünk fel, mert egy ilyen abszolút szintézis feloldva komponenseinek minden ellentmondását, egyben olyan a *priori* egységnek mutatkozik, melyben a szabadság ismét csak merőben formálisnak bizonyul, s ezáltal reprodukálódik az eredeti dilemma. A történelem nem volna elgondolható sem a szabadságot látszólagossá tevő, eleve érvényesülő törvényt feltételezve, sem a szabad tetteket összefogó egység gondolata nélkül. A két feltétel azonban nem látszik összeférni egymással. De akkor hogyan gondolható el valóban, egyáltalán a történelem?

Schelling válasza megintcsak meglepő: „Ha [...] a reflexió felemelkedik ahhoz az abszolútumhoz, amely közös alapja a szabadság és az intelligens mozzanat közötti harmóniának, akkor megkapjuk a Gondviselés rendszerét, vagyis a vallást, a szó egyedül igazi értelmében.”⁷ Mint-hogy azonban – folytatja – ennek az abszolútnak a történelembeli önkinyilatkoztatása a szabad cselekvés és az intelligens predetermináció tökéletes egybeesését jelentené, s minden, a történelem folyamán megtett szabad cselekedet predeterminálnak bizonyulna, ez épp azt a szabadságot tüntetné fel látszólagosnak, aminek „kedvéért” az abszolútum egyáltalán kinyilatkoztatta volna magát, „ezért nem gondolhatunk el olyan időpontot, amikor az abszolút szintézis, vagy [...] a Gondviselés terve teljesen kibontakozhatna.”⁸ „Tehát a szabadság és az objektív (a törvényszerű) közötti harmónia végső alapja sohasem válhat teljesen objektív-
vé, mert különben nem létezne a szabadság jelensége.”⁹ Így azután „a történelem mint egész, az abszolútum folyamatos, lassanként feltáruló kinyilatkoztatása. A történelemben tehát sohasem jelölhetjük meg azt az egyedi pontot, ahol a Gondviselés nyoma vagy maga Isten mintegy láthatóvá válik. Mert Isten sohasem létezik, ha lét az, ami az objektív világban megjelenik [...]”¹⁰

Más tehát a szabadság és más a szükségszerűség érvényesülésének terepe. A szükségszerűség – eszerint – soha

7 Schelling: i. m. 370–371. o.

8 I. m. 371. o.

9 I. m. 372. o.

10 I. m. 372–373. o.

nem objektiválódhat teljesen, hogy ne veszélyeztesse a szabadság valóságosságát. Mindenesetre itt fejtörést okozhat egy néhány sorral korábbi megjegyzés, mely szerint „a cselekvés csak belső jelenségként szabad, s ezért vagyunk belül mindig szabadok és hisszük magunkat szabadnak, noha szabadságunk jelensége, vagy szabadságunk, amennyiben átmegy az objektív világba, éppúgy természeti törvénynek van alávetve, mint bármely más esemény.”¹¹ Mármost úgy látszik, mintha sem a szükségszerűség, sem a szabadság nem tudna átjutni az objektív világba anélkül, hogy ez ne a szabadság elvesztéséhez vezetne. Az egyik Isten, a másik az individuuum szubjektivitásába van zárva.

Ám tovább olvasva a szöveget, zavarunk csak nő. Miután ugyanis megtudtuk, hogy „a történelem az abszolútum teljesen soha meg nem valósuló kinyilatkoztatása”,¹² Schelling kijelenti, hogy ez a kinyilatkoztatás három lépésben megy végbe, előbb sorsként, majd természetként, végül isteni gondviselésként bontakozik ki, s utólag az előbbi stációk is a Gondviselés kezdeteinek mutatkoznak. „Nem tudjuk megmondani, mikor kezdődik majd ez a periódus” – zárja gondolatmenetét –, „de ha létezni fog, akkor Isten is létezni fog”.¹³

Az olvasó nem hisz a szemének, hiszen épp az imént olvasta, hogy ez a végső periódus egyáltalán nem jöhet el, *Isten elvileg sem tehet szert létezésre*. Tehát, nem arról volt szó, mint például Kant *Világpolgár*-esszéjében, hogy a tör-

11 I. m. 372. o.

12 I. m. 373. o.

13 I. m. 375. o.

ténelem hiposztazált végcéljának megvalósulására *nincs empirikus garanciánk*, ám gondolkodásunk megkívánja hogy e beteljesülést feltételezzük, s egyszersmind célként tűzzük magunk elé – hanem arról, hogy olyan végpont ez, aminek eljövételét gondolkodásunk egyenesen *ki kell, hogy zárja*. S most Schelling mégis majdani eljövételéről beszél, melynek csak időpontja ismeretlen. A probléma ilyen „feloldása”, a történelemfilozófia illetén megmentése nagyon hasonlít az előző dilemma elintézéséhez.

Schelling színdarab-hasonlata sem könnyíti meg a helyzetet. A szereplők játéka csak akkor fullad zűrzavarba, mondja, ha egyetlen „költői szellem”, egy szerző gondolja ki, s hangolja össze már előre valamennyiük szerepét, vagyis ha a darab eleve meg van írva, s van írója. Egy ilyen drámán kívüli szerzőt feltételezve azonban a szereplők csak színészek volnának, kik valóságos szabadság nélkül játsszák el a költői szellem gondolatait. Ezért, minthogy Schelling a szereplők szabadságát állítja, a szerzőt nem külsőként, hanem kizárólag a szereplők szabadságán keresztül megnyilvánulóként kell elképzelnünk. Akármint vélekedjék is azonban valaki szerző és színész szabadságának egyidejű megmaradásáról, mindenesetre nehezen fog kitartani akár a legjobb páholyban is a darab végéig. Hiszen a dráma aligha ér valaha is véget, már amennyiben a szerző soha nem nyilatkozhat meg teljesen, s így a művet összefogó, ígért tanulságra is hiába várunk. Nem látszik szerencsésnek ez a dráma-hasonlat. Még akkor sem, ha természetesen nyomban eszünkbe jut Hegel olykor szó szerint ezen gondolatokra épülő későbbi történelemfilozófiája, a történelemben objektívalódó abszolút szellemről.

Csakhogy Hegelnek sem sikerült ezen önmagától elidegenülő, majd darabja végén művében önfeledten önmagára találó drámaíró felléptetésével problémátlanul összeegyeztetni a szereplők individuális szabadságát. Ehhez két, szintén kevésbé elegáns trükköt kell majd alkalmaznia. „A probléma – teszi föl Schelling a klasszikus kérdést –, hogyan jöhet létre számunkra öntudatlanul valami, ami sohasem állt szándékunkban, s amit a szabadság önmagában sohasem hozott volna létre?”¹⁴ A feltételezést, hogy a szabad tettek sokasága szándékolatlanul magasabb értelmet követ „a Gondviseléssel vagy a sorssal magyarázni [...] annyi, mintha egyáltalán nem magyaráznánk meg, hiszen éppen a Gondviselés vagy a sors az, ami magyarázatra szorul.”¹⁵ Hát erre való egyrészt az ész csele – von vállat majd Hegel –, másrészt, ha ez sem volna elég, ott vannak a világtörténelmi személyiségek, akiknek tettei a világszellem terveibe simulnak. De hát az „ész csele” is csak elnevezése és nem megválaszolása a problémának, a világtörténelmi személyiségek pedig – akármit is gondoljunk róluk – különleges, s éppen nem közönséges szereplők. Vagyis a világszínpad-hasonlat hegeli változata Schelling szempontjából nem ígérne eléggé megnyugtató választ a valóban szabadon játszó színészek és az értelmes darab összeegyeztethetőségét felvető kérdésre. Schelling nem is nyúl a darabot mégiscsak végkifejlete

14 I. m. 363. o. Hegelnél: „a világtörténelemben az emberek cselekedetei még valami mást [is] eredményeznek általában, mint amit céloznak és elérnek, mint amit közvetlenül tudnak és akarnak”. Hegel: i. m. 63. o. A „láthatatlan kéz” problémájáról ld. még e kötetben Kant *Vilápolgár-csaszéje* negyedik tételének elemzését.

15 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, id. kiad. 363. o.

felé segítő majdani hegeli trükkökhöz, hanem egyszerűen magunkra hagy bennünket egy véget érni nem akaró színházi estén.

*

Adódik tehát a kérdés, miért fulladnak az elegáns problémaexpoziciók rendre váratlan, s kevésbé hiteles happy-endbe? *Miért tesz hitet a szerző a világtörténelem filozófiájának elgondolhatósága mellett, ha egyszer elemzései éppen ezen elgondolás paradoxonait világítják meg?*

Különösen azok után, hogy két évvel korábban, *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?* címmel született írásában a kérdést már egyszer kategorikus nemmel válaszolta meg.

„Nem lehetséges semmiféle történelemfilozófia”¹⁶ – írta ebben –, hiszen maga a fogalom önellentmondást foglal magába.

A természetnek, az állatok világának, s semminek, ami szabályos, önmagát ismétlő rend és törvények szerint működik – nincsen történelme. A természet történetéről csak addig lehet értelmesen beszélni, míg fel nem ismerjük mechanikus törvényeit. A tudományok előbb történetek, s csak később válnak elméletekké, ahogyan a természet szemlélete a görögöknél előbb mitológia volt, mielőtt tudományos

16 Schelling: *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?*, id. kiad. 304. o.

magyarázat lett volna. Minél jobban kiterjed azonban valamely területen a törvényekre vonatkozó tudásunk, annál inkább visszaszorul a történelem. Mert a történelem feltételezi a szabadság, a kiszámíthatatlanság princípiumát, a cselekvési lehetőségek sokféleségét. Amiről a *priori* elmélet lehetséges, annak nem lehet történelme. (A költő persze történetté teheti azt, ami tulajdonképpen nem az, ha a szükségyszerűt véletlenként mutatja be.)

Ha beteljesítenénk feladatunkat és realizálnánk az Abszolútát, nem volna többé történelmünk. Mindent eluralna az unalom, akár az olyan színdarabot, melyben tökéletes lények szerepelnek, vagy az angyalokról szóló keresztény hőstörténeteket. Egy rajtunk kívül álló abszolútumnak sem lehetne története, a mi történelmünk pedig pusztá látszat volna. Ebben az esetben a szabadság, mely korlátozottságunk boldog álmának tűnt, a számunkra ismeretlen abszolút lény szemében vas szükségyszerűségnek bizonyulna.

A szabadságra épülő filozófia nem tűrhet semmi abszolútát. Ha tehát az embernek csak annyiban lehet történelme, amennyiben élete nem a *priori* meghatározott, akkor ebből az következik, hogy az a *priori* történelem önelentmondás, s amennyiben a történelemfilozófia nem egyéb, mint a történelem a *priori* tudománya, akkor a *történelem filozófiája képtelenség*.

A transzcendentális idealizmus rendszerében Schelling megismétli ezt az érvelést, ám *váratlanul megváltoztatja a konklúziót*. E furcsa fordulatot alighanem az a kényszerű funkció magyarázhatja, amelyet a történelem filozófiája a mű egészében betölt.

A történelemről szóló rész előtt Schelling arra utal, hogy ebben a szabadság és szükségyszerűség dilemmájának *legálta-*

lánosabb vizsgálatára kerül sor.¹⁷ Bár formailag egy kiegészítésről van szó, e sorok mégis *kulcsfejezetet* ígérnek. A megelőző fejezetben azt fejtette ki, hogy a szabadság nem képzelhető el, ha az embert pusztán természeti lényként gondoljuk el – láttuk, a természetet korábban is oly mechanizmusnak tartotta, melyben az emberen kívül nem bukkan föl a szabadság princípiuma. Ezért fel kell tételeznünk egy második természetet is, amely létrejöttével magában foglalja a szabadság biztosítékait. Ez pedig a jogrend. Nem a természet, hanem az emberek hozzák létre, de attól kezdve láthatatlan természetként működik. A jogrend ugyanis törvényeit éppoly automatikusan – az egyedire való tekintet nélkül – alkalmazza, akár a természet a maga szabályait. Jogrend nélkül – érvel – az egyesek pusztá önkénye kioltaná egymást, az egyik szabadság eltiporná a másikat, emellett nem tenne lehetővé értelmes, hanem csupán ösztönös cselekedeteket. Mivel a szabadság csak értelmes lények cselekedeteiként különbözik az ösztöntől, a szabadság rendjét, a jogrendet nem a természet, hanem csak az eszes ember hozhatja létre. S létre is kell hoznia, ahhoz, hogy szabad lényként élhessen. Csakhogy, ha az általános jogállapotot a természet maga nem hozhatja létre, nem bízható a pusztá véletlenre sem anélkül, hogy ne kerülne veszélybe az emberi szabadság. A szabadság működéséhez e jogrendnek mindenképpen, szükségszerűen ki kell bontakoznia, s mégis maga is csak az emberek szabad tetteként jöhet létre. Így azután *mégiscsak szükség támad a történelem filozófiájára*, erre vár annak bemutatása, hogyan jön

17 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, id. kiad. 353. o.

létre, fejlődik ki az emberi erők szabad játékából szükségszerűen a szabadság jogrendje.

Az empirikus történetírással szemben a „transzcendentális szükségszerűséget” kifejtő történetírás „egyetlen igazi tárgy csak a világpolgári állapot fokozatos kialakulása lehet”.¹⁸

Schelling tehát, úgy látszik, a szabadságnak a jogrendben megtalálni hitt biztosítékai kedvéért tagadja meg saját korábbi konklúzióit, melyek minden történelemfilozófia belső ellentmondásosságára figyelmeztettek. A szabadság védelmében rákényszerül az egyszer már levezetett elemzés deformálására. „Az általános jogi állapot feltétele a szabadságnak, mert nélküle semmi sincs, ami a szabadságért kezelhető. A szabadság ugyanis, amelyet a természet általános rendje nem szavatol, csak ingatag létezéssel bír, és a legtöbb mai államban csak élősdű növény, amelyet szükségszerű következetlenséggel megtűrnék ugyan, de úgy, hogy az egyes ember nem lehet biztos a szabadságban. Nem szabad azonban így lennie”¹⁹ – fakad ki, sutba dobva minden eddigi megfontolását. – „A szabadság nem lehet pusztán kegy, sem pedig tiltott gyümölcs, amelyet csak lopva élvezhetünk. A szabadságot olyan rendnek kell szavatolnia, amely éppoly nyilvános és megváltoztathatatlan, mint a természet rendje.”²⁰

*

18 I. m. 358. o.


19 I. m. 360. o.

20 Uo.

Schelling problémája tehát: Ha egyszer az ember kitüntettségét eszes és szabad mivoltában látjuk, akkor a szabadság nem lehet a történések véletlenének kénye-kedvére kiszolgáltatva, nem múlhat azon, vajon az idő – tudnivalón nagy kocajátékos – dob-e egyszer hatost. Az ember kitüntetett volta – ember volta – szabadságával azonos, e szabadság azonban csak akkor gondolható el egyáltalán, ha a szabadságnak magának *helye* van világunkban, ha a világba bele van építve a szabadságnak s a szabadon cselekvő embernek legalább a lehetősége. Erre garanciát csak a világ egy olyan felfogásában találunk, mely szerint e szabadságot mint belső értelmet, vagy végcél hordozó folyamatról van szó. Ekkortól azonban a világfolyamatot mint a szabadság kibontakozásának történetét – mint történelmet – kell interpretálnunk. A történelem feltevése ily módon a szabadság elgondolásának előfeltétele, ám éppen a szabadság szempontjából paradox, mert ellentmondásmentesen nem elgondolható feltétel. A történelemnek *egyszerre* kellene szükségszerűséggel bírnia (garanciával a tekintetben, hogy a szabadság története), s ugyanakkor minden predeterminációtól mentes szabadságot kellene hagynia szereplőinek. Schelling demonstrálja, hogy a két feltétel egyszerre nem elégíthető ki. A folyamat mint a szabadság kinyilatkozása, nem egyeztethető össze az egyes cselekvők tetteinek konkrét szabadságával. Történelemfilozófián belüli feloldás nem mutatkozik. „Az ember örök torzó, mert a cselekvése vagy szükségszerű, és akkor nem szabad, vagy szabad, akkor viszont nem szükségszerű és törvényszerű.”²¹ Ami az egész történelmi folyamat ér-

21 I. m. 379. o.

telme, az a pillanatnyi cselekvő cselekedetében nem jelenhet meg irányító értelemként, ahogyan ezt már Kant is világosan látta. Az egészt és mozzanatait csak eltérő intenciók szervezhetik, amitől azonban az egész szét kellene hulljon. Úgy látszik, hogy a szabadság két, eltérő értelemben és szinten szerepel a gondolatmenetben: egyrészt az ember istenhez hasonlatosságát jelentő, a természethez képest szabad mivoltáról van szó, másrészt a konkrét, pillanatnyi tett kiszámíthatatlan önkényéről. Az előbbi okán kell egy olyan világrendet elképzelnünk, melyben a pillanatnyi cselekedet önkénye értelmezhetetlen, sőt a rend képzetének ellentmondó. Valamilyen közvetítés kimunkálási kísérlete a pillanatnyi tett szabadsága és a világrend mint a szabadság rendje között, mely az önkényes tettet a világrendbe illesztén –, Schelling úgy látja – csak újabb paradoxonokhoz vezetne, a probléma megismétlődéséhez, végső soron a dilemmán belüli körforgáshoz. Kant ugyan komolyan felvetette egy ilyen gondviselésszerű láthatatlan kapcsolat racionális kidolgozásának lehetőségét, de végtére is nem dolgozta ezt ki, hanem a jövőző filozófusainak feladatául hagyta. Schelling komolyan vette a feladatot és megoldhatatlannak találta. Vagy a történelmet áldozzuk fel az individuális szabadság kedvéért, ám akkor ez utóbbi lehetőségfeltétele is kihuny, vagy az individuális döntések szabadságát találjuk látszólagosnak, s akkor megkonstruálható egy célratartó folyamat, ám az többé nem a szabadság folyamata lesz, hanem annak azonali megsemmisítője. *Kant úgy vélte, a történelem filozófiája empirikusan levezethetetlen, ám logikailag szükségünk van rá – Schelling szerint logikailag sem alapozható meg, sőt egyenesen képtelenség, mégsem nélkülözhetjük a szabadság garanciájaként.* A súlyos ellentmondást nem tünteti el a szövegből.

Mert bár a *feladat megoldhatatlan, de mégsem ereszt*, mindaddig, míg embervoltunk önképét a szabadság fogalmához kötjük z pedig a felvilágosodás – de tágabban: az egész ~~keresztény~~ tradíciójú Nyugat – első számú axiómája, kiindulópontja. (Más kérdés, hogy a szabadságfogalom milyen gyökeres átértelmezései mellett lehetséges lemondani a világtörténelem kétes garanciáiról – s milyen áron.)

*

Mivel a történelem tárgyalásán belül az ellentmondás nem feloldható, a létezésre soha szert nem tehető Isten koncepciója pedig bármiféle racionális teológiát is megoldhatatlan feladat elé állítana, a feloldás a mű végén felvázolt művészetfilozófiára vár. A műalkotásban végre érzéki módon egyesül szubjektív és objektív, s létrejöhet a szintézis egyedi és általános között. A véges műalkotás abszolút, végtelet foglal magába. A művészet ilyenformán a valóságos *csoda*, a művész pedig *zseni*: csak zsenialitása képes áthidalni a szabadság és szükségyszerűség, emberi és isteni szakadékát. „Éppen ezért – írja – a filozófus számára a művészet a legmagasabb rendű, mert mintegy megnyitja előtte a legszentebb szentélyt, ahol örök és eredendő egységben egyetlen lángban ég az, ami a természetben és történelemben elkülönül, és örökké csak kitér egymás elől [...]” A filozófiának, mely valaha a poézissal kezdődött, vissza kell térnie „a poézis egyetlen óceánjába”.

Mínt hogy Schelling nem nyúl trükkhöz, s a művész nem veszi föl a hegeli „világtörténelmi személyiség” funkcióját, így a művészet elmélete nem oldja fel a történelem filozófiájának képtelenségét. A történelem csak akkor lehetne a szabadság garanciája, ha valamennyien zseniális művészek volnánk, s ihletett állapotban megalkotnánk a szabadság csodálatos rendjét. A szabadság racionális rendje csak a csodára épülhet, az ész csak poézissá oldódva ígérheti a szabadság világát.²²

22 Egy emlékezetes régi írásában, *A filozófus morális küldetése* (1965) című esszében, Heller Ágnes is úgy vélte, csak egyfajta zsenialitás hozhatja létre az emberi világ történelmi szemléletének lehetőségét. Eszerint – mindenestre a művész és az államférfi (forradalmár) mellett – maga a filozófus volna a különleges, mert *történetileg reprezentatív személyiség*: ezúttal nem a világszellem ügynöke, vagy értelmes magára pillantása, öntudata, nem is a szabadság teremtő poétája szerepében, hanem morális heroszként. A filozófusok tartják meg vállukon a világtörténelmet, azáltal, hogy az ő „küldetésük: reprezentálni azt, ami a valóság átlagában kivész, vagy kiveszőfélben van”. „A filozófusok – ebből a szempontból – csúcsok, melyeken keresztül ideális vonal húzható, az emberiség fejlődése összeköthető”.

A történelem – ahogyan Kant óta folyton – ezúttal is a filozófusra szorul, a filozófus pedig a történelemre: hús a húsból, (mára inkább: vér a vérből), pontosabban szellem a szelleméből – egyek ők. A filozófus gondolkodásának – filozófusként létének – egyetlen legitimációja, hogy ő *szólatatja meg a különben „néma” történelmet*. Heller nem állítja, mint Schelling, hogy a történelem csak azoknak a számára létezik, akik végiggondolják (*A mindennapi élet szerkezetének vázlata* [1966] című írásban „magábanvalóan” létező, amennyiben valamely korszak mindennapjait élve, „elsajátítva”, *az emberiség egész múltját* is – „ha nem is öntudattal” – *magábanvalóan* elsajátítjuk), de azt igen, hogy csak *ódtaluk jelenik meg történelemként*. Miként *van* különben, magában való némaságában? *Az Érték és történelemben* (1965) azt írta, hogy „egyértelműen nem” „célszerű, objektíve teleologikus folyamatként”. A „nem-beli képességek” néma – számunkra valóan csak részlegesen átélhető – s min-

den célt nélkülöző felhalmozódásaként, a történelem lehetőségeként. A néma lehetőség és a történelemmé formált értékfelhalmozódás között – így olvastuk – a filozófus közvetít. Mégpedig nem a történelem végén, hanem egész folyamatában, pontosabban, ott és annyiban van a történelemnek emberileg érzékelhető folyamata, ahol és amennyiben a filozófus színre lép. Míg az államférfi (forradalmár) csak ritka, sorsdöntő pillanatokban emelkedhet a nemzeti egész reprezentánsának pozíciójába, a művész (és a műélvező) pedig egy bizonyos érzéki médium világán belül – az egyik időben, a másik érzéki állományában behatároltan –, addig a filozófus folyamatosan a történelem saját terepén mozog, minden közvetítés és korlát nélkül: ez egyben az ő saját terepe. S míg a politikus, vagy a művész valami mást, konkrétat (hatalmat, reformot, forradalmat – vagy művet) akarva válhat egyszersmind a történelem reprezentánsává, addig – ha jól értjük – a filozófus magát a történelmet akarja. Heller álláspontja a lehető legradikálisabb volt: a filozófus morális felelőssége a történelemért totális. Csakhogy a nagy per vádlottjából, annak hőségévé emelte. S mert felelőssége totális: szűkésképpen abszolút morális géniuszsza. Ehhez persze vissza kellett térni a történelmi folyamat alapvető jóságának – értékhalmozó tendenciájának – s e jóságot elfedő sötét körülmények-intézmények, s felfedő-képviselő filozófusok aufklérista eszméjéhez. A klasszikus német idealizmus a szabadság megalapozhatósága kedvéért (némi szemlesütve) állt a történelem mellé, s alkotta meg a világtörténelem filozófiáját, bármily fájdalmas – és pedig morálisan problematikus – árat kellett is ezért fizetnie. Heller Ágnes e régi dilemmát említett írásaiban azzal kívánta feloldani, hogy kifordította: a történelem filozófiája – a néma folyamat megszólatatása – eszerint éppenséggel a morálisan legmagasabb rangú tett. Nem azért persze, mintha szentesítené azt, ami történt, hanem mert saját emberi értékeink történetévé interpretálja, ennyiben humanizálja a különben közönyös folyamatot. Ha már magát a történelmet nem sikerült megmenteni mint a humanitás kibontakozásának, a „mindennapiság” és „nembeliség” összeforrásának „objektív” folyamatát (hiába tekintünk rá értelmesen – láttuk, *némán* bámul vissza), akkor a történelemfilozófiát morális gesztusként – egyenesen morális küldetés-ként – olvasva, egy vizasztaló pillanatra, legalább a történelemfilozófusnak megnyílni látszott némi hősieg egérút.

GERMÁNIA FÖLÖTT AZ ÉG

SCHILLER JÉNAI SZÉKFOGLALÓ ELŐADÁSÁRÓL

„Vidám égbolt ragyog Germánia erdei fölött, melyeket az izmos emberi kéz megritkított, beengedve a napfényt, s a Rajna hullámain ázsiai szőlővesszők tükröződnek vízszel. Partjain népes városok emelkednek, bennük élvezet és munka serény életté ötvöződnek.”¹ Schiller nevezetes jénai előadásában a lelkesedéstől e helyen már-már elfúló hangon, hosszan és dagályosan ecseteli a jelen kor nagyszerűségét. A felvilágosult, rendezett és szabad világ beteljesültségét, ahol bölcs törvényekben ölt testet az ész, s ahol midőn a törvények és szabadon vállalt kötelességek útjára bocsátják a polgárt, a tisztesség és a becsület vezeti őt tovább. Az immár szabad ember egyben lágyabb természetűvé s nemezebbé is vált, úgyhogy az egykori barbár bűnökre már csak az Európán kívüli világ vadjainál csodálkozhat rá. A nyugati ember uralma alá hajtotta a természetet és a földgolyó még gyámolításra szoruló természeti népeit, hogy föld és lakói végre azzá lehessenek, amivé az ész elvei szerint lenniük rendeltetett. S Németország, „Németország a hűbéri anar-

1 Friedrich Schiller: „Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?” 1789., in: uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2006. 390. o., ford. Mesterházi Miklós.

chia nyers talapzatára a politikai és vallási szabadság rendszerét emelte² – csoda-e hát, hogy Schiller előadását lelkes éljenezés, ünneplő fáklyásmenet és éji zene követte? A hallgatóság arról értesülhetett, hogy a történelem – melynek voltaképpeni célja épp e csodálatos jelen megszülése volt („ma világpolgári kötelék fűz egybe minden gondolkodó embert”) – tulajdonképpen már véget is ért, s ha mégsem, akkor csak szegény, menet közben felfedezett bennszülöttek felvilágosításának kedvéért kell még egy kicsit tovább történnie. Tekintve, hogy csak öt esztendő telt el Kant ismert *Világpolgár-esszéje* óta, mely a viszolyogtatónak látszó emberi történelem lehetséges majdani céljáról tépelődött, két hónap múlva pedig kitört a francia forradalom, a történelem beköszöntött végéről szóló schilleri idill szavai mindenestre különösen hangzottak.

Mintha csak mindazt, amit Kant nemrég óvatosan, habozva, rossz érzéseivel küzdve mint kívánatos, de végtelesen távoli és esetleges esélyt tételezett fel, Schiller egyszerre immár megvalósult realitásként üdvözölné. Úgy látszik, eufórikus pillantása mást lát, mint Kanté, aki úgy tapasztalja, hogy az emberi világ „végső soron és egészében véve bolondságból, gyermeki hiúságból [...] gonosz-ságból és rombolási vágyból van [...] összeszöve”.³ Ha Kant még arról írt, hogy a filozófus éppen eme elkedvetlenítő látvány nyomán

2 I. m. 391. o.

3 Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, in: uó: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974. 62. o., ford. Vidrányi Katalin.

kénytelen elgondolni egy, az emberi történelem nagyon távoli, feltételezett végén megvalósulható világpolgári állapot s az igazságos polgári alkotmány eszméjét – Schiller vidám tájképe máris megvalósult világpolgárságot és ma uralkodó igazságos törvényeket hirdet. Ha Kant a civilizálódást megkülönbözteti a moralizálódástól, „amelyhez még nagyon sok hiányzik” – Schiller összekapcsolja őket a tisztesség és becsület már elérkezett világáról szólva. Ahol Kant egyelőre az állami viszonyok zűrzavarát látja, ott Schiller megvalósult harmóniáról, a politikai és vallási szabadság rendszeréről beszél. Szemben Kantnak egy jövőbe vetített, hipotetikus, végső – de gyakorlatilag el nem igen érhető, legfeljebb megközelíthető – nézőpontról tett óvatos megfogalmazásával, Schiller a jelen önelégült nézőpontját tűnik abszolutizálni, amelyhez szükségképpen vezet az egész múlt, s amely szükségképpen igazolja visszafelé az egész múltat, annak minden szörnyűségével és látszólagos, ám immár csak látszólagos esetlegességével.

Míntha csak a hegeli történelemfilozófia valamiféle megelőlegezett változata volna ez, filozófia és valóság boldog kibékülése és azonossá válása, de az egyes véges életű nemzedékek és egyének által ezért a végső békéért kénytelenül megfizetett ama rettenetes árnak az említése nélkül, amiről azért majd Hegelnek is lesznek legalább megértő szavai – s úgy látszik, ama boldogtalanságnak a tudata nélkül, amelynek emlékét a történelemben elidegenült és ezen elidegenültségből hosszú útja végén magára találó hegeli szellem mégiscsak őrzi majd. Különös módon éppen az embert nyomorító zsarnokságot ostorozó nagy drámák, a *Haramiák*, az *Ármány és szerelem* költője számol be egyszerre a beteljesült szabadság birodalmáról.

Csakhogy, mint tudjuk, az előadás gondolatmenete egy ponton váratlan fordulatot vesz. Az előadó egyszerre arról kezd beszélni, hogy a szükségszerűen a nagyszerű jelenbe futó történelem eseményeinek „láncolatát csak a végtelen értelem pillantása foghatja át; az embernek szűkebb korlátok szabattak”.⁴ A történelmet mint egészét tehát voltaképpen ember át nem láthatja. Sőt, a részletekben sem számíthatunk semmilyen biztos tudásra. Vagy az események szemtanúi hiányoznak, vagy az őket megőrző hagyomány bizonytalan, ha voltak is írásos források, azok jó része elveszhetett, s a megmaradtak megbízhatósága kétséges, „gyanús”. Úgy látszik, a történeti megismerés gyakorlatilag teljességgel megbízhatatlan, s a véges emberi értelem számára amúgy elvben is hozzáférhetetlen. De még saját korunk éppen átélt eseményeiről, jelenségeiről sem világos, hogyan lehetséges egyértelmű képet alkotni: „Meghallgatván valami épp ma történt fejlemény tanúit, egy fejleményét, mely azok körében esett meg, akik közt élünk, a városban, hol lakunk, ellentmondó beszámolóikból csak fáradtságosan hámozható ki az igazság.”⁵

A történelem vizsgálójának keze közül így szinte minden megragadhatónak látszó kipereg, s ami mégis visszamarad, az töredékes és esetleges. S még „e csekély számú fejlemény” közül is csak azzal tud egyáltalán valamit kezdeni, ami saját jelenének világával kapcsolatba hozható. „Kiragadott faktumok” ezek, mondja Schiller, amit a múltból mon-

4 Schiller: i. m. 395. o.

5 I. m. 396. o

dunk, az jelenünkből indul ki, „az egyetemes történész a legutolsó világhelyzet felől hátrál a dolgok eredetéhez”.⁶ Ez a jelenből visszatekintő pillantás, mely majd Schelling és Hegel pillantása is lesz, Schiller szerint a múltban „mindenütt lyukat lát tátongani, ahol elnémul a hagyomány” is. A történeti megismerés objektivitását illető mindeme szkepszist csak elmélyíti az a gondolat, hogy a retrospektív pillantás olyasmit telíthet jelentőséggel, ami a maga korában jelentéktelennek tűnt, vagyis valamely kiragadott esemény jelentése a mindenkori nézőpont függvényében változó. „Világtörténetünk – vonja le Schiller a következtetést – így sohasem lehetne több töredékek aggregátumánál, és soha nem is érdekelhetné ki a tudomány nevet.”⁷

Az imént felkeltett lelkesedést egyszerre lehűtő beismerések – a történelmi megismerés csődjének beismerése. Ám mielőtt bárki megkérdézhetné, hogy hát akkor hogyan is értendők most már az új professzor korábbi magabiztos kijelentései a célirányos fejlődése nyomán mára beteljesült értelmű történelemről, melyben a múlt minden felidézett részlete magasabb, végső, mert a ma szabadságára mutató értelemmel bírt, Schiller megnyugtatja hallgatóságát. Ott, ahol a tudomány csődöt mond, „a filozófiai értelem siet segítségére, és a töredékeket művi kötőelemekkel összefűzve az aggregátumot rendszerré, ésszerűen összefüggő egészé magasztosítja”.⁸

6 Uo.

7 I. m. 397. o.

8 Uo.

Ez a megnyugtató persze most már csak annyira látszik nyugtatónak, mint voltak Kant nyugtalanító szavai a *Világpolgárban*, ahol arról írt, hogy az elviselhetetlenül értelem nélküli tapasztalatokkal szembesülve a „filozófus számára nincs más kiút”, mint hogy épp az empirikus történetész által látottak ellenére magasabb célt, tervet tételjen fel. S meglehet, talán még annyira sem megnyugtató, hiszen Schiller egyenesen „művi kötőelemekről” beszél. (Ez természetesen csak akkor jelent gondot, ha fenn kívánjuk tartani a történelem filozófiai szemlélete és a „regényes történetírás” közötti különbséget, amelyet Kant fontosnak tartott megőrizni.) A filozófikus szellemet – tárja fel nyíltan az idillt generáló intellektuális mechanizmust – ösztöne „arra indítja, hogy saját ésszerű természetéhez szabjon hozzá maga körül mindent, s minden elébe táruló jelenséget ama legmagasabb rendű okozattá nemesítsen, amelyet csak megismert: gondolatá”.⁹ Az, ami talán bátorító és biztató funkcióval kellene, hogy bírjon, szavaiban egyre inkább a szellem hűvös fenomenológiájává lesz: „Minél többször és minél több sikerrel fog tehát a kísérletbe, hogy összekapcsolja a múltbéli a jelennel, annál inkább hajlik majd rá a szellem, hogy amit okként és okozatként összefonódni lát, eszközként és szándékként kapcsolja egybe. Egyik jelenség a másik után vonja ki majd magát a vak véletlen, a törvényt nem ismerő szabadság uralma alól, hogy odaillő tagként csatlakozzék egy összhangzó egészhez (amely persze csak a szellem képzeletében

9 I. m. 398. o.

adott).¹⁰ A zárójelben odavetett utolsó félmondat nem csak a hallgatóságnak üzeni meg, hogy az előadó elébb orruknál fogva vezette őket, hiszen csupán a képzelet képeit festette a polgári szabadság panorámájaként, képzelt égbolt ragyogott vidáman egy képzelt Germániára, hanem Kant olvasóinak is szól, hogy ha valami egyszer a filozófikus elme hipotézise, arról sose feledjük, hogy valóban a képzelet szülötte. Hiszen a szellem hajlamos egyszerre valóságot tulajdonítani vágyképeinek, „s hamarosan neheze érik majd meggyőznie magát, hogy a jelenségeknek az az egymásutánja, mely képzeletében annyi szabályszerűséget és szándékosságot aggatott magára, a valóságban megtagadja e tulajdonságokat; neheze érik majd újfent a szükségszerűség vak uralmának visszaszolgáltatni, ami az értelem kölcsönbe kapott fényénél már-már oly derűs alakot látszott ölteni. A szellem tehát magamagából meríti e harmóniát, s plántálja el a dolgok rendjében önmagán kívül, azaz vissz ésszerű célzatot a dolgok menetébe, teleologikus elvet a világtörténetbe.”¹¹ Ami előbb a felvilágosult világban valóság és szellem világló egységének tűnhetett, most az értelmet nem mutató valóság sötétjét el nem viselő, e valóságnak mintegy kénytelenül helyébe lépő szellem *kölcsönfényeként* lepleződik le: a szellem egy a valóságos valósággal szemben képzelt valósággal forr egybe. Hogy végképp értelem nélküli-e a valóságos történések széthulló sora, vagy alátámasztható-e a szellem által történeti jelentőségű tényekké „magasztosított”, mozgósított

10 Uo.

11 Uo.

elemekkel a szellem ösztönösnek mondott vágyakozása valami értelmes világra, arról Schiller szerint mit sem tudhatunk. S mert a kérdés el nem dönthető, „az a vélekedés kerekedik fölül, amelyik az értelem számára nagyobb kielégülést, a szívnek pedig több boldogságot tartogat”.¹² Az idill képei után, szinte cinikus szavak.

Ráadásul még az értelem képzelt célja felé tartó történelem pusztá felvázolása is csak az idők végezetén, a „legvégző korokban” gondolható el, minden korábbi kísérlet a tényeken tett nyilvánvaló „erőszak”. De hát Schillernek nem éppen ilyen szavai lelkesítették-e az imént a hallgatóságot? Miután az előadó porig rombolta e lelkesedést, megengedően visszaad belőle egy keveset: „A történeti kutató számára már e bár pusztán csak lehetséges cél csöndes sejtelve is édes fölüdülés, és buzdító sarkantyúja szorgalmának.”¹³ Az értelmes világtörténelem elvi lehetőségének pusztá feltevése, gyógyír a kielégülést kereső szellemeknek és boldogságra vágyó szíveknek: „világosságot támaszt értelmükben és lelkesültséget szívükben.”¹⁴

Amire úgy látszik, igencsak szükségük van, hiszen csak annyi bizonyos, hogy „az ember változik, s letűnik a színpadról; s vele tűnnek le s változnak vélekedései: minden nemzet és minden kor polgára, a történelem magára marad a színtéren.”¹⁵ Ha valaki eddigre azt gondolta, ke-

12 I. m. 399. o.

13 Uo.

14 Uo.

15 I. m. 400. o.

ményebb szavak már nem jöhetnek, íme tévedett: a történelemnek nem az ember a hőse, szubjektuma, hiszen minden egyes ember, s minden különös emberi kor nyomtalanul eltűnik belőle, a történelem egyetlen megmaradó szubjektuma maga a történelem. A történelem tehát megszemélyesül, ő az igazi szereplő és egyben szemlélő a múltó emberi lények és mulandó célok világában. Ennek a nem halandó szubjektumnak a szenttelen tekintete, „akárcsak Homérosz Zeusza, egyformán derűs pillantással kíséri a háború véres munkáját és a békés népeket, kik büntelen élnek nyájjaik tején”.¹⁶

S mégis ez az új, váratlanul belépő főszereplő, a romolhatatlan, az eseményeken, jón s rosszon túli történelem a legjobbkor jelent meg a mindenkori szereplőit rendre elvesztő, „hatalmas színpadon”. Különös lény ő, hiszen nem maga cselekszik, úgy tűnik, hogy egyetlen funkciója a látás, megpillantása annak, ami csak az abszolút tekintet előtt tárulhat föl. Ott és akkor kell megjelennie a szövegben, ahol az ember véges tekintete szükségképpen elveszítheti szem elől a lehetséges összetartó célokat, de ahová egy mindenható, cselekvő gondviselést mégsem lehet már minden további nélkül visszahívni az emberi szabadság elvének korlátozása nélkül. Ez a láthatatlan szubjektum – az abszolút szemlélő – nem foglya a véges élet perspektívájának, az ő szeme nem közönséges szem, hanem – mondanánk majd Hegellel – *az ész szeme*. „Bármily szabályt nem ismerőn lát-
szik is bánni a világ folyásával az emberi szabadság, ő hig-

16 Uo.

gadtan szemléli e zavaros játékot: éles szeme messziről észreveszi már, hová is vezérli a szükségszerűség zablája a szabálytalan léptű szabadságot.¹⁷ Ez a szem tehát vezérlő szükségszerűséget lát ott, ahol az emberi szem az előbb vak szükségszerűség látványától fordult a képzelet felé. Az ő nézőpontja az, mondja ki a későbbi hegeli gondolatot Schiller, amelyre szükség van ahhoz, hogy a társiatlan társiasság, az egymás ellen érvényesülni törvő érdekek helyén a történelmi vizsgálódások Kant által remélt tudósa értelmes célt pillantson meg: azt, hogy bár „meglehet, az ember önzésében alacsony célokat követ, ám nagyszerű célokat mozdít elő öntudatlanul”¹⁸. S csak ez az abszolút, végső nézőpont törheti át a véges emberi előítéleteket, hiúságokat és félelmeket. „Nem vakítja el semmiféle talmi csillogás, nem téríti el a kor semmi előítélete, hisz ő megéri minden dolgok sorsának végső fordulatját. Ami megszűnik, számára mind egyforma rövid ideig tartott [...]”¹⁹ A véges emberi tekintet vágya és egyben esélye, hogy erre az abszolút nézőpontra emelkedjen, amikor felteszi, elgondolja a történelem végítélő szubjektumát. A történelmi nézőpont felvétele kiragad az értelem nélküli, összefüggéstelen történések köréből, végsősoron a halál emberi perspektívájának szorításából. „Hozzászoktatván az embert, hogy egész múltjával együtt ragadja meg magát, és következtetéseivel a messzi jövőbe siessen előre, elfődi szemünk előtt a születés és halál korlátait, melyek oly szorosan

17 Uo.

18 Uo.

19 Uo.

ölelik körül az ember életét, s azt valamiféle optikai csalódás révén a végtelen térbe terjeszti ki, észrevétlen elvezetve a nemhez az individuumot.”²⁰

Ezt az abszolút világtörténelmi perspektívát Schiller nyíltan „optikai csalódásnak” nevezi. Az értelemnek nagyobb kielégülést, a szívnek több boldogságot ígérő nézőpontról tudja, hogy az az emberi tapasztalat számára hozzáférhető világgal *szembeszegezett*, azt „elfedő”, tudatosan megkonstruált látszat. Nyersebben, talán radikálisabban is fogalmaz Kantnál, s lényegesen kényelmetlenebbül annál, ahogyan majd Hegel.

„Hogy elhozza emberi évszázadunkat, tudtán és akaratán kívül minden előző évszázad ezen munkálkodott. Miénk minden kincs, melyet szorgalom és zsenialitás, ész és tapasztalat most, hogy oly nagy kort ért meg a világ, végre hazahozhatott.”²¹ – Az előadás végén még mindig szép, ünnepelehető a kép, ami immár az „ész szeme” elé, ez elé a itt születő különös szerv elé tárul. De már tudjuk, az ész szeme csak festett égboltot láthat festett táj felett. Az így berendezett színpad az ész és a szív utolsó menedéke. E gondolat konzekvenciái azonban túlságosan fontos hagyományt vesztélyeztettek. Ki ne értené, milyen hirtelen megnyíló sötétet kellett elfödnie az ünneplő fáklyásmenetnek?

20 I. m. 399–400. o.

21 I. m. 400. o.

A ZŰRZAVAR KÉPEI

SCHILLER: A FENSÉGESRŐL

Orwell *1984* című regényének egyik kulcsjelenetében a kínzásnak alávetett főhőst rémálmainak legrosszabb víziójával szembesítik, egy arca felé közeledő patkánnyal. Személyiségének addig nehezen őrzött integritása összeroppan. Kínzója tudja ezt: mindenkinek megvan a maga rémképe, amelyet egész életében feledni szeretne, s amely így persze soha sem engedi szabadulni. Az a szörnyű kép, amely a német idealizmus filozófusait gyötörte, úgy tűnik, a történelem értelemnélküliségének víziója. A gondolat, hogy az ember nem értelmes alakítója, hanem kiszolgáltatott tárgya az értelmezhetetlen történeseknek (nem is egyszerűen a halálnak, hanem valaminek, bárminek, ami nem szabadságából fakad), mégha akár csak egyetlen vonatkozásban is, „ez az egyetlen borzasztó – amire csupán kényszerül és amit nem akar –, kísértetként fog nyomába szegődni, és [...] a fantázia vak borzalmainak martalékává teszi.”¹

Korábban ismeretlen félelem lehetett ez. Mert bár az ember kitüntetett helyének – kiválasztott mivoltának –

1 Friedrich Schiller: „A fenségesről” (1793), in: uő: *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, Budapest, 1960. 88. o., ford. Székely Andorné – az idézetek ebből a kiadásból valók. Papp Zoltán újabb fordításában ld. in: uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2006. 353–370. o.

gondolata, a bibliai örökségnek ez a nyugati öntudat fundamentumává váló hízelgő hagyománya természetesen eleve megkívánt valamifajta világrend-képzetet, amelyben helyek egyáltalán megfogalmazhatóak, de ez a rend egyáltalán nem *eleve* függött a tisztán emberi történelem belső értelmességétől.

Hiszen miért volna aggasztó a Földi Város értelmetlen zűrzavara, ha egyszer ott van Isten Városának örök rendje, miért az e világi történelem esetlegessége, ha ott az üdv-történet kristálytiszta íve, s egyáltalában mi dolgunk a világ megélt rendetlenségével, ha abból indulunk ki, hogy egy általunk fel nem érhető magasabb értelem, Isten kifürkészhetetlen, de minden kétségen felüli bölcsessége szavatolja a rendet?

Csak akkor és azoknak a gondolkodóknak a számára, amikor és akiknek szemében az újkori ember magára maradt a maga egyetlen e világi történelmével, s maga lett e történelem magányos hőse, válhatott nyomasztóvá a kérdés, hogy szól-e valamiről-valakiről *ez* a történet vagy – amit e kérdés végső soron jelentett –, hogy miképpen tartható fenn az ember kitüntetett szerepének képzete? Túlságosan sok minden fonódott össze elválaszthatatlanul ezzel a hagyományos önképpel, s éppenséggel az újkori Nyugat számára döntővé váló eszmék: az ember szabadságának gondolata, az individuum tisztelete, az erre épülő morális struktúrák, a világ megismerésének, s ennek révén a természet uralásának, valamint az emberi létezés társadalmi feltételei alakításának – egyáltalán megítélhetőségének – lehetősége, programja. De ugyanakkor túlságosan sok minden nehezítette e kép megővését. Evidensen: az emberi törekvések, küzdelmek gyakori kudarca, a kisszerűnek, alantasnak, gonosznak vagy ép-

pen kívülálló számára értelmetlennek látszó egyéni és kollektív célok, az egymás emberi méltóságát, alkotásait, javait nem respektáló személyek és csoportok, egyáltalában az egyéni és kollektív emberi értékek szakadatlan pusztulása és önpusztítása, a tapasztalatok ellenére visszatérő tévedések, végső soron pedig minden emberi eredménynek és magának az emberi életnek a kiszolgáltatottsága, esetlegessége, mulandósága. Természetesen ezek nem az újkor tapasztalatai, régi toposzok. De amikortól a „világtörténelem” vált az egyetlen és végső ítélőszékké, az emberi szomorúság és panasz számára immár nem maradt fellebbviteli bíróság. Úgy látszott, ezen, a filozófia által „előrehozott” döntő, utolsó tárgyaláson kell eldőlnie mindennek.

Az e világi emberi lét értelmét az ember kitüntetett lehetőségeinek, képességeinek – szabadságának – kibontakoztatásában látó filozófusokra szakadt most már azon világrend bizonyításának vagy legalább valószínűsítésének terhe, amelyben ez a szabadság megvalósulhat, otthonos. S mert annyi tapasztalat szólt az emberi lét értelemnélkülisége mellett, e tapasztalat kiábrándító képeit magukat is integrálnia és kompenzálnia kellett minden olyan apológiának, amely az ember különleges státusza mellett érvelt. A német idealistákként ismert gondolkodók számára, akik tudomásul vették a „rossz” tartós jelenvalóságát az emberi ügyek világában, az „értelmes emberi történelem” elbeszélése tűnt e rozszat relativizálni és integrálni képes megoldásnak.

Sajátos helyet foglalnak el ebben a kontextusban *Schiller történelemfilozófiai gondolatai*, mert bár a védelem nevében kér többször is szót, szövegei éppen az apológia nehezen felépített, illetve éppen felépítendő gondolatmeneteit ássák alá. Hogy az ész történelmi szerepéről mondott, meg-

nyugtatónak szánt szavai az ész már-már, úgy-ahogy kordában tartott legfőbb félelmeit szabadították el, arról – úgy tűnik – Schiller gondolatainak olyan jó ismerői is csak hallgatni mertek (vagy azt csak félreérteni merték), mint a történelemről egyaránt egyetlen eszme kibontakozásaként író Wilhelm von Humboldt vagy Hegel.

Aligha túlzás azt mondanunk, hogy minden klaszrikus német történelemfilozófiai értekezés, Herdertől és Kanttól Fichtéig és Hegelig szinte konvencionálisan a zűrzavar szerzőt elborzasztó képeivel indul. Az emberi történelem értelemnélküliségének nyomasztó élményére kell aztán felelnie a felvázolt vagy éppen gondosan kidolgozott – nagyszerű célok megvalósulásáról szóló – filozófiai gondolatmenetnek, melynek feladata, hogy ne csupán enyhítse, hanem föl is váltsa az ostobaság, a pusztulás és pusztítás nyomasztó látványát. Az a vigasz és megbékélés a valósággal, amit a történelemfilozófiai fejtegetés kínál vagy legalább remél, nem a valóság emberi szándékoktól és értelemtől idegen erőibe való beletörődés, hanem ezeknek emberi szellemi erőkként való átinterpretációja, sajátta fogadása. A nagy ugrást a nyomasztó látványtól a magasztosig a szerzők szokásosan a *perspektíva megváltoztatásával* kísérik meg. Nem magát a kiábrándító látványt vonják kétségbe, hanem a nézőpont relevanciáját. Hogy az emberi dolgokba, akár hangyabolyba hatalmas talpként tapos az értelmetlen sors, miképpen például Herder festi képét,² az csak hangyaperspek-

2 Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, Gondolat, Budapest, 1978. 50. o.

tívából ily szörnyű, a filozófusnak szó szerint emelkedettebb nézőpontot kell választania. A történelem vágóhídjára hajtott embercsordák taglóhoz tapadt nézőpontját Fichte is, Hegel is az abszolút szabadság nagybani nézőpontjára véli cserélhetni.

Igaz, Kant még elismerte, „visszataszítóan hat”, hogy e magasabb szempontból egész nemzedékek feláldozása szükségszerűnek tűnik,³ de Fichte már a – mindenképpen elpusztuló – áldozatok szempontjából is praktikusnak vélte e nézőpontváltást: „különbség csak ott van, hogy bekötött szemmel hagyjuk magunkat vágóhídra vonszolni, mint az állatok, vagy szabadon és nemesen, adományként ajánljuk-e fel életünket az örök lét oltárán [...]”⁴

Nagyjából azonban mindannyian egyetértettek abban, hogy ha sikerül feladnunk az individuális, személyes nézőpontot („ne várjanak személyességet”, figyelmeztet Fichte), akkor végül a szomorú kép helyett „a legedesebb jutalom vár”:⁵ mindent „szükségszerűnek és ezért jónak találunk” majd, mivel úgy fogjuk látni, hogy minden egy magasabb cél kedvéért történik.

Schiller az egyetemes történelemről tartott 1789-es jénai előadásában⁶ maga is úgy vélte, hogy az önmagában ér-

3 Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes története világpolgári szemszögből”, in: uő: *A vallás a pusztia ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974. 65. o.

4 Johann Gottlieb Fichte: „A jelenlegi kor alapvonalai.” In: uő: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981. 480. o.

5 I. m. 427. o.

6 Friedrich Schiller: *Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?* 1789.

telmet nem kínáló történelmi tapasztalatok, egy speciális nézőpontból, a történelem egészének, az emberi nemnek, az ész szemének a perspektívájából értelemmel telítődnek. Igaz, ezt a magasabb nézőpontot az emberi ész saját vágyain alapuló projekciójának tekintette, egyenesen „optikai csalódásnak”. Mindazonáltal az ész számára megkerülhetetlen optikai csalódásnak, nagyon is érthető védekezésnek az emberi lét értelemnélkülisége látványával szemben, amely látványt a megfelelő nézőpontból megfestett kép éppen az ész önképének megőrzése céljából elfedni hivatott. Bármennyire (persze érthetően) visszhangtalan maradt is látszólag az optikai csalódást említő megfogalmazás, azért még a nézőpontváltást aggálytalanul javasló Fichte is úgy fogalmazott később, hogy „a személy a nemben megfedkezik önmagáról”⁷, vagyis valamiféle feledésről, tehát szintén egyfajta tudás elfedéséről beszélt.

Schiller előadása annyiban minden – az ész önbecsülésének persze elevenébe szűrő – nyíltsága ellenére is e perspektívaváltás-ötleten belül maradt, amennyiben ő is úgy vélte, hogy optikai csalódás ide vagy oda, az ész, „a filozófus számára itt nincs más kiút”⁸, mint egy ilyen abszolút nézőpontra helyezkedés, különben tarthatatlanná válik az embert eszes és szabad lényként a történelem főszerepében látni kívánó hagyomány.

A fenségesről szóló értekezése azonban igazi fordulatot, a nézőpontváltás gondolatával való szakítást hozott, pontosab-

7 Fichte: i. m. 449. o.

8 Kant: i. m. 64. o.

ban e gondolat teljes átértelmezését, és ennyiben tulajdonképpen kiiratkozott a kortárs filozófiai panelekből.

Igaz, annak idején már Kant is habozott a nézőpontváltás eredményességét illetően. A *Világpolgár*-esszé első oldalán azt reméli, hogy az egyes szubjektumok szintjén „zavarosnak és szabálytalannak látszó” kavargásban a történelmi vizsgálódás, „ha az emberi akarat szabadságának játékát *nagyban* szemléli, képes felfedezni annak szabályszerű menetét”.⁹ A következő lapon azonban éppen fordítva, már arról ír, hogy „a részletekben megcsillanó bölcsesség ellenére [...] *végző soron és egészben véve* bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt [...] gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszöve”.¹⁰ S bár úgy tűnik, *mind a mozzanatokban elvesző, mind az egészet átfogó tekintet zürzavart lát*, Kant – akárcsak a többiek – az ember mint eszes lény önbecsülése számára mégsem talált más kiutat, mint az *átfogó* nézőponthoz kapcsolódó filozófiai hipotézis racionalizáló projekcióját.

Az 1793-as értekezésben Schiller is úgy véli, hogy amennyiben az ész nem lelné helyét a történelemben, ha akár csak egyetlen mozzanat is kicsúszna az ész hatalma alól és megmaradna idegenségében, akkor már egyetlen ilyen kivétel is „megszüntetné az ember fogalmát”.¹¹

De most már úgy találja, hogy az értelemnélküli zürzavar képeit egyáltalán nem teheti értelmesebbé, ha „nagy-

9 I. m. 63. o.

10 I. m. 64. o.

11 Schiller: *A fenségesről*, id. kiad. 88. o.

ban szemléljük” a kavargó történeéseket. Sőt, mintegy megerősítve Kantnak a *Világpolgár*-esszé első és második tételében felvetett óvatos aggodalmát, miszerint elvben előfordulhat, hogy esetleg magában az eleve rendben levőnek hitt természetben sincs minden harmóniában, Schiller most egyenesen a természetben uralkodó zűrzavarról, „a jelenségek törvénynélküli káoszáról” ír, mely az értelem számára felfoghatatlan. „Aki persze a természet nagy háztartását az értelem gyatra fáklyájával világítja meg, és mindig csak azon töri a fejét, hogy a természet merész zűrzavarát harmóniába oldja fel, az nem lelheti tetszését egy világban, ahol úgy látszik, hogy inkább a kerge véletlen, semmint egy bölcs terv kormányoz, s a legtöbb esetben érdem és szerencse ellentmondásban állnak egymással.”¹² S ugyanilyen, vagy még alaposabb zűrzavart lát a történelemre pillantó átfogó tekintet is. Míg az egyetemes történelemről négy évvel korábban tartott előadásban még arról írt, hogy a filozófiai értelem a töredékeket „ésszerűen összefüggő egészé magasztosítja”, most megtudjuk, hogy az *értelem gyatra fáklyája* sem mutathat mást, mint nagyszabású káoszt. „A filozófia valamennyi jószándékú kísérletét, hogy összhangba hozza azt, amit a morális világ *követel*, azzal, amit a valóságos világ *teljesít*, megcáfolják a tapasztalatok tanúságai [...]”

S még ha esetleg vélhetnénk is úgy, hogy a természet legalább „a maga organikus birodalmában” talán – látzólag – igazodik valamiféle szabályokhoz (előbb az írta, hogy bizony nem igazodik) – „a szabadság birodalmában”,

12 I. m. 98. o.

vagyis az emberi cselekvések világában egészen nyilvánvaló, hogy „féktelenül lerázza a gyepelt, amellyel a spekulációs szellem őt foglyaként vezetni szeretné.”¹³ Organikus és emberi világ egyaránt olyan rend nélküli hömpölyés, olyan „vadul bizari”¹⁴ természet, amely „nagyban tekintve, fittyet hány minden szabálynak, melyet értelmünkkel elébe írunk, hogy önhatalmú szabad menetében egyforma nemtörődömséggel porba tapossa a bölcsesség s a véletlen teremtményeit, [...] egyazon pusztulásban magával ragadja a fontost éppúgy, mint a csekélyt, a nemest éppúgy, mint az alantast, [...] emitt megóv egy hangyavilágot, amott óriáskarjába fogja és szétzúzza legnagyobb szerűbb teremtményét, az embert, [...] gyakran egy könnyelmű órában elfecsérli a maga legfáradtságosabb szerzeményeit és gyakran évszázadokig serénykedik egy balagatag művön[...]”¹⁵

A rendetlenség e képeivel tehát az értelem nem tud mit kezdeni, nem tudja őket *megmagyarázni*, s azzal fenyegetnek, hogy magukkal sodorják az emberi észről és az eszes és szabad ember állati lét fölé emelkedő státuszáról vallott felfogást, melynek helyébe azután valóban „a fantázia vak borzalmai” nyomulnak. Megmenthető-e még egyáltalán önképünk, ahogyan Schiller mondja: „az ember fogalma”? Csak úgy, véli, ha feladjuk a külső világ – természet és történelem – értelmes magyarázatának teljesíthetetlen programját, ha elválasztjuk az észet a magyarázattól s egyben a meg-

13 I. m. 100. o.

14 I. m. 98. o.

15 I. m. 100. o.

magyarázhatatlan világba involváltságtól. „Mennyire más, ha lemondunk arról, hogy a természetet megmagyarázzuk, s magát ezt a felfoghatatlanságot tesszük a megítélés szempontjává.”¹⁶

Nincs más hátra, meg kell barátkoznunk az értelmetlen külvilág gondolatával, s nem egyszerűen „nagyban”, abszolút, totális nézőpontból, hanem mintegy *kívülről* tekinteni rá. El kell hagynunk ezt a zűrzavaros világot szellemünkkel, hogy kimenthessük belőle – nem azt remélve, hogy *túl* a beláthatón juthat jogaiba az ész, hanem hogy *visszavonulva* oda, ahol máris otthon van, saját tiszta szellemvoltába. „Bekövetkezhetnek esetek, amikor a sors megszáll minden külső erődöt, melyekre az ember biztonságát alapozta, s nem marad hátra más, mint hogy a szellemek szent szabadságába meneküljön – ahol nincs más [...] eszköz a természet hatalmának ellenállni, csak az elébevágás és minden érzéki érdek szabad megszüntetése útján [...] testünk morális megőlése.”¹⁷ Ha a szellem sikeresen – jóllehet fájdalmasan – megszabadul magában minden nem szellemitől, ha megszakítja minden érdekelttségét a nem szellemi világgal – ha immár *tiszta, puszta szellem* –, akkor nincs miért tartania többé ettől az idegen külső világtól. Akkor nézőpontja merőben esztétikai lehet, akkor iszonyodását legyőzve értékelni is képes a zűrzavar fenséges nagyszerűségét, amely így *érdek nélkül tetszhet*, akkor e visszavonulás árán mégiscsak megkülönböztette magát a létét alapjában elso-

16 Uo.

17 I. m. 101. o.

dorni törő vak természettől. Akkor nincs mitől félnie többé: „Tehát el a hamisan értett kíméléttel és a pettyhüdt, elpuhult ízléssel, mely a szükségszerűség komoly arculatára fátylat vet, és, hogy az érzékeknek kegyébe férközzék, *harmóniát hazudik* a jóllét és a jólviselkedés közé, aminek a való világban nyoma sincs! Mutatkozzék nekünk szemtől szembe a gonosz végzet! Nem a minket környező veszélyek nemtudásában – hisz ennek végre véget kell érnie –, csupán a velük való megismerkedésben van üdv számunkra. Hát ehhez az ismerettséghez segít hozzá bennünket a mindent leromboló és újra megteremtő és újra leromboló változás rettenően nagyszerű színjátéka – a hol lassan aláásó, hol gyorsan rajtaütő romlásé, segítenek hozzá a sorssal birkózó emberiségnek, a boldogság feltarthatatlan megfutásának, a becsapott biztonságnak, a diadalmaskodó igazságtalanságnak és alulmaradó ártatlanságnak patetikus festményei, melyeket a történelem bőségben felmutat [...]”¹⁸

Az észnek immár nincs szüksége ésszerűvé hazudni vagy elfedni a káoszt, szembenézhet szép értelmetlenségével.

Ahogyan Hayden White megjegyzi, az utóbb idézett mondatokat akár – a német idealizmus történelemfilozófiájával utólag leszámolni törekvő – Nietzsche is írhatta volna.¹⁹ Kevésbé tűnik meggyőzőnek White azon vélekedése, miszerint Hegel maga viszont könnyedén *leszámolt* volna

18 I. m. 102. o.

19 Hayden White: „A történelmi értelmezés politikája: szaktudományvá válás és a fenségesség kiszorítása”, in: uő: *A történelem terhe*, Osiris–Gond, Budapest, 1997. 228. o.

e gondolatmenettel, mondván, hogy ez a történelmet csupán jelenségszinten ragadja meg, a szenvedélyek, a különös érdekek szintjén, ahol persze a „bűn és szenvedés panorámája” rémületet kelt, hogy azután ezzel szemben az ész szemének lényegi összefüggéseket, rendet feltáró pillantáshoz forduljon.²⁰ Először is láttuk, hogy Schiller ebben az írásban egyáltalán nem „jelenségszinten” tartja értelemnélkülinek a történelmet, hanem az ész szemének „nagybani” nézőpontjából. Másodszor, épp ezért a „bűn és szenvedés panorámája” keltette rémülettől Schiller szerint nincs hova elfordulni, a legátfogóbb nézőpontból is ez a panorama látszik, a rémületet a fenséges csodálatává lehet csak fogadni. Harmadszor, minden jel szerint, éppen Schiller ötlete volt, hogy az ész tiszta szellemként kell, hogy magára ismerjen ahhoz, hogy kiszabaduljon a nem-szelleminek látott világ idegensége keltette rémületből, amely gondolatot Hegel azután filozófiája középpontjába állítja. Hegel viszonya Schiller gondolataihoz aligha egyszerűen a bíráló leszámolás.

Persze nagyon is érdekes, mit kezdett, kezdhett Hegel Schiller írásával. Akárcsak majd Hegel, Schiller is az ész szemével tekint a világra. Csakhogy ő úgy találja, az ész pillantására a világ nem ésszerűen tekint vissza.

Schiller javaslatát, hogy az ész egyszerűen adja föl a történelmet magyarázó ambícióját, hagyja ott a zűrzavar erőivel szemben tarthatatlan külső erődöt, s így mentse, ami még menthető, Fichte vagy Hegel egészében nem fogadhatta el. Talán túl szűknek tűnhetett az a bunker, amely-

20 I. m. 228–229. o.

be az emberi ész és szabadság így visszahúzódhatna. Szűknek ahhoz, hogy a visszavonuló ész magával vihesse mindazt a kulturális poggyászt, amelytől nem volt ereje megválni. Még Schelling is, aki pedig maga is pontosan megfogalmazta a történelemnek értelmes célt tulajdonító minden történelemfilozófia tarthatatlanságát,²¹ még ő is megkísérelt később egy ilyen történelemfilozófia melletti érvekhez folyamodni,²² mert megfizethetetlennek érezte e belátás árát. Így azután Schiller írása után hamarosan a szellem új hadijelentései szólnak a külső erőd minden áron való tartására, illetve visszafoglalására indított vállalkozásokról.

21 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?, in: uő: *Ausgewählte Schriften*, I–VI. k. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. I. k. 295. o.

22 F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat, Budapest, 1983., ford. Endreffy Zoltán.

MIÉRT ÍRT HEGEL TÖRTÉNELEMFILOZÓFIÁT?

Talán nem is olyan magától értetődő, hogy egyáltalán *miért írta-komponálta, illetve írhatta-komponálhatta meg Hegel a világtörténelem racionális ambíciójú filozófiáját, ha megtette, mit keresnek benne az általa is reflektáltan nem-racionális elemek, s mennyiben tekinthető mindez az ésszerű történelemre vonatkozó kanti, schellingi, schilleri megfontolások nyomdokain haladónak?* Ellentétben ugyanis az erre vonatkozó szokásos vélekedéssel, mely ezen alkotásában „a klaszszikus német idealizmus” szándékainak, megfontolásainak és teljesítményének konzekvens – persze folytathatatlan stb. – betetőzését látja, nekem úgy tűnik, mintha Hegel nagy-szabású kísérlete éppenséggel a feladatnak a kollégák által belátott és bevallott reménytelensége ellenére és ellenében jött volna létre.

Hiszen tkp. kinek, minek a folytatása és betetőzése volna is a hegeli történelemfilozófia, mely az ész és a szabadság – igaz, szenvedéssel kikövezett – diadalútjának mondja az ember történetét? Kant, Fichte, Schelling vagy éppen Schiller világtörténelmi elmélkedései folytatását írta volna meg? Persze eredetileg mindannyian az ész és szabadság történetére szerettek volna ráismerni az emberi dolgokban. Szabad tetteinket az egyetemes szabadság rendjét szülő nagy folyamatba illeszkedőnek kívánták látni. Úgy elbeszélni a magát a természeti törvények determinálnak tudott világából szabaddá kidolgozó ember történetét, hogy eköz-

ben csak az észre, s ne a Gondviselés kifürkészhetetlen akaratára, az ész számára hozzáférhetetlen csodákra kelljen építeni. Igen, teodiceát akartak, mint Hegel, mégpedig racionális teodiceát, a Gondviselés igazolását, de az ő megidézése, bevonása nélkül. Az emberi világban tapasztalt rossz felülőssége alól Istent mintegy távollétében kellett volna felmenteni. De azért úgy, hogy az e világot emberileg elviselhetetlennek, értelem nélkülinek mondó minden vádról kiderüljön: nem az utolsó szó a perben. Azt remélve, hogy az utolsó, a felmentő szó ugyanakkor az ész szava lesz. Eredetileg valamennyien ezt kívánták volna elmondhatni, de sorra szembesültek azzal, s nem hallgatták el, hogy így nem megy a dolog.

Hegel mindenesetre nem Kant nyomán állítja hogy a történelem az ész képe és tette, hanem Kant erre irányuló reményével birkózó szépségét félretolva. Amikor Kant a *Világpolgár*-esszéiben előbb részleteiben és egészében is értelmetlennek, ill. gonosznak látja a történelmet, majd e csüggesztő tapasztalattal annak reményét próbálja szembeszegezni, hogy talán a filozófus elme mégiscsak megpróbálkozhat olyan hipotézissel, amely bizonyos előfeltételek megléte esetén alkalmas lehet arra, hogy értelmes célra irányulónak tekinthesse az ember történéseit, akkor e kísérlet tétjét újra meg újra nyomatékosítva, egyúttal mindjárt maga sorolja fel a próbálkozás sikerét illető súlyos kételyeit. Épp csak megemlítve néhányat:

Kétséges, hogy milyen erő, miféle „úr” lehetne képes összehangolni a partikuláris emberi akaratokat egyetemes szabadságot szülő általános akarattá? („nem is lehetséges tökéletes megoldás”, „a természet ennek az eszmének csupán

a megközelítését szabta ki feladatunkul”, „az ember szerepe tehát egyenesen nem természetes”)¹

Az ésszerű véghez szükséges előfeltételek (a polgári alkotmány helyes fogalma, hosszú tapasztalat, emberi jó akarat) nemcsak hogy „fölöttébb nehezen találhatóak együtt, s ha igen, akkor is csak nagyon későn”, hanem a szerző korábbi fejtegetései alapján egyenesen lehetetlen a társiatlanul társias, „önző állati hajlama” által csábított lénytől előfeltelként ilyen jóakaratot és világpolgári jogtudatot elvárni.²

Bár vélhetjük úgy, hogy a „természet valamilyen szabályszerűséget követ” az emberi történelemben is, és ez az ember értelmes felemelkedését eredményezi, de éppígy gondolhatjuk a történéseket a véletlen művének is, vagy éppily joggal azt is beláthatjuk, hogy „az emberek mindeme cselekvéseiből egészben tekintve semmi, vagy legalábbis semmi értelmes dolog nem sül ki, hogy az egész úgy marad, ahogy ősidők óta volt, s így nem lehet megjósolni, hogy [...] a viszálykodás nem teszi-e pokollá a legkiműveltebb állapotot is”.³ Hogy tehát a társiatlan társiasságban barbár viszálykodást vagy éppen az ész kibontakozását látjuk, az kizárólag a mi döntésünk,⁴ amelyet csak az ész beláthatatlan messi jövőben bekövetkezhető remélt győzelme – vagy e győzelem elmaradása – igazolhatna vagy cáfolhatna. (Ám az elsőként

1 Kant: *Az emberiség egyetemes története világpolgári szemszögből*, id. kiad. 69. o.

2 I. m. 70. o.

3 I. m. 72. o.

4 Uo.

említett kétely arra utal, hogy ez az igazoló-cáfoló időpont ténylegesen soha nem jöhet el.)

Végül: a tapasztalat Kant szerint legalább annyira cáfolja, mint bátorítja a történelmi *happy endre* vonatkozó chiliazmust.

Összegezve gondolatkísérletét, Kant lehetségesnek és egyben kívánatosnak nevezi ugyan az értelmes történelem feltevésére irányuló „filozófiai kísérletet” (a bevezetésből tudjuk, hogy egyben *kényszerű* kísérletnek is tekinti), de mindez nem a történelem értelmességéről, hanem a filozófus saját racionalizálási szükségletéről szól. „Látszólag meghökentető és értelmetlen ötlet – írja a zárótételben – a történelemnek egy olyan eszme alapján történő kifejtése, amely azt szabja meg, hogy miképpen kellene folynia a világnak, ha bizonyos értelmes célok vezetnék – úgy tetszik, ilyen meggondolások csupán regényes történetet eredményezhetnek.”⁵ Csak akkor, ha feltétlenül össze akarjuk egyeztetni a természeti rendre és az emberi szabadságra vonatkozó képzeleteinket (és persze ezt szeretné Kant is), tehát csak a mi gondolkodói ambícióink nyomán dönthetünk úgy, hogy ezt a – hol „reményként”, hol „hipotézisként”, hol „az elme próbálkozásaként” említett – „regényes történetet” vezérfonálnak tekintjük ahhoz, „hogyan az emberi cselekvések különben tervszerűtlen halmazát, legalábbis nagy vonalakban rendszerként ábrázoljuk”. De még e döntésünk is csak elvi jellegű lehet, s egyáltalán nem teszi lehetővé a konkrét történelmi magyarázatot, „hiszen nagyon is rövidlátók vagyunk

5 I. m. 77. o.

ahhoz, hogy [a természet] intézkedéseinek rejtett mechanizmusát áttekintsük”.⁶ E „különös”, „látszólag meghökkenítő és értelmetlen” ötlet, nézőpont felvételére a *félelem és remény* készlet, s nem az igazolás vagy egyáltalán az igazolhatóság bizonyossága. A Gondviselés alátámasztásának reménye, annak reménye, hogy talán mégsem kell kedvetlenül elfordítanunk tekintetünket az emberi dolgokról, s ez utóbinak, önbecsülésünk elvesztésének féelme.⁷ Aki magabiztosan kiiktatja a félelemet és reményt Kant gondolatmenetéből, annak kezében csak a történelem ésszerűségét illető kétely marad. Ebben az értelemben úgy tűnik, hogy Hegel aligha Kant nyomdokain halad.

Hegel az 1798-as – 1800-as évek Schellingjének kulcs-szövegei nyomán sem állíthatná, hogy a történelem az ész képe és tette, hanem csak Schelling erre irányuló reményével ekkoriban birkózó szkepszisét félretolva. Itt most csupán arra utalnék, hogy Schelling nemcsak a *Lehetséges-e a történelemnek filozófiája?* című írásában mutatja be eleve elgondolhatatlannak, mert feloldhatatlan önellentmondásokat tartalmazónak a racionális történelemfilozófiára tett minden kísérletet (mondván, hogy nem gondolható el egyszerre valóságosnak az egyén szabad döntése és az egyéni tetteken keresztül, de azokat fölülírón érvényesülő egyetemes értelem), hanem – a szokásos vélekedéssel ellentétben – a két évvel későbbi *Transzcendentális idealizmus rendszerében* is. Itt, miután korábbi belátásait félretolva, a kanti féel-

6 U. o.

7 I. m. 78–79. o.

mek és remények által vezetve mégis megkísérli a történelemfilozófia melletti érvek rehabilitálását – végül feladja az egész kísérletet, és az individuumot és abszolút értelmet, a szabadságot és szükségszerűséget egyesítő filozófia számára csak a racionális ambíciójú történelemfilozófiát messze elhagyva, a mítosz és poézis birodalmában remél menedéket. Mert ez az egyesítés szerinte éppen nem lehet tisztán racionális természetű: az egyesítő műalkotás csoda, a művész pedig zseni. Csoda és zseni mindenesetre nem a racionális ambíciójú történelemfilozófiába való. Amikor Hegel Schelling belátásai ellenére vállalkozik a racionális történelemfilozófia megkomponálására, természetesen azonnal szembetalálkozik azokkal az ellentmondásokkal, amelyek Schelling szerint képtelenséggé teszik a vállalkozást és amelyek feloldását Schelling azután mégis megkísérelte, majd végképp feladta. Individuális szabadság és az egész történelmet átfogó szükségszerűség szembenállásának arról a felszámolásáról, amelyhez Hegel folyamodik, Schelling már eleve kimutatta, hogy miért nem vezet ki a problémából. Hiába gondolnánk is el egy a szabadságot és a szükségszerűséget szintetizáló magasabb szférát, ha ez ugyanis végül a szükségszerű mozzanat javára billentené el a mérleget, akkor nem feloldanánk a korábbi feszültséget, hanem csak reprodukálnánk e „magasabb szinten”, mert akkor az individuum szabadsága utólag, e szintről tekintve csak látszólagosnak bizonyulna, márpedig az egyén szabadságával leszámoló konstrukció nem emberi történelem volna, hanem egyszerű determinizmus. Hegel – Schelling ismert világos gondolatmenete ellenére – mégis éppen ehhez a megoldáshoz folyamodik. S amikor meg kellene magyarázni, hogy mégis hogyan formálja az ész a maga képére az egyéni szán-

dékokat, hogyan is jön létre az a bizonyos (Schelling által eleve problematikusnak tartott) szintézis, akkor Hegel „az ész csele” elnevezésű megoldáshoz nyúl. Az ész csele – mint neve is világosan elárulja – csel, trükk, a szereplők által nem várt fordulat: a partikuláris motivációjú egyéni intenciók az abszolút céllal egyesülnek. Valami olyasmi történik meg, ami más, de nem is egyszerűen más, hanem magasabb rendű, mint amit a cselekvők akartak. Csoda megy végbe, olyasmi, amit Schelling a műalkotás folyamatában elismerhetőnek látott, de nem a racionális történelemfilozófiában. De – még ha „az ész csele” csodájának beépítése a racionális ambíciójú történelemfilozófiába valamiképpen simán megoldható volna is – miféle történelemfilozófia lenne az, ahol az értelmes végcél egyetlen szereplő sem akarja? Akkor kinek az értelmes története volna mindez? Hegelnek tehát szüksége van olyan tényleges szereplőkre, individuumokra is, akik maguk is akarják azt, ami megtörténik. Így kerül a koncepcióba a „világtörténelmi személyiségek” kivételes kvalitású csoportja. Az ő tetteikben és szándékaikban egyaránt közvetlenül megjelenik a világszellem: individuális és abszolút találkozik. A „világtörténelmi személyiségek” személyében a schellingi művész-zseni jelenik meg a történelem terepén – ott, ahol Schelling felfogása szerint nem volna keresnivalója. Hegel tehát beépíti a racionális ambíciójú történelemfilozófiai konstrukcióba a csoda és a zseni schellingi elemeit – teljesen Schelling ellenében. Hegel tudja, hogy történelemfilozófiája – egészében és részleteiben – Schelling meggyőződése szerint képtelenség, legalábbis racionálisan megengedhetetlen volna.

És persze *Hegel Schillerre sem számíthat, amikor azt állítja, hogy a történelem az ész képe és tette, hanem éppen*

Schiller előbb kijózanító, elhatárolódó, majd a racionális történelemfilozófiától teljesen eltávolódó szövegei ellenében teszi ezt. Már híres 1789-es jénai előadásában – melyet csak a nagyon felszínes olvasat tarthat a történelemfilozófia melletti beszédnek, mégis sokan máig annak vélnek – világosan fogalmazott: „világtörténelmünk [...] sohasem lehetne több töredékek aggregátumánál”,⁸ csupán a filozófus visz bele összefüggéseket. A „filozófiai értelem [...] a töredékeket művi kötőelemekkel összefűzvé az aggregátumot rendszerré, ésszerűen összefüggő egészé magasztosítja”.⁹ Ez persze csupán a gondolkodás játéka, hiszen a szellem hajlik rá, „hogy amit okként és okozatként összefonódni lát, eszközként és szándékként kapcsolja egybe. egyik jelenség a másik után vonja ki magát a vak véletlen, a törvényt nem ismerő szabadság uralma alól, hogy odaillő tagként csatlakozzon egy összhangzó egészhez (amely persze csak a szellem képzeletében adott).”¹⁰ Ha a filozófus valóságnak hiszi saját vágyait, „hamarosan nehezére esik majd meggyőznie magát, hogy a jelenségeknek az az egymásutánja, mely képzeletében annyi szabályszerűséget és szándékosságot aggatott magára, a valóságban megtagadja e tulajdonságokat; nehezére esik majd újfent a szükségszerűség vak uralmának visszaszolgáltatni, ami az értelem kölcsönbe kapott fényénél már már oly derűs alakot látszott ölteni. A szellem tehát magából

8 Friedrich Schiller: „Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?”1789., in: uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2006. 397. o., ford. Mesterházi Miklós.

9 Uo.

10 I. m. 398. o.

meríti e harmóniát, s plántálja el a dolgok rendjében önmagán kívül, azaz visz ésszerű célzatot a dolgok menetébe, teleológikus elvet a világtörténetbe.¹¹ E jénai szöveg, mely egyenesen „optikai csalódásnak” nevezi azt, amit az „ész szem” belelát az eseményekbe, nem megteremti, hanem ellenkezőleg, megértő, de egyben megsemmisítő iróniával illeti az ésszerű történelem filozófusi konstrukcióit. A *fenségesről* című írásában azután egyenesen brutális radikalitással számol le a kaotikus tapasztalatok minden racionalizálási lehetőségével. „A jelenségek törvénynélküli káosza” szerinte egyszerűen racionalizálhatatlan. „Aki persze a természet nagy háztartását az értelem gyatra fáklájával világítja meg, és mindig csak azon töri a fejét, hogy a természet merész zűrzavarát harmóniába oldja fel, az nem lelheti tetszését egy világban, ahol úgy látszik, hogy inkább a kerge véletlen, semmint egy bölcs terv kormányoz, s a legtöbb esetben érdem és szerencse ellentmondásban állnak egymással.”¹² Természet és történelem „féktelenül lerázza a gyepelőt, amellyel a spekulációs szellem őt foglyaként vezetni szeretné.” „A filozófia valamennyi jószándékú kísérletét, hogy összhangba hozza azt, amit a morális világ követel, azzal, amit a valóságos világ teljesít, megcáfolják a tapasztalatok tanúságai [...]”¹³

S ha belátjuk, hogy külső világunk olyan rend nélkül kavargó „vadul bizarr” természet, amely „nagyban tekintve,

11 Uo.

12 Friedrich Schiller: „A fenségesről” (1793), in: uő: *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, Budapest, 1960. 98. o., ford. Székely Andorné.

13 I. m. 100. o.

fittyet hány minden szabálynak, melyet értelmünkkel elébe írunk, hogy önhatalmú szabad menetében egyforma nem-törődömséggel porba tapossa a bölcsesség s a véletlen teremtményeit, [...] egyazon pusztulásban magával ragadja a fontost éppúgy, mint a csekélyt, a nemest éppúgy, mint az alantast”,¹⁴ akkor a szellem számára nincs más kiút, mint visszavonulni az utolsó még tarthatónak látszó „erődbe”, saját bensőségébe. Feladva külső világot meghódítani, racionalizálni törekvő ambíciót, elismerve magányát és végleges idegenségét a külvilágban, a szellem éppen akkor mentheti szellemirháját, ha – ellenállva a kontúrtalanul hömpölygő káoszba olvadásnak – különállását, idegenségét óvja. Ekkor legalább a külső szemlélő esztétikai pozíciója megmarad számára: csodálhatja az értelem nélküli káosz fenséges kavargását. A hegeli vállalkozás tehát, mely a történelemben az ész képét és tettét keresi, teljesen szembenállni látszik Schiller történelemfilozófiát illető álláspontjával is.

Egyáltalán nem magától értetődő ezek után, ha Hegel mégis racionális történelemfilozófiát épített, ráadásul olyat, amely nemcsak tudott Kant, Schiller vagy Schelling ellenvetéseiről, aggályairól, hanem amelynek nyilvánvalóan azal is számot kellett vetnie, hogy eleve meglehetősen védtelesen ezen ellenvetésekkel szemben.

Hegel azonban – úgy tűnik – szinte dacosan vállalta azokat a racionális szabadságfilozófia szemében addig vállalhatatlannak tűnő megoldásokat, amelyek nélkül egyszerűen megbukni látszott az értelemmel bíró történelem eszméje.

14 Uo.

E megoldások ára azonban – Hegel előtt természetesen ismeretesen – nagyon magas volt. Ezért adódik a kérdés: hogyan és miért vállalhatta Hegel, hogy szinte lesöpri az individuum valóságosnak felfogott szabadságának egy értelmes véggéllal való összeegyeztethetőségét illető kétségeket, úgy, hogy egyszerűen látszólagossá teszi ezt az individuális szabadságot? Hogyan és miért vállalhatta, hogy míg az „empirikus történetírástól” világosan elhatárolódik, addig elmosódik a határ a „regényes elbeszélés” felé? Hogyan és miért vállalhatta, hogy egy racionális filozófia nem lehet meg a csoda és a zseni bevonása nélkül? Hogyan és miért léphetett ilyen egyszerűen át Kant, Schiller, Schelling közismert szövegein – pontosabban építhette be épp azokat az elemeket, amelyeket ők alapvetően problematikusnak tartottak – és mennyiben tekinthető mindez még az ún. klasszikus német idealizmus jellegzetes történelemfilozófiájának?

A *hogyanra* talán az lehet a válasz: úgy, hogy hallgatólagosan visszanyúlt az 1796–1897-es Schellinggel, Hölderlinnel közös rendszerprogram vázlatában írtakhoz, ahhoz a megközelítéshez, amelyhez *A transzendentális idealizmus rendszere* utolsó lapjaitól kezdve tkp. Schelling is visszahátrál, amikor a racionális történelemfilozófiára irányuló kételyei felülkerekednek. E „rendszerprogram” szövege még világosan úgy fogalmazott, hogy (1) „a szellem filozófiája esztétikai filozófia”, az utolsó szó benne a poézis: „mert nem a filozófia, nem a történelem éli majd túl az összes többi tudomány^o és művészetet, hanem a költészet”; (2) „új mitológiára van szükségünk, de ennek a mitológiának [...] az ész mitológiájának kell lennie”; (3) az eszme egyszerre legyen esztétikává és mitológiává, a kettő ugyanaz lesz: ez túllépés a felvilágosodás programján – tkp. ki-

lépés abból. „Így fölvilágosultaknak és nem fölvilágosultaknak kezdet kell nyújtaniuk egymásnak; a mitológiának filozófikussá [...] a filozófiának mitológikussá kell válnia”. „Egy magasabbrendű szellemet küld közénk az ég, hogy új vallás alapíttassék [...]”¹⁵

Schelling persze világosan kimondta *A transzcendentális idealizmus rendszerének* végén, hogy az, ami eme első rendszertervezetükben célnak tűnt, valójában *visszatérés*. Visszatérés a racionális filozófiából, a felvilágosodás programjából oda, ahonnan a filozófia egykor vétetett, a mítosz és a poézis világába. Olyan visszatérés, amelynek lehetősége, menedéke csak azután merült fel számára, hogy a tisztán racionális történelemfilozófia egykor Kant számára is megkerülhetetlennek látszó, de persze eleve problematikusnak tudott kísérlete kudarcot vallott. E kudarc után, amikor Schelling tulajdonképpen már feladta a történelemfilozófiai kísérletet, 1802-es jénai előadásain azután már nyíltan a racionális filozófiából való megtérés hangján szól. Sőt, úgy látszik, hogy megszabadulva a tisztán racionális elvárásoktól, vállalva e felfogás mitologikus-poétikus-vallási karakterét immár újra lehetett mit mondani a történelemről.

Ha a feladat immár újra vállaltan mitológia, ill. valóságépítés, akkor ismét megnyílik a racionálisan bezárultnak látszott lehetőség a véges emberi lény és az abszolút értelem egyesítésére egy egyébként értelemnélkülinek, szellemtől elhagyottnak mutakozó világban is. Hiszen a vallás számára

15 „A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja”, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1985. 5–6. 812. o., ford. Zoltai Dénes.

a világnak ez a szellemidegensége csak látszólagos. „Az Istentől elszakadt véges megbékélése, azáltal, hogy Isten maga is a végességbe szüli magát: ez a kereszténység első gondolata”,¹⁶ írja Schelling egyik jénai előadásában, most a világtörténelemre vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy „Isten örök, minden dolgok atyjának lényegéből született fia maga a véges, ahogyan ez Isten örök szemléletében létezik, s amely úgy jelenik meg, mint szenvedő, a kor végzetének alárendelt Isten, aki megjelenésének csúcán, Krisztus személyében, lezárja a végesség világát, és megnyitja a végtelenségét, azaz a szellem uralkodását.”¹⁷ Ez már nem annak a *soha el nem hangozható kinyilatkoztatásnak* gondolata, amely a maga paradoxonával jelezte, hogy *A transzcendentális idealizmus rendszerében* a történelemről beszélni képtelenségnek bizonyult: ez az *elhangzott* kinyilatkoztatás. A történelem immár nem a ráció penzuma, hanem kinyilatkoztatás, szentség és poézis: „Végtere a legszentebb dolgok között sincs semmi, ami szentebb volna a történelemnél, a világszellem eme nagy tükrénél, az isteni értelem emez örök költeményénél: nincs semmi, ami nála kevésbé tudná elviselni tisztátalan kezek érintését.”¹⁸

Akik Schelling szerint tisztátalan kézzel, vagyis nem a szentségnek kijáró hittel, hanem minden spekulációt, a szubjektív-szimbolikusát eltávolítani próbálva nyúl-

16 Friedrich W. J. Schelling: „Előadások az akadémiai stúdium módszeréről” 1802., in: Magyar Filozófiai Szemle, Budapest, 1985. 5–6. 867. o., ford. Révai Gábor.

17 Uo.

18 I. m. 876. o.

tak a történelemmel immár egynek látott kereszténységhez, azok a „felvilágosító német tudósok” – alighanem tőlük kellene óvni a történelemről való beszédet. Most úgy látja, hogy a felvilágosodás e gondolkodói – akikhez korábban ő maga is tartozott – azokhoz a szerencsétlenekhez hasonlítanak, „akik Danténál a pokol tornácán léteznek, mert se nem lázadtak Isten ellen, se hűek nem voltak hozzá, mert az ég kitaszította őket, de a pokol nem fogadta be, hisz a kárhozottak sem tisztelnék őket”.¹⁹ Természetesen ez a visszakozás a felvilágosodás programjától egyben nyílt eltávolodás a *Világpolgár-esszé* Kantjának történelemfelfogásától és filozófiai programjától is. Az értelem fölvilágosítása kielégítetlenül hagyja az észet – állapítja meg Schelling. „A világpolgári értelemben vett történelem kanti terve a történelem egészét illetően szintén valamilyen puszta értelmi törvényszerűséget céloz [...]”²⁰ A történelem kinyilatkoztatásként való föl fogása, „az igazi história [...] az adott és valóságos dolgoknak az ideállal való szintézisén alapszik”,²¹ ez azonban csak akkor lehetséges – tér vissza A *transzcendentális idealizmus rendszere* záró gondolatára –, ha a filozófia költészetté alakul át, a história valóságos anyagát ideállissá emelő „történeti művészeté”. „A történelem csak akkor válik teljessé és befejezetté az ész számára, ha az értelmet kielégítő empirikus okokat úgy kezelik, mint valami magasabbrendű szükségszerűség megjelenésének szerszámait és eszközeit. Az ilyen ábrázolásmód-

19 I. m. 871–872. o.

20 I. m. 876. o.

21 U. o.

ban a történelem okvetlenül eléri majd azt a hatást, amelyet a legnagyobb és lecsodálatraméltóbb dráma, amely csak egy végtelen szellemben születhet meg.²² A történelem művészetének emlegetése nem szóvirág, hanem egészen konkrétan értendő. Bár a világtörténelmet Schelling most már a kinyilatkoztatás közvetlen föltárulásának tekinti, elbeszélése – ha történeti akar maradni – nem közvetlenül vallási vagy filozófiai, hanem epikai karakterű: legjobb műfajaként itt az eposzt és a tragédiát, a *Kritisches Journal*ban ennek archetípusaként Dante *Isteni színjátékát* említi. A történelem afféle „regényes elbeszéléséhez” jutunk, ahhoz, amitől Kant még elhatárolódni próbált. Ha a történelem kinyilatkozott szentség műalkotásban elbeszélve, akkor az adott és valós dolgoknak az ideálissal való szintézise egy csapásra megszűnik paradoxon lenni, individuális szabadság és történelmi szükségszerűség korábban gyötrő dilemmája problémátlanul föloldódhat az abszolút szükségszerűségben. „Ami az eredményt illeti, az individuum jóban és rosszban egyaránt az abszolút szükségszerűség szerszáma.”²³ Utóbbi gondolat teljességgel összeegyeztethetetlen a valóságos individuális szabadságnak mint a történelem feltételének *A transzcendentális idealizmus rendszerében* még képviselt felfogásával.

A jénai előadásokkal csak arra utaltam, hogy a racionális ambíciójú történelemfilozófia kudarca után Schelling inkább kihátrál a filozófia aufklérista kötődéseiből, leszámol annak racionális és tudományos argumentációs kísér-

22 I. m. 877. o.

23 I. m. 865. o.

leteivel, csak hogy menteni tudja az értelemmel bíró emberi történelem eszméjét. Maga Schelling az, aki mégiscsak beengedi a történelembe a korábban csak a művészet számára fenntartott csodát – úgy, hogy a történelemfilozófiát a történelem szakrális művészetévé alakította át, alakította vissza.

Ugyanebben az időben a *Kritisches Journal*ban Hegel is alapvetően kritikus hangot üt meg a felvilágosodással szemben. *Hit és tudás* című tanulmányában Kant, Jacobi és Fichte kísérleteit éppen azért bírálja, mert a felvilágosodás jegyében állva nem tudják minden további nélkül egynek tekinteni hitet és tudást, mert amit csinálnak, az *nem vallás*. Márpedig hit és ész, filozófia és vallás ellentéte Hegel szerint semmiképpen sem az ész győzelméhez vezet, illetve csupán pirruszi győzelemhez: „a győzelmes ész vajon nem arra a sorsra jutott-e, ami a barbár nemzetekkel szokott bekövetkezni a leigázott, gyöngé és művelt nemzetekkel szemben: a hatalom külsőségeit nézve diadalmaskodnak ugyan, de szellemileg vereséget szenvednek a legyőzöttektől. A dicső győzelem, melyet a felvilágosító ész aratott afőlött, amiről [...] úgy vélte, hogy mint hit szemben áll vele [...] csak annyi, hogy sem a pozitív, amivel harcba bocsátkozott nem maradt meg vallásnak, sem pedig a győztes ész nem maradt meg észnek [...]”²⁴ Ez utóbbi mondatok szinte

24 G. W. F. Hegel: „Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik”, in: G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie* [sic!], Osiris–Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 247. o., ford. Nyizsnyánszki Ferenc.

azonosak Schelling előbb idézett szavaival a magukat a pokol tornácán találó felvilágosítókról, akiket ég és pokol egyaránt kivet. (Hegel e cikkében még egyszer visszatér rájuk: ezúttal bőregereknek nevezi őket, akik nem tartoznak sem az éghez, sem a földhöz.)

Amikor tehát Hegel a maga történelemfilozófiáját berlini előadásában majd közvetlenül teológiának tekinti, az ész képének és tettének, ész és Isten ugyanazt jelenti, amikor arról beszél, hogy „a történelem Isten természetének kibontakozása egy különös meghatározott elemben”,²⁵ „a Gondviselés tervének bemutatása”, olyan teodicea, ahol hit és tudás „megkülönböztetése immár üres valami”, akkor ugyan biztosan nem a *Világpolgár* Kantjának, az 1798–1800-as évek Schellingjének vagy Schiller történelemfilozófiai nézeteinek betetőzője, hanem éppen velük szemben teszi, amit tesz, de nem tesz egyebet, mint hogy követi magát Schellinget, viszsa az egykori közös rendszertervezet aufklérizmusból kihát-ráló programjához. Igaz, mégsem minden tekintetben. Hegel történelmi elbeszélése *teológia* akar lenni, de mindenesetre *racionális* teológia, azt pedig – sokszor ténylegesen költői hangja és az elhatárolódás hiánya ellenére – nem vállalja nyíltan, hogy *poézis* volna. Ez a túllépés a felvilágosodás programján, vissza „az ész mitológiájának” megalkotási tervéhez – ez teszi egyáltalán intellektuálisan *lehetségessé* azokat a látszólag rendszeridegen elemeket, amelyek egy tisztán racionális koncepcióban súlyos hibának számítának, és ame-

25 G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, Budapest, 1979. 31. o.

lyeket jó filozófiai lelkiismerettel már rég nem lehetne integrálni a történelemtől szóló fejtegetésekbe. Persze felvethető a kérdés, hogy az így létrehozott, egyszerre racionális és mitológikus történelemfilozófia, mely megtérni próbál a felvilágosodott ész önvészélyes kalandjából, milyen árat fizet ég és pokol összebékítéséért? Hiszen a világtörténelem filozófiáját megíró Hegel tudja, hogy bár némiképp megszépül a pokol, pokoli lesz az ég. Nincs többé intellektuálisan ártatlan megoldás, nem lehet visszakéredzkedni ész és hit küzdelmeinek pusztító belátásai előtti szellemállapotokba. Hegel nem is a hit győzelmét próbálja az ész önpusztítónak bizonyult győzelme helyére állítani, hanem a megbékélést, a kiegyezést. Vajon a szellem filozófiájának, az ész mitológiája programját feltámasztó pátozából nem annak a pragmatikus tudomásulvétele szól-e, hogy *A tiszta ész kritikájának* bevezetőjében Kant által említett csapdából, melyet az ész önmagának szükségképpen állít, tényleg nincs jó menekülési útvonal, s ha az ész csupán a csapda egyik vagy másik zuga között választhat, talán legokosabb, ha felhagy a dörömböléssel és hosszú távra kényelmesen berendezkedik, ha belakja csapdáját, ezt a – mint Schiller mondaná – utolsó erődjét?

*

Azt hiszem, erről volt szó, csakhogy Hegel alighanem azért mást tartott utolsó, még tartható állásoknak, mint a történelemfilozófiát feladó Schiller. Történelemfilozófiát Hegel talán *azért* írt, amiért – hogy most megfordítsuk a tör-

ténelemfilozófiát illetően szkeptikus kollégákról előbb mondtakat – Kant, Schelling és Schiller minden kételyük és kedvetlenségük ellenére legalább rövid megfontolásig maguk is megpróbálkoztak ezzel: belátta, hogy – Kant szavával – a filozófus itt nem tehet másként. Mert lehet, hogy a történelemfilozófia elgondolásáért ekkor már ismeretesen nagy és talán orcapirító intellektuális árat kellett fizetni, de el nem gondolásának ára végül is megfizethetetlennek tűnhetett. Ez ugyanis kiiratkozást jelentett volna abból a kulturális tradícióból, mely a görög és a zsidó-keresztény hagyományt az emberi szabadság eszméjében vélte ötvözhető. A szabadságról történetének elbeszélése nélkül – úgy tűnt – nem lehetett volna beszélni. Az emberi szabadság eszméje azonban – ahogyan erről éppen a német idealizmus Rousseau-t is továbbgondoló szerzői számolnak be – ekkorra már milyen magasztosnak, éppolyan problematikusnak bizonyult. S a szabadság dilemmáiban a két forrású tradíciót kezdettől feszítő (ismeretes, s itt most nem tematizálható) belső ellentmondások is újra nyomasztóan manifesztálódtak. Amikor pedig világossá vált, hogy a kettős hagyomány egyben intellektuális csapdahelyzetté záródott, az is hamar megmutatkozott, hogy épp ez a csapda az európai szellemi identitás valódi otthona, kultúránk saját közege, ahonnan nem távozhathunk úgy, mint valami saját lábát leharapó farkas, mert egyrészt nincs amit kimenthetnénk, másrészt nincs hová. A szabadság csak csapdalakóként lett elgondolható.

Ha Hegel nemcsak Schelling és Schiller racionális történelemfilozófiát felszámoló székszisét értette jól, hanem az ebből adódó konzekvenciák előrevetítette fenyegető kulturális katasztrófát, kollektív önelvesztést is, akkor nem tehetett másként, történelemfilozófiát kellett írnia. Olyan,

amilyet lehetett: belső ellentmondásoktól terheltet. Kihátrálni a racionális filozófiából, feladva minden hiten túl elmondhatót, és újra a hit művé komponálásába, a vallás esztétizálásába húzódní vissza – ez a schellingi hátraarc éppúgy a kettős gyökerű nyugati kultúra feladását jelentette volna, mint az, amivel *A fenségesről* szóló írásában Schiller próbálkozott: kihátrálni a racionális filozófiából, feladva minden rettegésen és ámulaton túli elmondhatót, és újra a félelem művé komponálásába, a hitetlenség esztétizálásába húzódní vissza. S különben is késő volt már nem tudni a tudottat. Azt, hogy hátrálni sincs már hová.

Hegel mintha nagyon is értené, miért állt meg Kant a konzekvenciák kimondása *előtt*, miért vállalta inkább egyrészt a *Világpolgár*-írás belső ellentmondásait, látszólagos következetlenségeit, másrészt e szöveg szinte teljes összeegyeztethetlenségét filozófiájának más lényeges gondolataival. Mintha belátná: ezúttal nem a következetes, hanem az inkonzekvens gondolatmenet melletti kitartás képviseli a magasabb reflexiós szintet. Feladni a történelem, mint emberi szellemi útvonal, önértelmezés immár nyilvánvalóan mélységesen problematikus eszméjét akár az isteni, akár a természeti fenség előtt hódolva meg, Hegel szemében – ahogyan később a vele egyébként szenvedélyesen vitatkozó Burckhardt számára is – egyet jelent a világkultúra elvesztésével, ami a szabadság feladása, a partikularitás barbárságába süllyedés volna. Ha a világtörténelem csak az „ész mitológiájával”, csellel és csodával, csak kétes következetességgű gondolatmenetek révén vehető birtokba, akkor hát így kell megpróbálnunk birtokunkba venni, mielőtt még végleg idegen, amorf hatalomként borul ránk. Hogy – miként Kant mondta – ez pusztán a filozófus gondolatkísérlete lesz?

Tőlünk származó értelemadás az önmagában értelemnélkülinek? Hogy az ész eközben megalázó alkukra kényszerül? Hogy (hiába az alkuk) az ész szemével tekintve a világra – Schiller szavával – optikai csalódásban lesz részünk? Persze, de ez a tekintet mégis a szabadság halálmegvető pillantása. A szabadság halála természetesen nem a „rabság” (az pusztán könnyű ellenfele), hanem a saját értelem nélküli lét. E lét valóságát – saját halálát – veti meg a szabadság *történelmet állító* konoksága. A szabadság filozófiája, úgy látszik, nem lehet sem a tapasztalat, sem az önnön lehetőségeivel kíméletlenül számot vető értelem derivátuma – ellenkezőleg: a szabadság filozófiája az ész daca a tapasztalattal és a rezignált értelemmel szemben. Ha Schiller elveszettnek látta az észnek a puszta esztétikai szemlélet pozícióján túli minden külső erődjét, akkor Hegel, aki nem hitt ebben az utolsó menedékben, egy elkeseredett ellentámadással részleges visszafoglalásukra indult. Felmentő hadjárata immár nem lehetett tiszta operáció. Nem volt abban a helyzetben, hogy válogasson az eszközökben. Korlátozott célú, pragmatikus, de vakmerő akciója még egyszer csapdánk határain belülre mentette a szabadság gondolatát.

BURCKHARDT ÉS NIETZSCHE „A TÖRTÉNELEM HASZNÁRÓL”

Azt hiszem, Nietzsche második korszerűtlen elmélkedése olvasható Burckhardt *Világtörténelmi elmélkedéseire* adott válaszként, egy burckhardti metafora átépítéseként is.

Nietzsche Baselben hallgatója volt Burckhardt előadásainak, így a történelem tanulmányozásáról 1868-ban tartott bevezetőnek is. Ebben Burckhardt a történelmi tudat hiányával vagy meglétével különbözteti meg a barbár és a művelt társadalmakat, egyben a barbár és a művelt embert. Barbár az, aki be van zárva saját korába, korának, népének, társadalmának viszonyai, értékrendje, alternatívái, küzdelmei közé. A szabad ember nem saját korában, nemzetében, hanem a világtörténelemben van otthon, mondhatnánk, szellemi „világpolgár” – a maga korának küzdelmeivel és viszonyaival szemben távolságtartó, hűvös szemlélő. Korszerűtlen. Éppen annyiban szabad, amennyiben szellemileg nem foglya az adott kornak, társadalomnak. A szabadság – s ami Burckhardt szemében ezzel egyet jelent, a *distancia* – kulcsa tehát a történelmi szemléletmód. A szabad, művelt ember jellegzetes attitűdje a szemlélőé, a megfigyelőé. Az a történelem, amiben a művelt ember szabadságára talál, az emberi kultúra története. E kultúrtörténet fő tényei mindenekelőtt művek, műalkotások. Szó szoros értelmében vett műtárgyak, nagy egyéniségek élet-művei vagy éppen kollektív műalkotások, amilyenek a reneszánsz itáliai városállamok. A kultúrtörténetként felfogott történelem tágabb, mint a művészettörténet, mert nemcsak szorosan

vett műtárgyakra figyel, de elbeszélőjének viszonya a történelmi alkotásokhoz hasonlít a műtárgyakat szemlélő múzeumlátogatóéhoz, vagy a könyvtárban bóklászó olvasóéhoz. Meg-megáll egy-egy kép előtt, felnyit egy-egy könyvet, belefeledkezik abba, amire rátalált, s amiben önmagára ismer, de nem marad *benn* végleg a műben, nem vész el abban, hanem idővel továbblép a következőhöz. Legközelebb talán más mű ragadja magával vagy más utat jár be a kultúrtörténeti séta során. („Feladatunk [...], hogy történeti megfigyelések egész sorát egy félig-meddig esetleges gondolatmenetre fűzzük – ahogy máskor egy másikra” – kezdődik a *Világtörténelmi elmélkedések*.¹) Mindaz, amit szemlélése megragad és befogad, az az övé, abban van ő otthon, az – mindaz – az ő szabadságának világa.

Nietzsche A *történelem hasznáról és káráról a élet számára* (1873) című elmélkedésében átveszi Burckhardtól a korszerűtlenség dicséretét. A szabadság nála is: nem beleveszni a kor evidenciáiba. A szabadság nála is a barbárság alternatívája. Ám szabadság és barbárság között szerinte nem a műveltség, még kevésbé a történeti műveltség megléte a különbség. Ellenkezőleg: a görögöket, írja, a történelmi eszme hiánya jellemezte, ám ki tarthatná őket ezért babárok-nak? Nagy műveltséganyagot magával hurcoló „kóbor enciklopédiák” is lehetnek száználmas foglyai koruknak, ha nincs meg bennük „a plasztikus erő”. Aki pedig rendelkezik vele, s minél hatalmasabban bír ezzel az erővel, az szabad lény-

1 Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2001, 11. o., ford. Báthori Csaba és Hidas Zoltán.

ként nyúl a történelemhez is. Nem – mint Burckhardtnál – a történeti szemlélet (bármely fajtájú legyen is az) megléte vagy hiánya hozza létre a szabadságot vagy foszt meg attól, hanem a szabadság megléte vagy hiánya, intenzitásának foka teszi értékké vagy teherré a történelmet mind individuumok, mind népek számára. A második korszerűtlen elmélkedés, vélem – sok leegyszerűsítő olvasattal szemben –, nem az emlékezéssel szembeállított felejtés apoteózisa, még kevésbé persze a különböző történeti szemlélettípusok lajstroma, hanem a történelem új, instrumentalizáló felfogásának felvázolása. Ebben a történelemképben azonban nem maga a történelem a hangsúlyos, hanem az, *aki* instrumentalizálja, a történelmet felhasználó szubjektum. A történelem önmagában semmilyen, minthogy az interpretálatlan történelem pusztán üres, idegen, mert jelentés nélküli adathalmaz. Aki nem képes a történelem interpretációjára, annak az nem való, annak csak kárára, terhére van ez az értelmetlen információtömeg – annak a számára valójában nincs is történelem. A történelem az erőseké, akik „az élet szolgálatába” képesek azt állítani. Ezek az erősek magukévá ragadják a múltból azt, amire *szükségük van*, és füttyölnek arra, amire nincs. „Amit egy éf-féle természet nem igaz le, azt el tudja felejtetni; már nincs is, a horizont zárt és egész, és semmi sem emlékeztet rá, hogy rajta túl is lehetnek még emberek, szenvedélyek, tanítások, célok.”² Az erősek nem a múltba révednek, nem is a jövőtől

2 Friedrich Nietzsche: „A történelem hasznáról és káráról”, in: uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004. 100. o., ford. Tatár György.

várnak nagy időket: ők a saját idejüket maguk teszik nagygyá, s ehhez ejtik zsákmányul a múltat mint *saját* történetüket. Úgy is mondhatnánk: sajátta interpretálják, birtokba veszik a történelmet, magukévá ölelik – a szexuális metaforák hangsúlyosak az egész írásban: a történelmi interpretációhoz férfierő kell, eunuchok számára – akiknek minden nő, minden történelmi mozzanat közömbös – nincs is történelem. A történelemhez való hozzáférés tehát erő – férfierő, „plasztikus erő” – kérdése. A történelem az erőket szolgálja. Erő függvénye, ki mennyit képes magáévá fogadni, bekebelezni a múltból. „Minél erősebbek egy ember legbensőbb természetének gyökerei, annál többet fog a múltból is magáévá tenni vagy magáévá kényszeríteni; s ha elképzelnénk a leghatalmasabb és legrettentőbb természetet, ez arról volna felismerhető, hogy számára a történelmi érzéknek egyáltalán nem lennének olyan határai, melyeken túl burjánozva és károsan hatna: minden elmúltat, a sajátot és a legidegenebbet, magához és magába vonzaná, mintegy vérévé változtatná.”³ Ez az abszolút erő azért volna abszolút, mert mindent, az egész időt magáévá – saját idővé – tudna interpretálni.⁴ De azért az elképzelhető leghatalmasabb és legrettentőbb szubjektumon *innen* vannak nagyon is „hatalmas” emberek: „a tör-

3 Nietzsche: i. m. 99–100. o.

4 Ez a gondolat jelenik később meg a Nietzsche szövegét mottóba emelő Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiben is, a *gyenge* és a *valódi* messiási erő fogalmaiban. Mindkettő a múlt megragadásának, sajátta interpretálásának, birtokbavételének képessége: a „gyenge messiási erő” emberi, az *egész múltat* teljesen magáévá tevő, abszolút erő magáé a Messiásé. Benjamin átveszi a történelem instrumentalizálódását evidenciának tekintő nietzschei felfogást is.

ténelem mindenekelőtt a tevékeny és hatalmasé, azé, aki nagy harcot harcol”.⁵

Az világosnak látszik, hogy szemben Burckhardtal, itt nem a *szemlélődő*, hanem a *tevékeny* ember a történelem birtokba vevője. De mit jelent közelebbről a „plasztikus erő”, a „tevékenység”, mit értsünk „élet”-en, amely előtt – ahogyan a címben is áll – a történelmi szemléletnek igazolnia kell magát? E kifejezések első pillantásra némiképp misztikus, bizonytalan kontúrú fogalmaknak tűnnek, inkább képekre látszanak utalni, de a szöveg egyértelművé teszi, mire gondol Nietzsche. (A *plasztikus erő* kifejezést *Az itáliai reneszánsz kultúrájában* Burckhardt a reneszánsz szellemi nagyságaira alkalmazta.) A negyedik részben – egy exkuzusnak tűnő gondolatmenetben – arról ír, hogy a németek azért nem váltak igazi nemzetté, mert emancipálódni próbálván a francia kultúrától, a szellemnek pusztán a spekulatív, benső, tartalmi oldalát próbálták kidolgozni, s elhanyagolták a formát. A németek ennyiben koruk gyermekei – szól egyszersemind a *Zeitkritik* –, hiszen „az egész modern műveltség lényegileg benső”, vagyis meg nem formált. Márpedig a pusztá tartalom üres információtömeg, ha nincs plasztikus erő, mely elevenné formálná. A „gyenge személyiség” épp abban gyenge, hogy nem képes formára hozni, saját szellemi képére formálni a „tartalmat”. A gyenge: belevész a „tartalom”, a tartalmak végtelenségébe. Végtelen közömbösségébe. Erőtlenségében nem tud tartóformát teremteni a tartalomnak, így meg sem tarthatja azt, mely így rázú-

5 Nietzsche: i. m. 106. o.

dul és szétfolyik. A gyenge: a számára külsőnek, idegennek megmaradó tartalommal szemben nem szabad. Számára tehát a „belső” mindig külsődleges marad – míg az erős, ki azáltal, hogy megformálja a tartalmat, „külsőt ad” a belsőnek, *saját* bensőjévé teszi azt. A gyenge: barbár. Az erős éppen a formateremtésben erős. Szabadsága nem műveltség: kultúra. Ereje: szó szerint értendő *plasztikus* erő. Tevékenysége: mű-alkotás. Egyének és népek is annyiban bírnak történelmet elviselni tudó, mert *felhasználni* képes plasztikus erővel, amennyiben művészi teremtésben egyesítenek tartalmat s formát. „Egy nép kultúrája, ama barbársággal szembeállítva [...] a művészeti stílus egysége a nép valamennyi életmegnyilvánulásában”.⁶ Az a nép, amelyiknek kultúráját tulajdonítunk, „valami élőben egy kell, hogy legyen, nem hullhat szét nyomorultul belsővé és külsővé, tartalommal és formává”. Az „élő”, vagyis aktuálisan művé formált kultúra építheti tehát magába a történelmet. A történelem egyetlen jogos birtokosa – egyénként vagy népként – a művész. A plasztikus erő: a művészi teremtés ereje – „nagy művészi potencia”. Így már jól érthető, mit jelent az, hogy amit e plasztikus erő nem képes megragadni és megformálni, „azt el tudja felejteni”, az számára „már nincs is, a horizont zárt és egész, és semmi sem emlékeztet rá, hogy rajta túl is lehetnek még emberek, szenvedélyek, tanítások célok”.⁷ A zárt horizont a megformált mű horizontja.

6 I. m. 121. o. E gondolatot ld. később József Attilánál is: „A nemzet közös ihlet.”

7 Nietzsche: i. m. 100. o.

A történelem, akárcsak más műalkotás, nem azonos a benne foglalt „tartalommal”, az művésze nélkül pusztán afféle közömbös nyersanyag. A nagy plasztikus erővel bíró *történelem-művész* felejtése nem különbözik attól, ahogyan a szobrász elhagyja, eltávolítja, „elfelejti” anyagából mindazt, ami nem lesz belőle művé. (A történelmi „anyag” szelektív *felhasználásának*, a szorgos krónikairástól való elfordulásnak a gondolata persze már megvolt Rousseau-nál, Kantnál, Fichténél és Hegelnél is.) A történelem csak művé formáltan létezik. S csak annak a számára, aki *saját művé* komponálja. Az interpretáló, s ezzel ténylegesen teremtő kompozíció emeli a pusztá tartalmat világgá. Így jár el minden művész – a történelmet művé formáló értelmezőművész is: „Ha egy dráma értéke csupán záró- és főgondolatában állna, akkor maga a dráma egy meglehetősen hosszas, girbegurba és fáradságos út volna a célhoz, s így azt remélem, hogy a történetírás a saját jelentőségét nem az általános gondolatokban ismerheti fel, mint holmi virágban és gyümölcsben, hanem értéke éppen abban áll, hogy egy ismert, esetleg szokványos témát, egy köznapi dallamot szellemesen körülír, felel, átfogó szimbólummá fokoz, s így sejteti meg az eredeti téma mélyén a mélyértelműség, hatalom és szépség egész világát”.⁸ A történelem csak akkor több idegen, üres információk pusztá halmazánál, akkor válik mélyen személyessé és épp *ezáltal* történelemmé, ha teljesen műalkotássá

8 I. m. 137–138. o.

lesz: „csak ha a történelem elbírja azt, hogy műalkotássá formálódjék, tehát hogy tiszta műalkotássá váljon [...]”⁹

Nietzsche tehát a burckhardti „szemlélő” metaforájával a „művész” metaforáját állítja szembe. A passzív műértővel a teremtő alkotót. A distanciával az involválódást. De – egyetértve ebben Burckhardttal – ezúttal sem a saját korba való kritikátlan integrálódásról van szó, hanem ugyanúgy kiválásról. Csak éppen nem a rezerváció, hanem a teremtő tett általi önmegkülönböztetésről. A második elmélkedés *ennyiben* válasz a burckhardti történelmi elmélkedésekre. Egyszerre tisztelettel említi és gúnyolja a mestert – a teremtő művész apológiáját adva „élvezkedő és tébláboló néző”-ről ír. Nietzsche egyszerre tekintette magát Burckhardt tanítványának és radikális továbbgondolójának. Lenyűgözte a burckhardti bölcs távolságtartásban megnyíló szabadság, de kétségbe ejtette annak művelt érzéketlensége minden fenséges iránt. Osztotta őt tanítványának tekinteni vonakodó mestere idegenkedését és kritikáját a spekulatív filozófiát illetően, valamint elégedetlenségét és kritikáját a historizmus állítólagos pártatlanságával szemben – vagyis a XIX. század két meghatározó történeti szemléletmódjával szemben. De nem bírta követni Burckhardtot rezervált múzeumi sétáira, amikor a kalapáccsal filozofálásban rombolás és teremtés mámorára talált. Ismeretesen épp ezt a mámort kereste antik tanulmányaiban is.

Történelemfilozófiából a művészet felé nem Nietzsche indult először. Schelling is úgy látta kudarcot vallott tör-

9 I. m. 141. o.

ténelemfilozófiai kísérletek után, a *Transzcendentális idealizmus rendszerének* végén, hogy a filozófiának nincs más útja, mint visszatérni „oda, ahonnan vétetett, a mítosz és a poézis óceánjába”. És már Schiller is úgy gondolta – belátva, hogy az értelem éppoly hiába próbál magánvaló jelentést kutatni a történelemben, akárha a természet viharaiban keresne ilyesmit –, hogy az értelem helyére az észnek a fenségést megragadni képes esztétikai szemléletet kell fel fogadnia. De csak Nietzsche vélte úgy, hogy a filozófia az ő személyében nem csak újra megfogalmazza, hanem *meg is valósítja* e programot: a művé formált történelemről szóló elmélkedés maga is *irodalmi műként* jön létre. A második korszerűtlen elmélkedés műalkotásszerűsége persze elhalványodhat a *Zarathustra* költészetének árnyékában. De itt fogalmazódik meg világosan, hogy a szerző szerint miért *csak* műalkotás lehet a szellem otthona. S hogy a történelem nem adatként vagy „tiszta” gondolatként, hanem csak műalkotásként bír eleven létezéssel. Ebbe az eleven létbe úgy látszik, csak maga a művész léphet be – kívülről hozzáférhetetlen, holt, értelem nélküli.

„DIE GESCHICHTE ALS EINEN TEXT BETRACHTEN”

WALTER BENJAMIN TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI TÉZISEIRŐL

Ismeretes, hogy vannak nyugtalanító szöveg*helyek* a filozófiában, ahová sokan elindultak, de ahonnan még senki sem tért vissza.

Akik mégis visszatértek, azok valójában visszafordultak az út valamely – még biztonságosnak tartott – pontjáról, ahonnan talán belátni vélték és azonosítani próbálták azt a bizonyos nehezen megközelíthető és veszedelmesnek tudott helyet, de akár magabiztosan, akár botladozó nyelven szólnak, mindenki tudja, hogy nem mentek *végig*, s elbeszéléseik így is csak közelítő, töredékes és ellentmondásos felidézésére képesek a látottaknak. Akik a legmesszebb jutottak, azok fogalmazznak a legóvatosabban, talán attól tartva, hogy még egy lépés, és magával húzza őket a megfejteni próbált szöveg oda, ahonnan már valóban nem vezet vissza út.

A *szöveginterpretációk és múltinterpretációk* lehetőségein töprengők előbb vagy utóbb ott állnak Benjamin történelemfilozófiai tézisei előtt. Úgy látszik, e tézisek meg nem kerülhetők, el nem hordhatóak, meg nem mászhatóak. Bár az eltelt hét évtizedben számtalan expedíció indult a szöveg belsejébe, zavarbaejtően kevés „biztosat” tudunk róla. Az új

olvasó nagy elődei csontjain lépked. Bár kudarcuk figyelmezteti *az interpretáció határaitra*, de nincs hova hátrálnia: aki e szövegről hallgatni próbál, annak fecsegnie kell.

A szövegbe vezető úton azután mindjárt három figyelmeztetés intené visszafordulásra.

Először a szöveget az interpretációk elől elzáró *szerzői* sorok.

Másodszor az értekező próza konvenciói alól kibúvó, önellentmondásos képeinek torlódásával maga a *szöveg* látszik ellenállni minden koherens olvasatnak.

Harmadszor az egymást kizáró, legtöbbször az írás egészét nem, csak annak egyes részleteit „lefordítani” próbáló *interpretációk sokaságával* el nem ért, vagy éppenséggel általuk elzárt szövegrészek holt teste.

Ám ha az interpretátor betapasztja is fülét, hogy ne hallja szerző, szöveg és olvasótársak visszatartó hangjait, s mégis belép a mű területére, világos, hogy e szövegnek egyszerűen nem lehetséges naiv, *elsődleges* olvasata. Számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy odabenn esetleg éppen annak belátása várja, miért kell Benjamin szerint minden interpretációnak *szükségképpen széttörnie* tárgyán. Az értelmező talán oda tart, ahonnan távolodni próbál: megtörténhet, hogy az interpretáció nem felszámolja, hanem feltárja olvasó és szöveg, elbeszélő és történelem, értelmező és tárgya idegenségét. Meglehet, a szöveg saját elérhetetlenségéről szól, s arról az interpretátorról, aki megértheti: ha közel is lép zsákmányához, az soha nem lehet egészen az övé.

Az alább vázolt újabb olvasat a visszafordulásra intő figyelmeztetések (I.) és fiaskók (II.) rövid felidézése után és elnére a *Történelemfilozófiai téziseket* koherens, racionális fi-

lozófiai szövegeként kísérli meg értelmezni (III.). Amikor értelmezési javaslatunk *határához* érünk, nem csodálkozunk, úgy véljük, épp erről, az emberi jelentésadás korlátairól szól a szöveg. (IV.)

I. Figyelmeztetések

Lássuk röviden az említett figyelmeztetéseket.

(1) *A szerző:* „Mondanom sem kell, hogy semmi sem áll távolabb tőlem e feljegyzések publikálásának gondolatánál. Ez tágra nyitná a kaput a lelkes félreértések előtt” – írja Benjamin Gretel Adornonak.¹ Miközben mindent megtett, hogy utolsó húsz évének talán legfontosabbnak tartott néhány oldalát átmentse a veszedelmeken túli időkre. Franciára is lefordította. Egyébként is olyan szerző zárná el szövegét olvasóitól, aki máshol „repció döntő jelentőségéről” ír, aki szerint a művek „integrálják mind elő- mind utótörténetüket”, s az utótörténet folyamatosan átírja a művet és annak előtörténetét, ami arra tanít, „hogyan élheti túl a művek funkciója az alkotót, hogyan hagyhatja maga mögött annak intencióit”, hogy tehát egy mű fogadtatása éppenséggel a mű meghatározó része. De ha ennél fogva „a művek lezártága

1 1940. április. In: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, 1/3. köt. 1226. o. sk., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991

kérdéses”,² hiszen csak a szerző által előre nem ismerhető olvasatok teszik a szöveget azzá, ami – hogyan értsük a „félreértések” miatti aggodalmat? Miért torlaszolná el maga szerző az interpretációk, s ezzel saját felfogása szerint a művé válás útját, úgymond a mű védelmében? – Lehetséges-e a szövegnek olyan olvasata, amely e kérdésre is válaszolhat?

(2) *A szöveg*: Már a szöveghez való elemi hozzáférés sem látszik egyszerűnek olvasói számára. „Nehezen értelmezhető mondat” – fakad ki egy helyen Marcuse.³ Aki az írás központi gondolatához „közelíteni akar, csak kerülőutakon teheti” – írja Greffrath, mert a szöveg nem foglal magában „diszkurzív nyelven megfogalmazott történelemteóriát”.⁴ E „rejtélyes tézisek” egyenesen „elzárkóznak az olvashatóság elől” – véli Engelhardt.⁵ Egyik szövegkiadója, Rolf Tiedemann szerint is olyan „metaforikus nyelvezetről” van szó, „mely makacsul ellenáll annak, hogy diszkurzív nyelv hozzáférjen”. A „túlságosan sokmindent” magában összpontosító néhány mondat, „meditatív alámerülésre” csábít, „de alig-

2 Walter Benjamin: „Eduard Fuchs a műgyűjtő és történész”, in: uő: *Kommentár és prófécia*, Gondolat, Budapest, 1969. 336–337. o., ford. Barlay László.

3 Herbert Marcuse: „Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins”, in: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, szerk. Peter Buthaup, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975. 25. o.

4 Krista R. Greffrath: „Der historische Materialist als dialektischer Historiker”, in: i. m. 193. o.

5 Hartmut Engerhardt: „Der historische Gegenstand als Monade”, in: i. m. 305. o.

ha tesz lehetővé teljesen konzisztens interpretációt”.⁶ Önellentmondásos töredékről van szó, így „bármiféle interpretáció igazságtalan a *Tézisekkel* szemben, mert mindazt, ami a szövegben közvetítés nélkül áll egymás mellett – helyenként pedig egymással szemben és egymást kizáróan –, egyetlen gondolatmenetté kell összefoglalnia és ezáltal valamiképpen nivellálnia”.⁷ Tiedemann sem biztos azonban a meditatív alámerülésben, mert néhány oldallal odébb kijelenti, hogy Benjamin írása „a városi gerillák kézikönyve”.⁸ Habermas szerint viszont éppen a közvetítés volt Benjamin intenciója, igaz, „azt a szándékát, hogy egyesítse a felvilágosodást és a misztikát, nem váltotta be”.⁹ Nem is filozófiai tézisekről van szó, hanem „poétikai műalkotásról”, „eszmék és képek körforgásáról”, „arabeszkéről” – így Missac.¹⁰ „Az eleméletalkotás bármiféle formájának ellenálló”, „irodami szöveggként sokféle értelmezést kihívó, de a tudományos vita

6 Rolf Tiedemann: „Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?“, in: i. m. 111. o. Tiedemann mégis egyike azoknak, akik később megkísérelték Benjamin történelemfelfogásának konzisztens összefoglalását. Kevésbé 1973-ban megjelent Benjamin-könyvének történelemfilozófia-fejezetére (ld. uó.: *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.), mint inkább az 1982-es *Gesammelte Schriften* szerkesztőjeként, a *Passagen Werk*hez írt előszavára gondolok, mely a benjamin-i gondolatok legkorrektebb összegzései közé tartozik (ld. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, V/1. Köt., id. kiad. 11–38. o.).

7 Uo. 112. o.

8 Uo. 110. o.

9 Jürgen Habermas: „Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins“, in: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, szerk. Siegfried Unseld, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972. 207. o.

10 Pierre Missac: „Es sind Thesen! Sind es Thesen?“, in: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*, id. kiad. 318. o. skk.

területére be nem lépő” munka – így Honneth.¹¹ Benjamin – vélte Hannah Arendt – sem nem költő, sem nem filozófus, hanem filozófiailag művelt, de költőien gondolkodó *flaneur*; kószáló, a *Tézisek*beli angyal pedig e kószáló megdicsőülése.¹² A szöveg nem irodalom, s nem is filozófia, ért egyet ezzel Weigel, ám ettől még elmélet, mégpedig egy új, „saját ismeretelméleti és történelemelméleti státusú” teoretikus forma: „képi gondolkodás” (*Bilddenken*).¹³ A *Tézisek* gondolatképeiben (*Denkbilder*) ő „a messianizmus pszichoanalitikus újrafelülését” látja.¹⁴ Agamben Pál apostol *Korinthosziakhoz írt levelére*,¹⁵ Scholem viszont természetesen ószövetségi, illetve kabbalisztikus hangra talál e szövegben. „Egy beavattott mondatai a *Szentírás*ból, épp csak némi lepelben, racionalisak és misztikusak egyszerre, ahogyan az ilyen mondatokhoz illik”.¹⁶ Mások misztika és racionalitás viszonyát illetően szkeptikusabban úgy vélték, e „tantélek messzemenően adósak maradnak az argumentációval”.¹⁷ Brecht hol

11 Axel Honneth: „Kommunikative Erschliessung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin”, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, H1/1993. 3. o.

12 Hannah Arendt: „Walter Benjamin 1892–1940”, in: uő: *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, München–Zürich, 1989. 203. o. (A kötet eredeti kiadása: *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World, New York, 1968.)

13 Siegrid Weigel: *Enstelte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Scheibweise*, Fischer, Frankfurt am Main, 1997. 15. o.

14 I. m. 23., 75., 260. o.

15 Giorgio Agamben: *Ausnahmestand*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

16 Gershom Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983. 36. o.

17 Rolf Tiedemann: i. m. 111. o.

úgy találta, hogy „e kis írás világos és félreértéseket eloszlató [entwirrend]”,¹⁸ hol pedig – Scholem így emlékszik – bevalotta, hogy egyáltalán nem tud mit kezdeni a *Tézisekkel*.¹⁹

– Vajon lehetséges-e olyan olvasat, mely az elzárkózó szöveg enigmatikusságát is értelmezni tudja?

(3) *Az olvasók*: Benjamin utolsó írását az intenzitása, gondolati koncentráltasága és erős képei hatása alá került olvasók – bármit tartottak is a szöveg természetéről – kezdettől egyfajta *kulcsszövegnek* tekintették. De hogy mit is mond tulajdonképpen, „újabb kori szellemtörténet talán leg többet interpretált szövege”,²⁰ arról mindenki más-ként vélekedett. Érdemes írások, pl. Scholem, Habermas, Adorno, Arendt vagy Marcuse esszéi igyekeztek egymástól megóvni, elhódítani, visszahódítani, a maguk számára „lefordítani” – „hazahozni”²¹ – a szöveget. (Habermas nevezetes tanulmányában egyenesen Benjamin megítélését tekintette kortárs szellemi választóvonalnak – „*an ihm scheiden*

18 Bertolt Brecht: *Arbeitsjournal*, I. köt. 1938–1942. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973. 294. o.

19 Vö. Scholem: i. m. 67. o. Scholem az *Arbeitsjournal* előbbi helyére is hivatkozik, bár ott Brecht arról ír, hogy Benjamin „nem tudott mit kezdeni” az ő *Caesarjával*.

20 Lutz Niethammer: *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Rohwolt, Reinbeck bei Hamburg, 1989. 117. o. Brecht aggodalma mindenesetre nem igazolódott: „Rémes arra gondolni – írta –, milyen kevesen képesek ilyesmit legalább félreérteni.” Brecht: i. h.

21 Alfred Schmidt: „Walter Benjamin und die Frankfurter Schule”, in: René Buchholz–Joseph Kruse (szerk.): *„Magnetisches Hingezogensein oder schaudernde Abwehr”. Walter Benjamin 1892–1940.* Stuttgart–Weimar, 1994. 122–134. o., vö. erről Weigel: i. m. 264. o.

sich heute die Geister”).²² Mintha valamiféle „új Biblia” volna, „amely minden kommentár számára nyitott, s amelyben ezután mindenki megtalálja igazolását” – írja Missac,²³ úgy véelve ugyanakkor, hogy túlságosan is nagy hatásúvá vált ez a szöveg ahhoz, hogy ne lenne fontos megvédeni a specifikumát semmibe vevő interpretátoraitól.²⁴ Persze éppen ez a specifikum az értelmezés kérdése. S bárhonnan közelítetek is hozzá, az interpretátorra mindig ott várt valami idegen, nyugtalanító, a kívánt kontextusba csak látszólag vagy látszólag sem domesztikálható elem. – Olvasatunknak tehát az interpretátoroknak e szöveg elhódításáért folytatott harcát és kudarcát is magyaráznia kellene.²⁵

22 Habermas: i. m. 175. o.

23 Missac: i. m. 333. o.

24 I. m. 334–335. o.

25 Bár az általam olvasott Benjamin-értelmezések mindegyike hiányérzetet hagyott bennem – hiszen ezért is kísérlem meg itt egy újabb olvasat bemutatását –, mégis szeretnék utalni a számomra legtanulságosabbnak tűnő szövegekre: Tiedemann említett szerkesztői előszava mellett mindenekelőtt Scholem és Hannah Arendt Benjamin-esszéjére, valamint Niethammer *Posthistoire*-jára. A jelen interpretáció egyáltalán nem vállalkozik a hatalmas Benjamin-irodalom akár csak futó áttekintésére sem, még a legnagyobb visszhangot kiváltó szövegekre sem, amilyen Adorno, Habermas és persze Scholem tanulmánya – pusztán egyes kérdések jellegzetes interpretációira idézek példákat, anélkül, hogy itt méltatni vagy bírálni tudnám az adott szerző szövegének, gondolatmenetének egészét.

II. A törpe és az angyal – az értelmezés nevezetes fiaskói

A vergődő olvasatok példajaként talán elég megemlíteni a rejtvényfejtők fantáziáját leginkább próbára tevő két kép, a *sakkozóautomata* és az *angyal* értelmezéseinek néhány dilemmáját.²⁶

Az első tézisbeli bábót (a „történelmi materializmust”) és a „szolgálatába fogadott” rejtett bábozót (a teológiát) magában foglaló *sakkozóautomata* interpretátorainak kérdése: *ki kinek a szolgája?* Vagyis, hogy az értelmező szerint a szövegben milyen viszonyban áll egymással teológia és történelemfilozófia (Benjamin szóhasználatában „történelmi materializmus”, egyes olvasatokban „racionális filozófia”, „felvilágosodás”)?

[„Szekularizálók”] Akik úgy vélték, hogy Benjamin a „történelmi materializmus” pozíciójával azonosul, kénytelenek voltak megválaszolni, miért nevezi a szerző a teológia által mozgatott *bábnak* – tehát valami önmagában élettelennek – ezt a történelemszemléletet? Volt aki szerint a báb tkp. nem is báb, hiszen a szöveg szerint *ő* az, aki „szolgálatába fogadja” a teológiát („*sie [das historische Materialismus] die Theologie in ihren Dienst nimmt*”), tehát a teológia csak

26 Benjamin *Téziseinek* magyar fordítását az alábbi kiadásból idézzük: Walter Benjamin: „A történelem fogalmáról”, in: uő: *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 959–974. o., ford. Bence György. Az egyes idézetek után szögletes zárójelben a tézis száma áll.

látszólag az úr, valójában *ancilla philosophiae*.²⁷ Ez esetben nyitva maradt a kérdés, hogy akkor miért volt egyáltalán szükség a holt bábu képére?

Habermas érdekes módon önkéntelenül *félreolvasta* a szöveget, megfordítva a szerepeket, így nála „a teológia püpos törpéjének kell a történelmi materializmus bábuját szolgálatába állítania” („*der bucklige Zwerg Theologie soll die Puppe Historischen Mat. in Dienst zu nehmen*”), hogy azután ehhez képest váratlanul mégis visszacsavarja a gondolatot, mondván: a Benjaminban lakozó „teológus akadályozta meg, hogy a messianizmust [...] a történelmi materializmus [szolgálatába állítsa,] számára hasznossá tehesse” („*für den historischen Materialismus dienstbar zu machen*”).²⁸ Bár Habermas szerint (jóllehet, azt üzenté Scholemnek, „senki sem kenheti el Benjamin szakítását az ezotrikával”)²⁹ teológia és történelmi materializmus összeegyeztetési kísérlete Benjaminsnak a teológiához kötődése miatt nem sikerült, saját feladatának a hetvenes évek elején mégis éppen azt tartotta, hogy „Benjamin [ezek szerint tehát a teológiához kötődő] elméletét [...] a történelmi materializmus szolgálatába állítsa”.³⁰ Úgy látszik, bár Benjamin írásában a teológia állítja a történelmi materializmust szolgálatába (valójában a szövegben ennek épp az ellenkezője áll), ám a szerzőnek tkp. az

27 Heinz-Dieter Kittsteiner: „Die »Geschichtsphilosophischen Thesen«”, in: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, id. kiad. 30. o. és Rolf Tiedemann: i. m. 97. o.

28 Habermas: i. m. 207. o.

29 I. m. 200. o.

30 I. m. 215. o.

ellenkezőjét kellett volna írnia (azt írta), ha képes lett volna végigvinni leválását a teológiáról. Mintha Benjamin szabadulni kívánt volna teológiától, sőt „szakított” is volna azzal, de valamiképpen mégis „kötődött” volna hozzá: Habermas ambivalens leválási kísérletként olvassa a szöveget. Ebben az interpretációban a Benjamin-írás egésze – becsült részeredményei (pl. nyelv- és tapasztalatteória, konzervatív, mert „megmentő” kultúrakritika) mellett is – a Habermas által neki tulajdonított eredeti intenciója szempontjából termékeny kudarc. (A másik problematikus kép, az angyal értelmezésére ezek után Habermas nem vállalkozik.)

Van, aki a bábuval megfeleltetett „történelmi materializmus” idézőjelére emlékeztetve véli összegeyztethetőnek a *holt* bábu képét a történelmi materializmus *elevenségének* gondolatával. Greffrath szerint a teológia által irányított, kitömött figura csak az *idézőjelben* említett – és a szerző által úgymond elutasított – mechanisztikus „történelmi materializmus” képe, míg a szöveg többi helyén idézőjel nélkül – a szerző saját pozíciójára – használt „igazi”, a teológiát integráló történelmi materializmusra a *holt* báb e meglehetősen leértékelő ábrázolása nem vonatkozik.³¹ Ez esetben azonban kérdés marad, hogy miért használja Benjamin ugyanazt a kifejezést két, egymással szembeállított értelemben, anélkül, hogy a szembeállítást tematizálná? Továbbá: ha az automata idézőjeles „történelmi materializmusa” valójában *eleve* magában rejti a teológiát, akkor miben különbözik az idézőjel nélkülitől?

31 Greffrath: i. m.

Amikor Marcuse úgy látja, hogy Benjamin „maradék-talanul szekularizálja” és „profanizálja” a teológiát, akkor az nem világos, miért van egyáltalán szüksége arra, hogy mégis teológiai elemeket mobilizáljon? Ráadásul a „materialista” báb mozgatójaként.

[„Teologizálók”] Az értelmezők másik tábora úgy véli, hogy Benjamin éppenséggel nem a teológiát szekularizálta, hanem fordítva: „a történelmi materializmust teologizálta”. Kaiser szerint a szerző üzenete éppen a teológia és történelmi materializmus azonosítása: a történelmi materializmus természete szerint teológia. A törpe a játék ura. Ez mindenesetre megfordított szemlélet azokhoz képest is, akik – bár elismerték a teológia kulcsszerepét – a történelmi materializmust tekintették az integráló szemléletnek. (Greffrath: a zsidó történelemteológia a marxizmus valódi magja;³² Schweppenhauser: Benjamin a történelmi materializmusban rejlő elveszett messianizmust próbálja visszanyerni.³³) E téren Scholem a legradikálisabb, ő eleve kizárólag a teológia körébe tartozónak tekinti a téziseket, mint ahogy Benjamin szövegeit általában is metafizikai-teológiai természetűnek tartja. Habár – úgymond – írásai életének bizonyos szakaszában marxizáló szóhasználatra váltottak, de mindez pusztán „átfordítása” volt a teológiai tartalomnak, szavai mindig is megőrizték kinyilatkoztatásjellegüket. Késői írásait pedig már semmilyen vonatkozásban

32 Uo.

33 Hermann Schweppenhauser: „Praesentia praeteritorum”, in: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, id. kiad. 17. o.

nem tartja marxistáknak.³⁴ Úgy véli, Benjamin szemében élete végén a történelmi materializmus „már csupán egy bábu”, mely a történelmi játszmát csak a teológia titkos tudományának szolgálatába fogadásával nyerheti meg. S a teológia – írja – egyáltalán nem is olyan rejtett a történelemfilozófiai tézisekben, melyekben „a történelmi materializmusból nem marad sokkal több a pusztá szónál”.³⁵ Kérdés, hogy ez esetben miért ragaszkodott Benjamin ahhoz, hogy utolsó írásában is éppen ennek a holt bábnak a nevében beszéljen? S ha mindenestül teológiai szövegről van szó, akkor mit keresnek benne a történelem radikális átértelmezésére, a lázadásra, a konkrét politikai pártokra vonatkozó mondatok? Scholem éppúgy kénytelen lemondani az írás jelentős részének magyarázatáról, ahogyan a „szekularizáló” Benjamins feltételezők a teológiai elemekkel nem tudnak mit kezdeni.

A legkevesebb kockázatot mindenestre Pfothenhammer vállalta, amikor megállapította, hogy „teológia és történelmi materializmus nem harmonikusan egészítik ki egymást, hanem paradox módon”.³⁶

Weigel azzal próbál túllépni e kép interpretációjának dilemmáján, s mégis beszámolni a képről, hogy eleve elutasítja az egyértelmű megfejtés lehetőségét, szükségességét és értelmét. Egyrészt mert szerinte Benjamin szövege egyál-

34 Scholem: i. m. 35–36. o.

35 I. m. 64. o.

36 Helmut Pfothenhauer: „»Eine Puppe in türkischer Tracht«”, in: *Materalien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, id. kiad. 280. o.

talán nem fogalmaz meg semmilyen saját programot, álláspontot, pusztán reflektál különböző történeti gondolkodásmódokra. Másrészt azért volna reménytelen az egyértelmű interpretáció, mert ez a kép nem is fogalmilag felfejthető metafora, nem valami, ami filozófává fordítható, hanem „genuin” képi gondolat, csak képként olvasható.³⁷ Ráadásul, mondja, Benjamin egyáltalán nem állítja, hogy a sakkozógépnek filozófiai „megfelelője” volna (ahogyan a magyar fordítás is olvassa), tehát hogy ezen a ponton hasonlatról volna szó. A szövegben *Gegenstück* szerepel, így Weigel szerint nem hasonlatról, hanem ellenpárról van szó.³⁸ De aztán néhány sorral később mégis arról ír, hogy „Benjamin a konkrét szerkezet és annak filozófiai ellendarabja közötti korrespondenciával éppen azt a mezőt írja körül, amelyben a kép mint a külvilág és a tudás alakjai közötti hasonlóság konstituálódik.” Ha a kép mégiscsak „hasonlóságot” foglal magában, ezen nem változtat, hogy Weigel mondata végére a sakkozószerkezet a „külvilág”, a filozófia pedig a „tudás” nevet kapja. Weigel könyvét annak szenteli, hogy alátámassza az irodalmon és filozófián túli képi beszéd teóriáját, kivonva ezzel a szerző szövegeit a szoros filozófiai értelmezés alól. Szerinte a Benjamin-mű címe – *A történelem fogalmáról* – maga is arra utal, hogy a szerző nem maga törekszik a fogalmi meghatározásra, pusztán mások ilyen kísérleteire reflektál.³⁹ De akkor vajon miért írja Benjamin a nyolcadik

37 Weigel: i. m. 61–62. o.

38 I. m. 61. o.

39 Uo.

tézisben, hogy „el kell jutnunk a történelem [...] megfelelő fogalmához” [*wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen*], s miért nevezi saját szövegét a kilencedik tézisben „itt követett gondolatmenet”-nek [*der Gedankengang, den wir hier verfolgen*]? Miért véli úgy a tizenhatodik tézisben, „nem mondhat le arról, hogy fogalmat alkosson a [...] jelenről” [*Begriff einer Gegenwart*]? Miért nevezi akkor magát *Historiker*nek, vagy éppen történelmi materialistának? S miért állítja rendre szembe a bírált álláspontokkal a sajátját? A szöveg túl sok eleme válik így értelmezhetetlenné. Vagy ha mindez csak játék, mimikri, s Benjamin nem a saját nevében beszél, bírál, akkor miért tenne így, mi értelme volna az egésznek?

*

Zavarba ejtőek a kilencedik tézis *angyalának* értelmezései is.

Amikor Kittsteiner kijelenti, hogy a kép „a haladás fogalmának kritikus megőrzése”, és kifejti, hogy egy virtigli marxista angyal szemében „a haladás fogalma nélkül a történelem romjai fölötti gyászoló időzés pusztán melankolikus rekonstrukciója volna a történelmi romoknak”, akkor egyszerűen eltekint Benjamin írott szövegétől, mely a haladás-elméletek explicit kritikája.

A szövegbe vesző olvasó számára üdítőbb kitekintést nyújt Haselberg, aki az angyal röptének vizsgálatába a rela-

tivitáseméletet, az atomfizikát és a kolibri röpléstechnikájának elemzését is bevonja.⁴⁰

Marcuse azt emeli ki a képből, hogy a történelem angyalát feltartóztathatatlan vihar sodorja jövő felé. „Ez a feltartóztathatlanság a remény mindazok számára, akik a fennálló kontinuum elleni harcban gyengeségük közepette továbbküzdenek [...]”⁴¹ Nem könnyű azonban belátnunk, mennyiben jelent reményt a vihar feltartóztathatlansága – folyamatossága, „kontinuitása” – a fennálló kontinuitás ellen harcolóknak? Két kontinuitás örök küzdelméről volna szó? Nem derül ki az sem, hogy miért háttal a menetiránynak repül a remény angyala. A magyarázat persze elfeledkezni látszik arról is, hogy maga az angyal egyáltalán nem a tovasodró viharban reménykedik, ő *maradni* szeretne, éppen a harcban vesztesek feltámasztása kedvéért.

Kaiser Marcuseval szemben úgy látja, hogy a paradicsomból támadó vihar, mely az angyalt elsodorja, éppenséggel eltávolítja őt a paradicsomtól, ez a vihar tehát a remény ellentéte.⁴² A hamis emberi haladáshit helyett az angyal pillantása igazabb: ő egyetlen katasztrófát lát. Sőt ő maga is a katasztrófa megtestesítője, hiszen kisodródott a paradicsomból.

40 Peter von Haselberg: „Benjamins Engel”, in: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, id. kiad. 337–356. o.

41 Marcuse: i. m. 27. o.

42 Gerhard Kaiser: „Walter Benjamins »Geschichtsphilosophischen Thesen«”, in: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, id. kiad. 53. o.

Angyalkérdésben és a szöveg teológiai háttérének feltárásában az első számú szakértőnek természetesen Scholem számít. Szép, tisztán teológiai interpretációját adja a múlt romhalmazára meredő, a töredékeket összeilleszteni próbáló, de a Paradicsomból támadó vihar által a jövő felé sodort angyalnak. A képet a *Tikkun* kabbalisztikus fogalmához, vagyis a „széttört edényeket”, a dolgoknak történelmünkben széthullott és korrumpálódott eredeti létét, s a történelem egységét is helyreállító Messiás gondolatához kapcsolja. „Persze holtakat feltámasztani és a szétvertet, széttöröttet újra összerakni a luriánus kabbala szerint nem egy angyal, hanem a Messiás feladata. Minden történeti, nem-megváltott lényege szerint töredékes karakterrel bír. A történelem angyala, ahogyan Benjamin itt látja, csődöt mond ezzel a feladattal”, melyet majd csak a Messiás tölthet be.⁴³

Ezzel a magyarázattal kevésbé összhangban Scholem a *Tézisek* angyalát Benjamin *korábbi angyalképeivel is rokonítja*. Beszámol arról, milyen központi szerepet játszott Benjamin életében Klee angyala, a kép sok és lényeges változáson átmenő folyamatos benjamini interpretációja. (Az *Angelus Novus* 1921-től függött Benjamin szobája falán – utolsó menekülésekor kivágta a keretből, hogy kofferjába tesse –; ezt a címet adta folyóiratának; saját leveleit nemegyszer az angyal nevével írta alá; máskor saját és egyben az Új Angyal „titkos” neveként adta meg az *Agesilaus Santandert*, ami Scholem megfejtésében: *der Angelus Satanus*. – Ehhez persze kicsit nagyvonalúan el kellett tekintenie egy *i*-betű-

43 Scholem: i. m. 66. o.

nyi különbségtől. – Az angyalt hol személyes védangyalként, hol Sátánként, hol az Úr színe előtti dicsőítő himnusz eléneklése után semmibe tűnő lényként, hol képének Benjamin általi birtoklása révén e himnuszéneklő feladatában mintegy feltartóztatott alakként látjuk viszont, hol maga Benjamin ez az angyal, hol reménytelen szerelme, hol pedig mindketten ugyanazon angyal inkarnációi.) Életrajzi, nőügyi, filológiai ismereteink bővülése azonban egyáltalán nem világítja meg az angyalkép helyét a szövegben. Hiszen a *Tézisek* angyala minden felsorolt korábbi angyalképtől lényegesen *különbözik*. (Ráadásul, s erről – Weigelt leszámítva – más interpretátorok sem igen vesznek tudomást, alaposan eltér a mottóként szereplő Scholem-vers angyalától is, aki – Benjaminéval ellentétben – éppen *nem* akarna maradni, szárnya repülésre kész, szívesen visszatérne – „*ich kehrted gern zurück*” – e boldogtalan világból az övéi közé. S persze magán a Klee-festményen sem könnyű romok, visszafordulás, vihar nyomaira bukkanni. A Klee-képről ld. pl. Haselberg elemzését.⁴⁴)

Ami a konkrét kép megjelenítését illeti, Scholem szerint a történelem rommezejére meredő, dolgavégezetlen, mert a megváltás ügyében inkompetens angyalt a paradicsomból fúvó szél oda sodorja vissza, annan érkezett: a paradicsomba, amelynek melankolikus hírnöke. A menetiránynak háttal „haladó” angyal tehát valamiféle körpályán hátrál. (Eközben – véli a szöveget némiképpen *kiegészítve* Scholem – Benjamint is magával ragadja.) – Aki meg-

44 Haselberg: i. m.

próbálja elképzelni a helyzetet, az meglepve konstatálhatja, hogy a vihar ezek szerint vagy körsínen mozgatja az angyalt, vagy szükségképpen hanyatt dönti.

Hacsak nem forgószélről van szó, amit Sonnemann vetett fel.⁴⁵ Ő aerodinamikai szempontokkal gazdagította az értelmezések körét. Eszerint az angyal egyszerűen azért röpképtelen, mert a széllal szemben áll. Ahhoz, hogy egyáltalán saját pályára állhasson, előbb össze kellene zárnia szárnyait, hogy azután a megfelelő cél felé fordulva újra kitérhesse azokat. A szárnyakat azonban széllal szemben nem zárhatja össze: hátat kellene tehát végre fordítania a rommezőnek. Minthogy ekkor előtte nem volna semmi látható, s csak a múlthoz képest tájékozódhatna, amire szükség volna, az nem más, mint egy visszapillantótükör. Talán ez tekinthető a kép legkevésbé misztikus interpretációjának. (Csak a rend kedvéért jegyeznénk meg, hogy egy szélnek háttal álló, kitért szárnyú lény még nem repül, legfeljebb orra bukik: a repüléshez *felszálló* légáramra vagy komoly szárnymunkára volna szükség. Utóbbi a forgószél nem könnyíti meg. S akkor eltekintettünk – az Aquinói szerint tisztázottan testetlen, más álláspontok szerint tűz-, fény-, ill. éteri testű – angyalok ismeretes súlytalanságától, aminek következtében térbeli mozgásukról nyilatkozni nem is oly egyszerű.)

45 Ulrich Sonnemann: „Geschichte gegen den Strich gebürstet”, in: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, id. kiad. 245. o.

Arendt – aki szerint az angyal a *flaneur* utolsó megdicsőülése – a százféle cél felé haladó nagyvárosi tömegben kószáló sodródásának *céltalanságát*, mozgó közegbeli relatív *statikusságát* emeli ki. E szemlélő a múlt elsuhanó igaz képeinek *gyűjtője*, aki előtt a dolgok feltárják titkos jelentésüket.⁴⁶ – Ennek az értelmezésnek azonban ellentmond hogy Benjamin szövege szerint a múlt tovasuhanó képei megragadása nem az emberi küzdelmeken kívülálló angyal, hanem éppen a küzdelmekbe involvált, egzisztenciájában fenyegetett harcos lehetősége. Arendt „megfejtése” ráadásul egyszerűen azonosítja Benjaminget az angyallal, aki azonban hangsúlyozottan nem emberi nézőponttal bír (még ha Benjamin filozófusként *elgondolja* is ezt a nézőpontot), s egyáltalán nem töredékgyűjtői, hanem feltámasztó ambíciói volnának.

A legkényelmesebb persze megszabadulni a képek értelmezésének kényszerétől. Míg pl. Lindner szerint az angyal-kép nem is illeszkedik konzekvensen a tézisek közé, s ezért nem tekinthető az egész szöveg központi helyének,⁴⁷ addig Engelhardt éppenséggel azért tartja igen fontosnak a képek értelmezhetetlenségét, mert e homálynak szerinte funkciója van. Ő úgy véli, Benjamin képisége nem pusztán

46 Arendt: i. m. 202–203. o.

47 Burkhardt Lindner: „Engel und Zwerg. Benjamins geschichtsphilosophische Rätselfigur und die Herausforderung der Mythos”, in: Lorenz Jaeger–Thomas Regehly (szerk.): „Was nie geschrieben wurde, lesen”. Frankfurter Benjamin-Vorträge, Bielefeld, 1992. 254. o.

önmagában véve problematikus, hanem főképp azért, mert a képek elfedik az érvelés problematikusságát.⁴⁸

Weigel azzal „védi meg” Benjamins, hogy ez csak egy „programatikus interpretáció” számára jelent gondot, a *Tézisektől* azonban idegen az ilyen olvasat.⁴⁹ Szerinte Benjamin anyaga a megidézett Scholem-vers poétikus képéből, s a Klee-rajz festői képéből kiindulva egy harmadik, „gondolati képet” hoz létre, „amelynek figurációja semmilyen fogalomra vagy metadiskurzusra nem fordítható le”.⁵⁰ Weigel figyelmes elemzése olyan többdimenziós, nem egyidejű elemeket és összeegyeztethetetlen nézőpontokat dialektikusan szembeállító képnek tekinti a kilencedik tézist, melyben Freud-hatásra vél bukkanni. Az álom és az éber tudat közötti ébredés képe szerinte nem ültethető át a konzekvens filozófiai elemzés nyelvére. Észreveszi, hogy e tézisben három, eltérő anyalkép szerepel⁵¹ – Scholemé, Klee rajzáé és Benjaminsé (szerintem tulajdonképpen négy, hiszen maga a Klee-rajz egyáltalán nem hasonlít Benjamin róla adott *leírására*) –, érzékeli pozíciójuk, dinamikájuk különbségét, de eleve lemond arról, hogy az egész a szöveg szövetébe szervesen illeszkedő filozófiai értelmet keressen mindebben.

Akinek nincs jobb ötlete, vigasztalódhat Scholem egykori *Angelus Novus*-versének utolsó strófájával:

48 Engelhardt: i. m. 315. o.

49 Weigel: i. m. 252. o.

50 I. m. 68. o.

51 I. m. 64–66. o.

„*Ich bin ein unsymbolisch Ding
Bedeute was ich bin
Du drehst umsonst den Zauberring
Ich habe keinen Sinn.*”

III. *Történelmek harca*

Az alábbi olvasat azon előfeltevésekre épít, hogy (1) a szöveg értelmezhető *koherens, racionális* gondolatmenetként, s hogy (2) lehetséges olyan olvasat, amely a tézisek *több* elemét képes közös kontextusban értelmezni, mint az általam ismert eddigi interpretációk, valamint hogy (3) mindez nem összeegyeztethetetlen a Benjamin *életéről* rendelkezésünkre álló információkkal és *egyéb írásainak* gondolataival.

Ez az interpretáció tehát megpróbál megfelelni azon elvárásnak, hogy vázlatossága ellenére a szöveg legkülönbözőbb elemeit képes legyen értelmezni. Határaiba ott ütközik, ahol esetleg olyan szövegkomponensek megértését torlaszolja el, amelyek fontossága mellett egyébként jól lehet érvelni.

Feltevésünk szerint Benjamin írása *a történelem interpretációjának* – és egyáltalán az interpretációnak – a *lehetőségeiről, kényszeréről és határaitól* szól. Bár szerkezete töredékesnek tűnik, és enigmatikus képekben gazdag, nyelve pedig apodiktikus – mindezen tulajdonságai csak annyira „zárják el” az interpretátor elől, vagy éppen annyira „nyitják

meg” előtte, mint bármely más megértendő tárgyat a maga megformáltsága.

*

Azt hiszem, a szöveg állítólagos homályossága nem annyira a képi fogalmazásból, mint inkább a beépített *eltérő tárgyalási szintek, elbeszélői nézőpontok* egymásra rétegződésének olvasói meg nem különböztetéséből adódhat. Az a kiegészítő hipotézisünk tehát, hogy eleve *többrétegű kompozícióról* van szó.

Azt a nietzschei gondolatot, hogy a történelemnek nincs *magától* értetődő menete, iránya és jelentése, hogy a *történelem a történelmet értelmező konstrukciója*, az önmagában értelem nélkülinek való értelemadás, s hogy ez a konstrukció egyben a mindenkori erősek kisajátító elbeszélése, hogy tehát a történelem *zsákmány* – az első világháború után Theodor Lessing írta könyve címlapjára. (*Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*)

Persze a történelem már Kant, Schelling, Schiller vagy Hegel szerint sem *magától* értetődik, hanem csupán egy speciális filozófusi *előfeltevés* mellett, egy meghatározott nézőpontból lehet haladásként elbeszélhető. S bár abban is egyetértettek, hogy ez a különleges nézőpont csak az egész történelemre mintegy kívülről rálátó, az összes korábbi nézőpontot szintetizáló abszolút tekinteté lehet, miközben a történelekben benne álló szereplők csak részleges, ezért szükségképpen sokféle, egymásnak ellentmondó képpel rendelke-

nek arról, mi történt vagy mi történik éppen – de azért a felvilágosodás eszközüsségében hívő klasszikusok még *minden kortárs számára* legalább *elvileg nyitott közös lehetőségnek* tekintették e nézőpont elsajátítását. Először csak Hegelnél (még valamelyest ambivalens formában), majd Marxnál és Nietzschénél (brutális nyíltsággal) válik ez a speciális értelmezői nézőpont, s vele a történelem elbeszélhetősége a „világtörténelmi” személyiségek vagy osztályok, az erők, a győztesek vagy a győzelem várományosai zsákmányává. Ők számolnak le *az egyetemes eszközüsség, s ezzel a közös történelmi narráció* aufklérista dogmájával.

Theodor Lessing szemében azután már végletesen kompromittálódott a történelmi elbeszélés mint a partikuláris érdekű hatalom instrumentuma, mint az embertömegekre zúdított szenvedések és elnyomás apológiája. A történelem nála *ellenséges* történetté válik.

Hogy tehát a történelem interpretációja, *az önmagában értelemnélkülinek való értelemadás* nem neutrális érték-tartalmú „megismerés”, hanem az értelmezettnek az értelmező általi birtokbavétele, hogy az elbeszélés, a megnevezés *hatalmi aktus* – ez természetesen nem Benjamin új gondolata. Az objektív történelem menetébe vetett naiv hit (a historizmus és a haladáshit), mint a faszizmus értelmezésére alkalmatlan szemlélet elleni benjamini polémia, tehát a XX. század közepén írt szövegben rég nem a filozófiai újdonság, legfeljebb az aktuálpolitikai emlékeztetés jelentőségével bír. (Nem is értem, miért veszteget minderre sok szót a legtöbb Benjamin-értelmezés.) Az „objektív történelem”, ill. a „haladás” képzetének elutasítása azonban csupán világossá tett evidens *előfeltétele* lett Benjamin tulajdonképpeni történelemfelfogása kifejtésének, melyben sajátosan átgűrva hasz-

nálja fel Nietzsche, Marx, Lessing egyes gondolatait. A történelem általa végiggondolt „új fogalma” – vagyis, hogy mi- nek tekinti Benjamin a történelmet – meglehetősen világos, írása nem elrejt, hanem kifejti azt.

*

Idézzük fel e történelemfelfogás legfontosabb elemeit.

Benjamin szemében a történelem már eleve nem az emberiség közösen elbeszélhető egyetemes története, de a történelem *értelmezése* nem is kizárólagosan a feltörekvő vagy éppen a hatalmon levő osztály számára lehetséges, hanem bármely erő számára, amely valóban *erő*.⁵² A történelem ugyanis zsákmány – azé, aki megkaparintja. Mégpedig értékes zsákmány: az identitás, a szubjektumként való létezés előfeltétele, s egyben az ellenfél önazonosságának felszámolására szolgáló fegyver. („Történelmileg artikulálni a múltat [...] azt jelenti, hogy *hatalmunkba kerítünk* egy emléket [...].”) „Minden korszakban újból meg kell kísérelni,

52 Bár Benjamin úgy fogalmaz, hogy a történelmi *megismerés* az elnyomott osztály nézőpontjából, a legnagyobb veszély pillanatában válik lehetővé (ld. a tizenkettedik tézis első mondatát, vagy pl.: Benjamin: *Gesammelte Schriften*, I/3. Köt., id. kiad. 1244. o. Benjamin-Archiv, MS 481.), ez éppen nem azt jelenti, hogy csak egyetlen *történelemfelfogás* volna lehetséges, hanem azt, hogy csak a lázadó interpretáció fér hozzá ahhoz, amit Benjamin a történelem felvillanó megértésének, a *benne rejlő kritikai kapacitás kibontásának* tart.

hogy *elragadjuk a hagyományt a konformizmustól, mert az maga alá akarja gyűrni.*” [VI] Kiem.: M. T.) *Az interpretáció harc.* A marxi gondolatot, mely szerint a történelem az osztályharcok története Benjamin úgy írja át, hogy a társadalmi küzdelmek szellemi aspektusból a történelem interpretációjáért folytatott küzdelmek; a *történelem pedig a történelem értelmezéséért folytatott harc története.* A történelemnek Benjamin logikája szerint *többféle* értelmezése lehetséges, a megtörtént többféleképpen is elbeszélhető, minden új elbeszélés szükségképpen más elbeszélésekkel *konfrontálódik.* Mindazonáltal Benjamin konkrétan *két* jellegzetesen egymás ellen feszülő, ellenséges interpretáció lehetőségét tárgyalja. Ha a történelemről tudható, hogy elbeszélése meghatározott érdekek alapján történik, s a hatalomszerzés és -gyakorlás eszköze, akkor csak magukat okolhatják elnyomásukért, akik ezt tudva mégsem próbálják maguk is instrumentalizálni a történelmi elbeszélést.

A történelem *ideje* nem a múlt vagy a jövő, hanem a *most.* Egyaránt a mindenkori most szabja meg a jövő, a megváltás emberi képeit és a múlt képét. A mindenkori mostot azonban Benjaminnál nem egyszerűen egy *korszpecifikus* tapasztalti tér és egy várakozási horizont definiálja (mint majd Kosellecknél), hanem *valakinek* a konkrét tapasztalatai és várakozásai – s e várakozások Benjamin felfogásában: az ellenséges történelmi értelmezés konzekvenciáitól való félelmek és a történelmi idegenségből kiszabadító megváltásra irányuló elképzelések –, a mindenkori most nem gazdátlan, nem is közös tulajdona valamely kornak, hanem mindig *valakié.*

Annak a mostja, aki nem tud a jelenhez *saját múltat* ragadni, üres, értelmetlen most, élete elveszített, mert

más birtokába került – idegen értelmezés részévé lett – élet. Benjamin szerint saját élet csak a magunk által értelmezett – értsd: saját történelmi narrációba ágyazott – élet, az az élet, amelyet valaki más interpretál helyettünk, nem a miénk. A kritikus pillanat *elszalasztása*, amelyben a múlt gyorsan tovasuhanó képe⁵³ kisajátító értelmezésünkre alkalmasan villan föl számunkra: *katasztrófa*.⁵⁴ A történelemért folytatott harc szó szerint: élet-halál harc.



Interpretációs kényszer áll tehát fenn: nincs interpretálatlan történelem, valaki mindig interpretál, ha nem „mi”, akkor „ők”.

Az interpretáció mostjában – ahogyan a *Zarathustra* múltat jelennel egybeforrasztó isteni pillanatában, a *Stunde des Mittags*ban (s a *Passagen-Werk* egy utalása szerint is *ekkor*: „a történelem délidejében”⁵⁵) – „megáll az idő” (*zum Stillstand gekommen ist*). [XVII]Az új interpretáció egyszerre megszünteti minden más interpretáció idejének érvényességét. Új idő kezdődik – illetve az új interpretáció mostja által megnyitott dimenzióban már mindig is ez az új idő „volt”. Ezért minden új interpretáció mostja különbejáratú, zárt világot implikál: „monád”.

53 A „pillanat tovasuhanó képe” Nietzsche-től való, a második korszerűtlen elmélkedésből: „Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts [...]” Benjamin: „Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei.”

54 Benjamin: *Gesammelte Schriften*, V/1. k., id. kiad. 593. o. N 10,2.

55 „Die jeweils Lebenden erblicken sich im Mittag der Geschichte. Sie sind gehalten, der Vergangenheit ein Mahl zu rüsten.” Benjamin: i. m. V/1. k. 603. o. N 15,2.

Nincs homogén, neutrális, pártatlan idő, amelyben a dolgok „megtörténnek”, csak a „most”, az interpretáció pillanata által teremtett – újradefiniált – idő van. Ebben  értelemben nincs is múlt: Benjamin szándéka, hogy „a  olyan fogalmát alapozza meg, amelyben a múlt Most lesz [...]”. [A] A most mindig *valakié*, az új most *átszakítja* a történelem addig érvényesnek látszó kontinuumát. Az interpretátor szó szerint *magévá teszi* a történelmet, hogy visszafelé és a jövőre nézve is átörökítse saját szubjektivitását. Benjamin (a szöveg egy mottójában is megidézett) Nietzschehez hasonlóan visszatérően nemi aktusként beszél az interpretációról. A történelem zsákmányul ejtője minden tekintetben *férfi* kell legyen a talpán (nem adja ki erejét a historizmus bordélyában, „ura marad a magénak: eléggé férfi, hogy átszakítsa a történelem kontinuumát” [XVI]), tudni kell küzdenie, gyűlölet és az áldozatkészség kell, hogy fűtse – igazi Nietzschei gondolat ez is, amivel itt is együttjár az impotens puhányság, *vagyis a* historizmus és a haladás-hit együttes gúnyolása.⁵⁶

A *Tézisekben* a történelem kétféle interpretációjának világa, s e *világok ideje* csap össze: (1) A „normál állapot”: a mindenkori győztesek világa, melyben uralkodik az általuk elbeszél – a vesztesek számára idegen, őket elveszejtő – történelem (mely állapotot csak az önámító, férfiatlanul csodálkozó vesztesek vélhetik rendkívülinek); (2) és a (valódi) „rendkívüli állapot”: a vesztesek által értelmezett történe-

56 V. ö. Friedrich Nietzsche: „A történelem hasznáról és káráról”, in: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz, Budapest, 2004.

lem interpretációs szituációja, a vesztesek saját ideje, melyet ők kényszerítenek ki. A történelem (emberi szem előtt csupán részleges) „feltárulkozása”, értelmének „kinyilatkozása” a végső – mert a történelemből való valóságos kihullást jelentő – katasztrófával (a megsemmisítő ellenséges interpretáció győzelmével) fenyegető pillanat „mostjában” jöhet létre. Ennyiben apokalipszis és történelem éppúgy összetartoznak, mint Taubesnél:⁵⁷ *a történelemről való beszéd Benjaminsnál is az apokalipszis hangján szól.* De csak az elnyomottaké. Számukra tehát a nem-apoklaliptikus történelemértelmezés valójában halálos veszély, mert a halálos fenyegetés iránti vakság: az idegen történeleminterpretációkba való beletörődés a fennálló világnak, a halál birodalmának igenlése, abban való *otthonosság* (Taubes). A „feladat”: kiváltani a rendkívüli állapotot [VIII], mely szó szerint a renden és időn (a győztesek rendjén és idején) kívüli, azzal szembeszegezett. A lázadó dolga: szálírány ellen fésülni a történelmet. [VII] Vagyis ellentörténelmet írni, felázadni a történelem normálinterpretációja ellen, megszakítani az uralkodó interpretáció idejének *kontinuitását*. Megsemmisíteni az uralkodó időt.

A történelem ilyen felfogása *szembeállítja a históriát a tradícióval*.⁵⁸ Míg a história a megtörtétek kontinuitását, addig a tradíció az egykorvolt diszkontinuitását képviseli. Benjamin szerint a kontinuitás históriája az elnyo-

57 Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.

58 Benjamin: i. m. I/3. k. 1236. o. Benjamin-Archiv, MS 469.

mók, a diszkontinuitás tradíciója az elnyomottak történelemszemlélete. Egyrészt az elnyomottak története eleve diszkontinuum, másrészt az elnyomottak lázadása éppen a(z elnyomó) kontinuitás megszakításában áll. A forradalmi lázadás ezért a tradíció lázadása a história ellen, a tradícióé, mely átugrik az elnyomás homogénné hamisított idején, a múltnak ahhoz a pillanatához, amelyben magára ismer, amelyet tradíciójává szakít ki az elnyomók definiálta idő addig ellenségesen idegen folyamából. Így ragadja magához saját tradíciójaként, kétezer évet átugorva a francia forradalom a római köztársaságot. A történelem benjamin értelmezése szerint eljáró történész nem historista módra „rekonstruál”, hanem tradícióteremtőn „konstruál”. S „a ’konstrukció’ előfeltételezi a ’destrukciót’”,⁵⁹ az idegen kontinuitás felszámolását.

A hatodik tézis gondolatát, hogy a történelmi értelmezést az ellenséges interpretációban megtestesülő veszély tudata váltja ki, a szöveg korábbi változatai azzal nyomatékosítják, hogy tehát a saját interpretáció funkciója mindekelelt az ellenséges narrációnak *egyáltalán mint kontinuum elbeszélésnek* a lerombolása, szétverése. „A destruktív vagy kritikai mozzanat a történetírásban a történelmi kontinuitás felrobbantásában jut érvényre.” Az igazi történetírás „nem megragadja, hanem kirobbantja tárgyát a történelmi folyamatból. A történetírás e destruktív mozzanatát reakcióként kell felfognunk a veszély ama konstellációjára, mely egyaránt fenyegeti az áthagyományozottat és az átha-

59 I. m. V/1. k. 587. o. N 7,6.

gyományozás befogadóját. E veszélyhelyzettel száll szembe a [Benjamin által javasolt] történetírás, hogy megvédje szellemének jelenvalóságát [*ihre Geistesgegenwart*].⁶⁰ Módszere az, hogy „kirobbant egy korszakot az eldologiasult történelmi kontinuitásból. De felrobbantja a korszak homogenitását is. Ekrazittal szerez érvényt magának, robbanóanyaga a jelen.”⁶¹ Ha Nietzsche kalapáccsal filozofált, Benjamin bombával. Ez a destrukció – ahogyan a hatodik tételbe is bekeült – egyben mentés is. S éppenséggel nem a mellőzéstől vagy a bojkottálástól kell megvédeni a történetek számunkra fontos elemeit, „hanem áthagyományozásuk egy bizonyos módjától”. Az a mód, ahogyan az ellenséges interpretáció „örökségként” – ti. saját örökségként – méltatja ezeket, rosszabb, mint eltűnésük volna:⁶² „katasztrófa.”⁶³

Az értelmezés *képszerűségét* Benjamin több hasonlattal is igyekszik érzékeltetni.

A veszély pillanata [VI], mostja éppúgy felvillantja az identitásunkat képező múltbéli képeket, ahogyan egy személyes veszélyhelyzetben is leperegnek előttünk addigi életünk fontos képei. Ebben az értelemben az ellenséges interpretáció fenyegetésében felvillanó kép: „emlékkép”. „Történelemképe tehát szorosabban véve a történelem szubjektumának a veszély pillanatában [...] önkéntelenül felbukkanó emlékezéséből származik. A történész rátermettsége attól

60 I. m. I/3. k. 1242. o. Benjamin-Archiv, MS 473.

61 I. m. V/1. k. 592–593. o. N 9a,6.

62 Uo. és i. m. V/1. k. 591. o. N 9,4.

63 I. m. V/1. k. 591. o. N 9,4.

függ, mennyire vált érzékenyvé tudata arra krízisre, melybe a történelem mindenkori szubjektuma kerül. Ez a szubjektum azonban semmi esetre sem valami transzcendentális szubjektum [nem az „emberiség”: hisz egymással öszszebékíthetetlen interpretációk harcáról van szó⁶⁴], hanem a harcoló, elnyomott osztály a maga legkiélezettebb helyzetében.”⁶⁵ Ezért lesz *képszerű* amit a lázadó interpretáció „kitép”, szemben ellenségeinek folyamatos elbeszélésével.

Máskor a *most* pillanatát az *ébredés* tudatállapotához hasonlítja, mely közvetít az álom és az ébrenlét között. „A megismerhetőség Mostja az ébredés pillanata.”⁶⁶ E revelatív pillanat legjobb irodalmi képét – és képszerűségének kibontását – Benjamin *Az eltűnt idő nyomában* híres ébredési lapjain találja meg.⁶⁷ Az értelmező pillanat két hasonlata között is nyilván Proust a közvetítő: Proustnál a veszély felfogása (Albertine eltűnése) és az ébredés egybeesik. Az így felvillanó kép *szintetikus* karakterű: „Nem úgy van az, hogy a múlt a jelenre veti fényét, vagy a jelen a múltra veti fényét, hanem kép az, ahol a volt a mosttal villámcsapásszerűen egyetlen konstellációvá forr. Más szóval: a kép nyugalmi pillanatba zárt dialektika [*Dialektik im Stillstand*]. Mert míg a jelen és múlt kapcsolata tisztán idői [ez a historizmus terepe – M. T.], a volté a mosthoz dialektikus: nem idői, hanem képi természetű.”⁶⁸ Az értelmezés képei persze a nyelv-

64 I. m. I/3. k. 1244. o. Benjamin-Archiv, MS 481.

65 I. m. I/3. k. 1243. o. Benjamin-Archiv, MS 474.

66 I. m. V/1. k. 608. o. N 18,4., és i. m. 579. o. N 3a,3

67 I. m. V/1. k. 579. o. N 3a,3.

68 I. m. V/1. k. 576–577. o. N 2a,3., és i. m. 578. o. N 3,1.

ben jönnek létre.⁶⁹ A múlt felidézett képe a kimerevített, megállított pillantba a legnagyobb feszültséget összpontosítja: *erőtér*.⁷⁰ Éppen ott jöhet létre, „ahol a dialektikus ellentétek közötti feszültség a legnagyobb”.⁷¹ Ez „a dilalektikus kép a történeti tárgynak az a formája, mely kielégíti Goethének az elemzés tárgyával szembeni elvárásait: igazi szintézist tud felmutatani. Ez a történelem ősfenomenója.”⁷²

Benjamin *dialektikus kép*-elmélete nagy hatással volt Adornora, aki egy 1935-ben írt levelében értelmezi e gondolatot, Benjamin pedig beépíti ezt az értelmezést a *Passagen-Werk* szövegébe: „A dialektikus képek elidegenedett dolgok és az őket megragadó jelentésadás közötti konstellációk, melyek a pillanatba a halál és a jelentés különbségének felszámolását zárják.”⁷³

Kiszakított képszerűsége miatt is szükségképpen monádszerű a lázadás történelemképe. Bár nem fogja át az idő egészét, de – ahogy Lukács fogalmazna – intenzív totalitást próbál elérni. A kiragadott pillanatban (műben) egy teljes élet, a kiragadott életben egy teljes kor, kiragadott korszakban a teljes idő reprezentációját látja. Képe, arca, jelente azonban számára csak az éppen megragadott, felidézett

69 I. m. V/1. k. 577. o. N 2a,3.

70 I. m. V/1. k. 587. o. N 7a,1.

71 I. m. V/1. k. 595. o. N 100a,3.

72 I. m. V/1. k. 592. o. N 9a,4.

73 I. m. V/1. k. 582. o. N 5,2. Ennek az *értelmező* fordításnak eredetije: „Dialektischer Bilder sind Konstellationen zwischen entfremdeten Dingen und eingehender Bedeutung, innehaltend im Augenblick der Indifferenz von Tod und Bedeutung.”

pillanatnak van.⁷⁴ Az általa e pillantban reprezentálni hivatott teljes idő maga üres, ahogy Benjamin a tizenhetedik tézisben fogalmaz: „ízetlen” marad.

Ahhoz magának a történelemnek, az idegenség egész világának kellene egy igazi, „erős” megváltásban megszűnie, hogy a *teljes idő íze* betölthessen bennünket. De azért a történelem lázadó interpretátora egy-egy számára döntő pillanat képének kimerevítésében, az ellenséges narráció kontinuitásának megszakításában „a történelem messiási megszakításának *jelét* ismeri fel”. [XVII] Hiszen a Messiás épp attól *az*: valóban – és persze végleg – „megszakítja a történelmet; a Messiás nem valamiféle fejlődés végén lép be”.⁷⁵

A történelem lázadó, destruktív interpretációja a történelem ezen végleges megszakításának *megelőlegző* emberi kísérlete, ennyiben is a „gyenge messiási erő” gyakorlója: magára „a történelemre csak a veszély olyan konstellációjaként tekinthet, melytől [...] elfordulni bármikor ugrásra kész”.⁷⁶ (Ahogyan a forradalmak maguk sem mások, mint *kiugrási* kísérletek: nem – mint Marx vélte – a haladás mozdonyai, hanem az utasok ismétlődő kétségbeesett kísérlete a vészfék megragadására.)⁷⁷ A lázadó interpretáció „tigrisugrása” tehát

74 „Az idő, amely általában nem látható, de, hogy azzá váljon, testeket keres, és ahol csak rájuk talál, megragadja őket, hogy bemutassa rajtuk *la-terna magicáját* [...] saját felfoghatatlan dimenzójának” megfelelően. Marcel Proust: *Le temps retrouvé* 2, Gallimard, Párizs, 1954. III. 924–925. o. (Ford. John Éva) Talán Proust sorai inspirálhatták Benjamingot.

75 I. h. MS 477.

76 Benjamin: *Gesammelte Schriften*, V/1. k. 587. o.

77 I. m. I/3. k. 1232. o. Benjamin-Archiv, MS 1100.

(szemben pl. a divat felidéző gesztusaival) nem egyszerűen a múltba veti magát, hanem magából az egész történelemből ugrana ki. Mert tudja, hogy – Strindberg szavaival – „a pokol nem az, ami vár ránk, hanem ez az élet itt”.⁷⁸

Az interpretáció = kiszakítás. A kiszakítás = megszakítás. A megszakítás = megnevezés általi megítélés. Minden értelmezett, kiszakított pillanat megítélése *hasonlít* az Utolsó Ítélethez, minden pillanat, mely egy másik pillanatot felidéz, az ítélet pillanata.⁷⁹ A rendkívüli állapot ítélő pillanata persze gyorsan tovafut, történésze-bírája: rögtönítélő.⁸⁰ Bár e pillanat gyorsan tovafut, tulajdonképpen minden pillanat az ítélet ilyen pillanatává lehet. Ez nem mond ellent annak, hogy az interpretáció kitüntetett ideje a legnagyobb veszély átélésének pillanata, mert a lázadó értelmezőn múlik, hogy bármely pillanatot rendkívülivé – az ítélő értelmezés „gyenge messiási erejének” idejévé – fordítson, amennyiben abban a veszély koncentrációját képes megélni. Ahogyan – mondhatnánk – Kierkegaard szerint az igazi Krisztus-hit minden pillanatban a botrány jelenét éli meg,⁸¹ s ezzel jelenvalóvá teszi a megváltás intenzitását, ahogyan Rudolf Bultmann *Történelem és eszkatológiájának* utolsó mondatai szerint „minden pillanatban ott szunyad az eszkatológiai pillanat jelen-

78 I. m. V/1. k. 592. o. N 9a,1.

79 I. m. I/3. k. 1245. o. Benjamin-Archiv, MS 483.

80 Uo.

81 Sören Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.

tősége”, s „neked kell felébresztened”,⁸² úgy Benjamin szerint is: „valójában egyetlen pillanat sincs, amely ne hordozná magában a maga forradalmi esélyét”.⁸³ Csak nála ez az esély nem a megváltottság utólagos megértésére, hanem a megváltás „gyenge”, mert töredékes, mert megváltatlanul emberi előgyakorlatára vonatkozik. „A Most [...] a messiási idő modellje.” [XVIII]

Itt jól láthatóak a koncepció eltérő nézőpontokat megjelenítő rétegei.

(1) A történelmi interpretációk küzdelmének *résztevéjeként* Benjamin nem pártatlan: az elnyomottak, a saját szubjektumszerűségüket biztosító történelmi interpretáció nélkül maradtak új, lázadó történeleminterpretációját, ellentörténetének felállítását javasolja. Választása mögött az a meggyőződés áll, hogy az uralkodó történeleminterpretáció világa a halál birodalma. Elfogadása a halál uralmának elfogadása. (2) Az interpretációk küzdelmére rálátó *filozófusként* azonban egyszersmind tisztában van az interpretációk – így a saját interpretáció – nézőpontjának szükségképpen részlegességével, korlátozottságával, s másfelől pedig a történelem egészét megértő (mert a történelmet megszüntetni, megítélni képes) abszolút nézőpont e világbeli *idegenségével*.

82 Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994. 170. o.

83 Benjamin: *Gesammelte Schriften*, I/3. k. 1231. o. Benjamin-Archiv, MS 1098v.

Benjamin tehát nem marad meg pusztán a lázadó osztály nézőpontjánál, amelynek jogát az önérdékű, osztályérdekű (szükségképpen részleges) interpretációra, a pillanat megragadására maga hirdeti. Olyan nézőpontot is bemutat – a történelem angyalának nézőpontját –, amelyből tekintve a küzdelmek, az egy-egy „interpretátor” által időlegesen megnyert-elvesztett pillanatok összességükben értelemnélküli darabokra, romokra szétesett sivatagot képeznek, melynek vágyott egész-állapota nemcsak belülről – a résztvevők felől –, hanem még kívülről tekintve sem – még egy angyal által sem – rekonstruálható vagy konstruálható meg. (Ebből a szempontból irreleváns, hogy az angyal belátja ezt – mint Scholem Benjamin által idézett, és talán egy korai Buber-novellára, az 1914-ben írt *Az angyal és a világ fölötti uralomra* utaló versében –, és legszívesebben visszatérne küldetéséből, vagy – ahogy a szöveg ábrázolja – kétségbeesetten kitartani próbál, e lehetőségeit meghaladó szerepben.) Csak a Paradicsom felől érkező vihar képes kényszerítő erővel kontinuitást, egységet teremteni a széthullottságból, de ez itt nem az interpretáció ereje, hanem az erő interpretációja. A vihar nem intellektuális egyesítés, hanem elemen-táris. S ez a vihar is csak egyetlen kontinuitást tud feltárni: a romok kontinuumát. Negatív kontinuitást. A rossz kontinuitását, a halál birodalmának egységét. Az angyal-kép legfontosabb szereplője nem a képben foglalt valamelyik komponens, hanem az, amelyik *hiányzik* belőle, akinek csak az üres helye mutatkozik: a Messiás. A holtak feltámasztásához, a *történelem egészének* birtokbavételéhez, a partikularitások feloldásához nem egyszerűen külső („angyali”) *nézőpontra* van szükség – ilyenre a történelem filozófusa önreflexiója során megpróbálhat szert tenni –, hanem igazi, tel-

jes *megváltói erőre*. Olyanra, amely csak az e világon átsöprő, s romok kontinuitását létrehozó eredet viharával összemérhető ellenerő lehet. Ha jól sejtjük, akkor a megváltó ilyen felfogása nagyon közel áll Taubes gnosztikus „új istenéhez”. Egyértelmű, hogy Benjamin angyal-képében ez az erő *nincs jelen*, s habár semmi sem zárja ki belépését, Benjamin – Scholem sugalmazásától szerintem eltérően – nem prófétaálja eljövételét.

A történelemnek mint önmagában értelemnélkülinek való értelemadás = *megváltás*. A megváltás = történelembebeszélés; *megváltás az értelemnélküliségből*.

„A múlt titkos indexet hordoz magán, s a megváltáshoz van rendelve általa.” „[...] titkos megállapodás van közöttünk és a valaha élt nemzedékek között.” „[...] valami gyenge messiási erő adatott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is, s a múltnak így követelése van velünk szemben.” Véleményem szerint a második tézis e mondatai képezik az írás történelemfelfogásának kulcsát. S a gondolat másik felét a harmadik tézis hozza: „Persze csak a megváltott emberiség kapja örökbe az egész múltját. Ami azt jelenti: csak a megváltott emberiségnek adatik meg, hogy múltjának bármely pillanatát felcitolja.”

Nincsen értelmezés nélküli múlt. A múlt minden darabja az őt megelevenítő mindenkori utólagos interpretációhoz van rendelve, azt feltételezi. Követelése az értelmezőre szegeződik, rá vár: adj értelmet nekem! Minden értelmező saját történelmet „konstruál”. „[...] személyesen és saját magának ír történelmet”. [XVI] Az ember Benjaminsnál a megváltó előképmása, amennyiben „gyenge messiási ereje” van a múlt, világa egy-egy *töredékének* értelmezésére, értelmezés, megnevezés általi megváltására az értelemnélküliségből.

De messiási ereje *gyenge*. Mostja csak a végső, messiási most „szilánkját” tartalmazza. Az *igazi* messiás ereje abban áll, hogy *mindennek* az értelmezését megnyitja. Az ember legjobb esetben is csak a múlt egy – számárávaló, az ő mostja számára megnyíló – *darabját* tudja magához ragadni az értelmezéssel, a többit elveszíti. *Mindent* értelmezni csak *az* tudhat, akinek mostja nem valami partikuláris és mulandó most, hanem minden pillanat az ő mostja, akinek a mostja nem múlik el, örökké tart, örökkévaló. Az igazán megváltott emberiség a részleges múltnélküliségből van megváltva: az egész múltját megkapja. „A messiási világ a mindenoldalú és integrált aktualitás világa. Csak ebben a világban van egyetemes történelem.”⁸⁴ Az egyetemes történelem képzete elválaszthatatlan az *egyetemes megnevező* feltevésétől – hívjuk ezt akár Messiásnak, akár abszolút szellemnek.⁸⁵ Az egyetemes történelem nem a történettudomány vagy a filozófia terrénuma: csak üdvtörténetként gondolható el. „*Es existiert in der Heilsgeschichte.*”⁸⁶ (Éppen nem történelem és messianizmus összeegyeztethetlenségéről van szó, mint pl. Weigel véli, hanem azonosságáról.) Benjamin saját szemléletét visszatérően és egyértelműen a „történelem messianisztikus eszméjének” tekinti.⁸⁷ „*Die Idee der Universalgeschichte*

84 I. m. I/3. k. 1239. o. Benjamin-Archiv, MS 441.

85 I. m. I/3. k. 1233. o. Benjamin-Archiv, MS 491.

86 I. m. I/3. k. 1234. o. Benjamin-Archiv, MS 484.

87 Pl. uo., továbbá: i. m. I/3. k. 1235. o. Benjamin-Archiv, MS 490.; i. m. 1238. o. Benjamin-Archiv, MS 470.; i. m. 1239. o. Benjamin-Archiv, MS 441., MS 445. stb.

*ist eine messianische.*⁸⁸ Tulajdonképpen csak a megváltó isten számára van *történelem*. Az embernek legfeljebb történelmi ambíciójú *történetei* („*die Vielheit der Historien*”)⁸⁹ – tradícióépítési kísérletei – vannak. A múlt egy-egy pillanatát valamely emberi most egy pillanata éppen csak pillanatra ejti foglyul, teszi magáévá. Ez nem ok arra, hogy az ember ne interpretáljon, ne harcoljon saját történetéért, egy saját maga elnevezte, újrannevezte viláგért – hiszen nem is tehet mást, ha *szubjektumként* és nem más interpretációk *tárgyaként* akar létezni. S míg részt vesz az interpretációk harcában, szüksége van az elleninterpretációktól való félelem és a velük szembeni gyűlölet motivációjára. De *reflektálva* e küzdelemre tudnia kell, hogy mindvégig olyan nagy történet szereplője – tárgya –, melynek elbeszélője, vagy ha úgy tetszik, olvasója még nem szólalt meg.

Tudnia kell, hogy miközben a vesztesek rákényszerülnek a történelem új elbeszélésére, harci instrumentalizálására, a halál birodalmát ezzel még át nem törték. Az eltérő nézőpontok és érdekek szerinti interpretációk kavargó küzdelmének benjamin konceptiója nem tartja *emberi* lehetőségnek a történelem nem harci, nem instrumentalizáló – *an sich* – megragadását. Az egész, az egyetemes történelem feltáru-

88 I. m. I/3. k. 1238. o. Benjamin-Archiv, MS 470., és i. m. V/1. k. 608. o. N 18,3.

89 „Die Vielheit der 'Historien' ist eng verwandt wenn nicht identisch mit der vielheit der Sprachen” – írja Benjamin a *Tézisek* egyik vázlatában. Ahogy a nyelvek sokfélesége áll szemben az egyetlen isteni nyelvvel, úgy állnak szemben történeteink a messiási egyetemes történelemmel. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, I/3. k. 1235. o. Benjamin-Archiv, MS 490.

lása a belőle való teljes és végérvényes kilépést tételeznél fel. A történelem az ember számára csak kiszakított zsákmányként, hadi trófeaként létezik. Mint a „plasztikus karakter” jutalma, „az akarat diadala” stb.

De amíg Nietzsche történelemfeletti embere, aki egyedül bírt elég erővel a történelem értelemnélküliségének elviselésére, jól megvolt a megnyert pillanat légritka magányában is – addig Benjamin angyalának nézőpontjából ezek, a küzdők által egymástól megkaparintott s újra elvesztett pillanatok, idődarabok: egyszerűen időtörmelékek, kietlen rommező. A harcban persze küzdeni kell, de az időért, a történelem elbeszéléseért, az interpretációért folytatott harc nyomában is csak olyan sivatag marad, amilyen minden csatáé.

Benjamin tehát *több szinten* mutatja be az interpretáció esélyeit:

- (1) Lehetséges, és adott esetben (a legnagyobb fenyegettség pillanatában) az interpretáló önazonosságának megőrzése szempontjából létérdekké válik bármely fennálló, uralkodó, „győztes” történeleminterpretációval szemben hatékony elleninterpretációt felállítani. Szállírány ellen fésülni a történelmet. Az új interpretáció napja felé fordítani, vagyis intellektuálisan kisajátítani az elbeszélte eseményeket. Ehhez tudni kell, hogy egyetlen interpretáció sem *magától értetődő*, automatikus, mechanikus, hanem a benne kifejeződő, saját „teológiával” bíró szubjektumtól meghatározott. (Ld. a sakkautomata képét, ahol szerintem épp ez, és nem a „ki kinek szolgálja” a releváns kérdés. Az interpretációs játszmát csak az nyerheti meg, *akinek van saját teológiája*. De persze egyetlen *játszma* megnyerése sem *végöss* győ-

- zelem*. A kép más tekintetben is pontos: a játékosok közül egyiknek sincs inkább „igaza”, mint a másiknak.)
- (2) Az interpretációk természetére reflektáló, s ezzel az aktuálisan interpretáló pártokon fölül emelkedő filozófus („angyal”) nézőpontjából azonban az is feltárul, hogy régi és új, uralkodó és lázadó interpretációk egyaránt csak töredékeket tudnak egy pillanatra történetté emelni, hogy azután minden új pillanatban azzá hulljanak vissza e történeteik, amik szükségképpen: töredékekké, romokká. A látvány elszomoríthatja a szemlélőt – ahogyan Herder és Kant óta annyi történelemfilozófust –, de Benjamin szerint tudnia kell: a töredékek az idők végezetéig (pontosabban: az idők fennállásáig) töredékek maradnak. S közöttük – az angyal nézőpontjából – nincs „igazabb” vagy kevésbé igaz töredékinterpretáció.
- (3) Lehet elképzelésünk, reményünk az idők végezetéről (az időből való végső kiszakadásról) mint a Messiás, a nagy interpretátor eljövételéről. De nincsen olyan *emberi* interpretáció, nézőpont, amelynek módja volna magát e végső interpretáció pozíciójába emelni.

Benjamin egyszerre résztvevői nézőpontból (aktuálisan az elnyomottak, a „történelmi materializmus”) és e résztvevői nézőpontot *relativizáló* nézőpontból („angyal”) is beszél. Ráadásul az angyal „külső” nézőpontjára magára is reflektálni törekszik. Innen a *Tézisek* elbeszélői nézőpontjának mozgása, látszólagos ellentmondásossága: a nézőpontok tényleges ütközése.

A résztvevői nézőpontnak (1) van aktuális politikai mondanivalója, pártállása, érdekeltisége. Az angyali néző-

pont (2) az interpretációs szkepszis pozíciója. Az angyal nézőpontjára reflektáló mondatok (3) pedig a remény, a „kis-kapu” [B] helyének, rezignált kijelölései.

A résztvevői interpretáció *ideje a most*, a filozófusé (az „angyalé”) az elmúlt, megtörtént idő, a mostok törmelékhalma, a messiásé minden idő mostjának egyidejűsége.

*IV. Felidézés és idézet:
történelemértelmezés mint szöveggé
domesztikálás – szövegértelmezés
mint erőszak*

Benjamin a *Történelemfilozófiai tézisek*ben írtakat a szűkebb értelemben vett történelem értelmezésén túl *általában is* érvényes interpretációelméletnek tekintette. Pontosabban: a történelem „szűkebb értelme” egyáltalán nem érdekelte, legfeljebb mint a történelmet a lázadó interpretációktól távol tartani próbáló vagy naivan konformista narrációk egyike. A történelemnek valóban egy olyan új kitágított fogalmát használta, amelyben *történelemértelmezés és szövegértelmezés egybeforr* – ugyanannak két aspektusa. A történelemre interpretálandó *szöveggént* (*Geschichte als einen Text betrachten...*),⁹⁰ szöveghelyekre pedig saját történetünk megszólaltatható hangjaként tekintett. Mégpe-

90 I. m. I/3. k. 1238. o. Benjamin-Archiv, MS 470.

dig, szándéka szerint, egy átfogó ismeretelmélet keretében, amelyben *minden megismerés: szövegolvasás*. „A Természet Könyvéről való beszéd arra utal, hogy a valóságos szöveggént olvasható. Így kell eljárunk a XIX. század valóságával is. Felütjük a történesek könyvét” – írja a *Passagen-Werk*ben.⁹¹ S bár itt még megkülönböztette a valóság kommentálásának módszerét – a *teológiát* – a szövegkommentálás módszertől – a *filológiától* –,⁹² hamarosan már egynek látja a kettőt. „A történeti módszer filológiai, melynek alapja az Élet Könyve. »Olvadni a soha meg nem írtat« – ahogy Hofmannsthal mondja. Az olvasó, akire itt gondolnunk kell, az igazi történeész”⁹³ – írja Benjamin a *Tézisek* egyik variánsában.

Eszerint történelemértelmezés és szövegértelmezés módja (kiszakítás az idegen kontinuumból) és funkciója (a saját tradíció megteremtése, védelme, elevenen tartása, harci bevetése) ugyanaz.

Az interpretáció a kiszakított elemet „hatalmába keríti”, domesztikálja és instrumentalizálja – a *saját* élet szolgálatába állítja. Ahogy az értelmezett múlt idegen, néma múltból egy pillanatra saját, jelentéssel bíró történetté – jelenné – lesz, úgy az értelmező megszólaltatta szöveg idegen kontextusból a sajátba emelve az *övé* lesz, az *ő* hangján szólal meg.

Bár a mindenkori felidézett szöveg – ahogyan a múlt bármely mozzanata – „titkos indexet” visel, mely értelmezőjé-

91 I. m. V/1. k. 580. o. N 4,2.

92 I. m. V/1. k. 574. o. N 2,1.

93 Uo. „Die historische Methode ist eine Philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. »Was nie geschrieben wurde, lesen« heisst es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker.”

hez-olvasójához rendeli, akire mindig is „várt”, de a szöveg egésze nem válik maradéktalanul és mindörökre egy-egy olvasó birtokává. Az idegenségből, némaságából őt kiváltó olvasó csak „gyenge messiási erővel” rendelkezik, értelmezése csak részleges lehet. Ismeretes, hogy Benjamin a szövegelsajátítás számunkra megnyíló módjának *az idézést* tekintette. Ugyanez a történelmi megismerés módja is. „*Geschichte schreiben heisst also Geschichte zitieren.*”⁹⁴ Az idézet töredék-kiragadás, kiszakítás az eredeti kontextusból.⁹⁵

Csak egy megváltott emberiség bírhatna valamennyi szövegének *teljes* olvasatával.

Az egyetemes történelem a teljes szöveg: a szöveg teljének egyidejű, egységes jelenvalósága. Világ. Világ azonban csak a messiási világ lehet. A meg nem váltott emberiség történetei, szövegei – történeteink – a bábeli zűrzavar szétzilált, széthullott, egymással össze nem illő nyelvtörmelékei. Írott szövegeink e bábeli nyelveken jöttek létre, maga az *írás* is e széthullottság, össze nem illés rögzülése. A csak egy megváltott emberiségnek megnyíló *teljes szöveg: nem írott szöveg*, mert nem *valamilyen* nyelven íródott. A teljes szöveg nyelve minden nyelvet magában foglal. A teljes szöveg az, amelyre élők és holtak minden szövege lefordítódik. A teljes szöveg – egyetemes történelmünk – nem írott szöveg, hanem a próza ideája, nyelve minden megváltott ember

94 I. m. V/1. k. 595. o. N 11,3.

95 „Einen Text zitieren, schliesst ein: seinen Zusammenhang unterbrechen.” I. m. II/2. k. 536. o., és: „Im Begriff des Zitierens liegt aber, dass der jeweilige historische Gegenstand aus seinem Zusammenhange gerissen wird.” i. m. V/1. k. 595. o. N 11,3.

számára érthető közös nyelv. „A próza ideája az egyetemes történelem messianisztikus ideájával azonos.”⁹⁶ Vagy fordított megfogalmazásban: „Az egyetemes történelem eszméje az egyetemes nyelv eszméjével áll vagy bukik. Mindaddig míg az utóbbi [eszme] valamilyen megalapozással bírt, lett légyen az teológiai, mint a középkorban, vagy logikai, mint utoljára Leibniznél, nem volt elgondolhatatlan.”⁹⁷ (Mára azonban üressé vált: nincs aktuálisan elgondolható tartalma.⁹⁸) Ez a nem írott nyelv *maga* a megváltás: ünnepség nélküli folyamatos ünnep. A megváltás nem más, mint az egész feltárulkozása a megértésre – apokalipszis –, s egyben az egész sajátta fogadása. Az emberiség önfogadása. Bár minden részértelmezés, töredék megragadás, történet és ellentörténet valami értelmező „gyenge messiási erőt”, s apokaliptikus pillanatot feltételez, de ezek csak afféle kis apokalipszisek, melyek éppen kaotikus egymással viaskodásukban utalnak arra, ami hiányzik belőlük, mögüjük: az igazira. Az „igazi történész” a „soha meg nem írtak” olvasója.

Ehhez talán a legfontosabb szöveghely a *Tézisek* variánsaiból a „B14”-es:⁹⁹ „*Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. Was sich heute so bezeichnet, kann immer nur eine Sorte von Esperanto sein. Es kann ihr nichts entspre-*

96 I. m. I/3. k. 1238. o. Benjamin-Archiv, MS 470.

97 I. m. I/3. k. 1240. o. Benjamin-Archiv, MS 447.

98 I. m. I/3. k. 1239. o. Benjamin-Archiv, MS 441.

99 Uo.

chen, eh die Verringung, die vom Turmbau zu Babel herrührt, geschlichtet ist. Sie setzt die Sprache voraus, in die jeder Text einer lebenden oder toten ungeschmaelert zu übersetzen ist. Oder besser, sie ist die Sprache selbst. Aber nicht als geschriebene sondern vielmehr als die festlich begangene. Dieses fest ist die Idee der Prosa selbst, die von allen Menschen verstanden wird wie die Sprache der Vögel von Sonntagkindern.”

Történelem- és szöveginterpretáció azonossága mégis már a megváltatlan *jelen* tapasztalata. Erre az hívja fel a figyelmet Hannah Arendt, amikor Benjamin-írásában kiemeli: Benjamin úgy látta, hogy a *múlt saját tradícióként való felidézése mára szövegkénti idézhetőségének kérdésévé vált.*¹⁰⁰

Minden felidézett – új életre hívott, új, saját kontextusba állított, instrumentalizált – töredék: provokáció a mindenkori „bevett” olvasattal, a saját gondolat nélküli konformizmussal szemben. Célja, ahogyan minden lázadó történeti interpretációé: az ellenséges olvasat rendjének, békéjének erőszakos megbontása – a *rendkívüli állapot kiváltása*. Útonállás. „*Zitate in meiner Arbeit sind wie Rauber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen [...]*” – írja büszkén Benjamin. Arendt megemlíti, hogy mindez nem áll messze attól, amit Heidegger az „interpretáció erőszakosságáról” ír, mellyel az értelmező kimentti, s a jelenbe emeli új gondolatok „halá-

100 Arendt: i. m. 229. o. „...er entdeckte, dass an die Stelle der Tradierbarkeit der Vergangenheit ihre Zitierbarkeit getreten war, an die stelle ihrer Autorität die gespenstische Kraft sich stückweise in der gegenwart anzusiedeln und ihr den falschen Frieden der gedankenlosen Selbstzufriedenheit zu rauben.”

los ütőerejét”.¹⁰¹ Az interpretáció által gyakorolt erőszak valóban Benjamin interpretációelméletének fontos eleme. *Az erőszak kritikájáról* című 1921-ben írt szövegben találhatjuk meg az interpretációk harca gondolatának egyik előzményét. Ahogyan a *Tézisek*ben a győztesek történelemértelmezésével szembeszegezhető a „száírány ellen fésült”, értelmezett történelem, úgy szegült szembe az *Erőszak*-tanulmányban a határokat emelő erőszakkal a határokat romboló, a jogteremtővel a jogmegsemmisítő erőszak, a „mitikussal” az „isteni” – mert föloldozó, megváltó – erőszak.¹⁰² Minthogy a küzdelem e teóriájából sok megőrződik a *Tézisek* szövegében, azt mondhatjuk, hogy *az interpretáció Benjaminsnál az isteni erőszak fajtájából való, föloldozó, megváltó (bár persze csak „gyenge”, mert részleges megváltói erővel bíró) aktus, mely kiragadva, megváltva zsákmányát – a felidézés által értelmezettet – az idegen kontextusból, le is rombolja az ellenséges mitikus kontextust.*

A lázadó interpretátor (történész, történelmi materialista stb.) magában a folyamatos elbeszélésben – a történelem *epikus* megközelítésében – is ellenségeinek narrációját, csapdáját látja – a historizmusban pedig, mely úgy véli, hogy

101 I. m. 238. o. Maga Benjamin mindenesetre azzal határolja el saját történelemszemléletét Heidegger fenomenológiai megközelítésétől, hogy kiemeli, a fenomenológia „absztrakt történetiségével” szemben az ő felfogásában a múlt felidézett képe olyan *történeti indexet* visel, mely nemcsak egykorvult idejéhez köti, hanem mindenekelőtt „olvashatóvá válásának” meghatározott mostjához is. S minden mostban valamely másik múltbeli kép válik megismerhetővé. Ld. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, V/1. Köt., id. kiad. 577–578. o. N 3,1.

102 Benjamin: „Az erőszak kritikájáról”, in: *Angelus Novus*, id. kiad. 52. o.

„a történelem valami *elbeszélhető*”, ellenségeinek történelem-elméletét. A lázadó interpretációs erőszaka tehát magára az epikus elbeszélhetőségre is irányul: *likvidálja* azt. Az eddigi örök vesztesek, megkonstruálva a maguk interpretációját *felrobbantják* az epikus kontinuumot.¹⁰³

Miként a történelmi pillanat elsajátító felidézése, úgy semmilyen erőteljes szövegidézet sem „a homogén és üres időben” lehetséges. Egyes szövegek vagy szöveghelyek nem tárulnak fel bárkinek, bármikor. Az interpretációban a felidézett nem is akármilyen mosttal, hanem a *veszedelem* – az *elvesztés veszélyének* – *pillanatával* egyesül egyetlen képben: ez „az olvasott kép, jobban mondva, a megismerhetőség mostjában álló kép a legnagyobb mértékben magán viseli a kritikus, a veszélyes pillanat pecsétjét, mely minden olvasás alapja”.¹⁰⁴ Az idéző ideje a *legnagyobb kétségbeesés „most”-ja*. „Csupán a kétségbeeső fedezi fel az idézet erejét” – írja –, azt az erőt, amellyel a hamis kontextusból kitépett, kimentett szöveg szétrombolhatja a vele ellenséges olvasatot.¹⁰⁵

Az idézet kiszakítása – Arendt is idézi ezt – a részleges mentés, megőrzés *egyetlen lehetősége*. Egyben az idegen időből a *saját idő* felé való való kitérés gesztusa.

Benjamin szemében – ahogy a történelemnek – az interpretáció semmilyen tárgyának nincs „magától értetődő”

103 Benjamin: *Gesammelte Schriften*, I/3. k. 1240–1241. o. Benjamin-Archiv, MS 447., és i. m. V/1. k. 592–593. o. N 9a,6.

104 I. m. V/1. k. 578. o. N 3,1.

105 „erst der Verzweifelte [entdeckt] im Zitat die Kraft: nicht zu bewahren, sondern zu reinigen, aus dem Zusammenhang zu reißen, zu zerstören [...]” Vö. Arendt: i. m. 229–230. o.

saját jelentése, azt utólag, tőlünk kapja. „*Kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörschaft.*”¹⁰⁶ Interpretációelmélete szándéka szerint a megismerés általános teóriája, melyen jó ideje dolgozott, amint ezt *A német szomorújáték eredete* vagy a *Passagen-Werk* szövege mutatja.

Amikor a múlt még értelmezés előtti kontinuumából az elbeszélő kiszakítja, és ezzel értelemmel látja el a maga „idézetét”, akkor tulajdonképpen nevet ad, s a névvel magáévá fogad, világába von egy eddig névére, értelmére, kontúrjaira váró – vagy idegen nevet viselő – tárgyat, e megnevezésekkel pedig önmagát mint értelmező *szubjektumot* is létrehozza. *Az idézés megnevezés* – írja Benjamins értelmezve Arendt.¹⁰⁷ Blumenberg pedig *Mitosz*-könyvében pontos sorokban foglalja össze, hogy a megnevezés mindig is az uralkodók, a városalapítók, a feltalálók és felfedezők előjoga volt.¹⁰⁸ Egy új területnek nevet adni, írja: *Okkupation des Herrenlosen* – a még nem uralt világ megszállása. De megnevezés, a jelentéshozzárendelés nemcsak az ismeretlen birtokbavétele, hanem az idegen, a vad, az ellenséges megszelídítése is: *Domestizierung durch Deutungen*. Ha az idézés megnevezés, akkor az idéző az uralomért harcol: az idézet fegyver, az idézet hatalom. A felcítáló, az értelmező, a megnevező sok mindennek adhat nevet, de nemcsak minden-

106 I. m. 239. o.

107 Arendt: i. m. 240. o.


108 Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, 46. o.


nek nem adhat, hanem a Mindennek sem adhat. A világnak nincs neve – mondja Blumenberg – mert hiányzik hozzá a potenciális névadó distanciája. Vagy a névadó – bólintana rá Benjamin.

Azt mondtuk, történelem- és szöveginterpretáció azonosága a jelen tapasztalata. De e tapasztalat valójában kényszerű eredmény: a történelem értelmezője nem tehet mást, mint hogy szöveggként viszonyul a múlthoz, hogy fenyegető idegenségét megszelídítse, domesztikálja. Történelmünk nem öröklött, hanem kívánt, megteremtésre váró tradíció, mely csak visszafelől, tehát csak elbeszélve élhető meg. De Benjamin világosan beszél: visszafelől sem lehet *elbeszélni*. Idézeteink töredékek maradnak, történelmi megnevezéseink gyilkos harcban érvénytelenítik egymást. Eldadogott idézeteink magánmitológiák.

Volt idő – *A műfordító feladata* írásakor –, amikor Benjamin úgy hitte, sokféle tökéletlen „fordításunk” mögött ott *kell* lennie valahol „az igazság nyelvének”, amely „minden feszültség nélkül és hallgatagon őrizi a végső titkokat, melyek megfejtésén minden gondolkodás fáradozik”. Arendt szép írása végén úgy véli, ha ez a bizonyosság már nincs is ott a késői Benjamin szövegeiben, de az idéző, megnevező, értelmező feladatát még mindig úgy fogja fel, akár a gyöngyhalászt, aki különös gyöngyökért és korallokért lele merül a múlt tengerének mélyére, hogy töredékeiket a felszínre hozza. Nem mintha rekonstruálni akarná egykorvolt alakjukat, vagy újraélesztené az elmúlt időket, hanem mert úgy véli: bár minden élő az idő martalékául esik, de az enyészet egyben kristályosodás is. S a tengerfenéken, e magában véve történetietlen közegben, melyben minden egykor történtnek semmivé kellene merülnie, ezekből új kris-

tályformák és alakzatok jönnek létre, melyek mindent túlélve várnak gyöngyhalászukra.¹⁰⁹

Bár Arendt e képe már inkább bűváltalpas, mint szárnyas angyalt involválna, ha komolyan vesszük a kilencedik tézis angyalát, akkor az ő szemével a töredékeket bizony csak törmelékeknek látjuk. Törmelékeknek, melyek a múlt darabkáit kimenteni próbáló, zsákmánnyá tördelő „gyöngyhalászok” kezéből újra meg újra visszahullanak a mélybe, hogy holt kővé vált korallzátonyokként várják az újabb gyöngyhalászokat és – nem az idők *végét*, hanem –
 égervényes megszakítását.

Benjamin írását pedig olyan önreflexív szövegnek, mely a történelem valóban új értelmezését egy messianisztikus kontextusba épített interpretációteóriaként vázolja föl. A történelem eszerint az érte, birtokbavételért – s ezáltal a birtokbavevő szubjektumváltáért – folyó  szöveggé formáló interpretációk küzdelme. Maga az erről szóló benjamin szöveg nem pusztán tematizálja ezt a harcot, hanem tárgyává is válik annak – önmaga utóéletén demonstrálva téziseit. Így a szöveg előre integrálja és értelmezi saját utótörténetét is:¹¹⁰ az írást egymás ellenében olvasó, citáló, egymástól féltő, saját filozófiai táborukba „hazahozó”, harci eszközként instrumentalizáló olvasók azt teszik, amiről Benjamin ír: az interpretációk harcát vívják.

Íme – egy újabb értelmezés.

109 Arendt: i. m. 242. o.

110 Benjamin: „Eduard Fuchs a műgyűjtő és történész”, in: uő: *Kommentár és prófécia*, id. kiad. 336. o.

ANGELUS PERDITUS

*Aber weh? es wandelt in
Nacht, es wohnt, wie im Orkus,
Ohne Göttliches unser Geschlecht.*

Hölderlin

I.

A történelem angyala – Walter Benjamin nevezetes Klee-interpretációjában – a múlt felé fordítja arcát. „Ahol mi események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttörtött. De vihar kél a Paradicsom felől, bekap az angyal szárnyaiba, és [...] feltartóztathatatlanul úzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmoz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.”¹

A történelemből a jövő felé hátráló rémült angyal a halál angyalának bizonyul: nyomában kő kövön nem marad. Bár Benjamin „a történelem olyan felfogását” keresné, mely

1 Walter Benjamin: „A történelem fogalmáról”, in: uő: *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 966. o., ford. Bence György.

„nem vállal semmi cinkosságot” a vak haladással, a történelem angyalarcáról úgy látszik, letörölhetetlen a rémület. Nincs választása. Ha nem kelne időben segítségére a pusztításból őt kimentő paradicsomi vihar, ha nem válna e vihar cinkosává, egyé azzal – menthetetlenül alábukna a szenvedők és a holtak közé. Talán cinkosságát próbálja enyhíteni, amikor elfordítja arcát a jövőtől, s ránk, romhalmazra függeszti ijedt tekintetét. A vihar paradicsomi eredete mégis vigaszt és reményt jelent: „a múlt titkos indexet hordoz magán, s a megváltáshoz van rendelve általa”.² Benjamin az utolsók egyike a nyugati történelemfilozófiában, akik még röptében látták a történelem angyalát. De már tudja, hogy csak a jövő felé suhanó angyal röptétől visszahódított pillanatban, a „szádirány ellen fésült történelemben”, a történelem kontinuumából magunknak kiszakított, a szenvedők világához domesztikált, de mindig újra elvesző „most”-ban csillanhatnak meg „a messiási Most szilánkjai”. Félreérthetetlen azonban, hogy ekkor is megcsillanásról, s nem a múlt saját kisugárzásáról van szó, s hogy az a „gyenge messiási erő”, mely nekünk, múltunk végén állóknak adatott: *feltételes*. Ahogyan azt már korai töredékében írja: „Csak maga a Messiás teljesít be minden történelmi folyamatot, mégpedig abban az értelemben, hogy csak ő az, aki beváltja, beteljesíti, megteremti a történés vonatkozását a messiásira. Ezért nem akarhatnak maguktól valami messiásira vonatkozni a történelmi dolgok. Az Isten Országá ezért nem telosza a történelmi dűnamisznak, ezért nem lehet célul kitűzni. Történelmileg tekintve nem cél, hanem befeje-

2 I. m. 962. o.

zés.”³ (*Ein sehr schwieriger Satz* – mondta erről Jacob Taubes, az angyal másik hiteles szemtanúja halálos betegen tartott utolsó előadásában:⁴ – „Először is tehát világos: Van Messiás. Semmi kecmec – »messianisztikus«, »politikai« –, semmi neutralizálás, hanem: Messiás.”)

Karl Löwith – aki történelemfilozófiai főművét szánja annak filozófiatörténeti bemutatására, hogy a történelmi haladás, s egyáltalán a világtörténelem gondolata eltéphetetlenül *előfeltételezi* a Paradicsom felől a messiási vég felé fúvó vihart, s ezért a történelem angyala nyomban alábukik, ha nem támad szél az Úr szájából⁵ – akárcsak Benjamin,

3 Walter Benjamin: „Teológiai-politikai töredék”, in: uő: *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 977. o..

4 Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993. 98. o.

5 „A történetfilozófiáról a metafizika egyetlen más alkotórészéhez sem hasonlítható egyszerű világossággal meg lehet mutatni azt, hogy gyökerei a vallásos élménybe nyúlnak és, hogy ha ebből az összefüggésből kiemeljük, kiszárad és elsorvad,” – írta már Dilthey is a múlt század végén a szellemtudományokhoz írt bevezetésében. „A történelmi világfolyamatban levő egységes terv gondolata átalakul, amikor a XVIII. században véglegesen leválasztjuk a teológiai rendszer tartós premisszáiról: masszív realitása metafizikai árnyjétekké lesz.”

A Löwith könyve után húsz évvel indult vitákban Hans Blumenberg ezt a Löwith és Taubes képviselte szekularizációs tézist – a gondolatot, hogy az újkori történelemfilozófia elvilágiasodott történelemteológia – az újkor legitimitása elleni támadásnak tekintette s szenvedélyesen vitatta, megpróbálva érvelni egy önálló újkori történelemszemlélet koncepciója mellett. (*Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.) Löwith úgy érezte, félreértették („Besprechung des Buches »Legitimität der Neuzeit« von Hans Blumenberg”, *Philosophische Rundschau* 15, 1968., in: Karl Löwith: *Sämtliche Schriften*. 2. k. – a továbbiakban: S. Sch. 2. – 452. o.), Odo Marquard szerint viszont Blumenberg szenvedélyessége teljesen megalapozott, amennyiben a történelemfilozófia ténylegesen „újkorelles”, egyenesen

visszatérően felidéz egy képet, mely mintegy az *Angelus novus* ellenpárjának tűnik. Breughel festményén Ikarusz anélkül zuhan a tengerbe, hogy a rezzenetlen békéjű táj, pásztorostul, nyájaszul bármiféle tudomást venne róla. Ahol a világtörténelem eszméje végleg alámerül, marad maga a világ, me-

a szekularizált eszkatológia újkoron állott bosszúja. Éppen ezért tartotta eleve megoldhatatlannak Blumenberg kísérletét egy valóban újkori történelemfilozófia megalapozására. (*Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974) Reinhart Koselleck ugyancsak az „újkor legitimitásának” tézisére épített, s az újkori gondolkodás radikális másságát középpontba állító elemzései jelzik e gondolat lehetséges konzekvenciáit. Fogalomtörténeti elemzései kimutatják, hogy az újkori időszemlélet, a haladás, s magának a történelemnek mint szinguláris főnévnek a fogalma olyannyira új, s annyira a megváltozott gazdasági, társadalmi viszonyokkal változott gondolkodásmódhoz kötődő, hogy e képzetek, fogalmak jelentése csakis az adott konkrét történeti kontextus rekonstruálásával érthető meg, s a kontextus változásával a magától értetődő értelműnek látszó szavak jelentése is teljesen átalakul. (A történelem, illetve história főnév plurális illetve szinguláris használatának történetéről egyébként már Löwith *Vom Sinn der Geschichte* tanulmánya érdemben szól. S. Sch. 2. 385. o.) Minden egyes korhoz saját „tapasztalati tér” és saját jövőkép („*Erwartungshorizont*”) tartozik – vagyis a múlt korokkal jövőképük is elmúlik, az újkor például radikálisan új jövőképpel rendelkezik. Nem mi vagyunk az a jövő, amelyre a múlt mindig is várt, s ebből nyilván adódóan a jövőendő jövők is máshogy festenek majd, mint az, amire mi várunk. „Abból indulunk ki, hogy nem egyetlen történelmi időről beszélhetünk, hanem sok egymást átfedő időről” – írja Koselleck *Vergangene Zukunft* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989) című kötete elején. A történelem így mintegy ömaga epizódjává redukálódik, történeti esetté, speciális tapasztalattá, eggyé a sok lehetséges közül. S ezen a ponton, az újkori történelemszemlélet „legitimitását” a „szekularizációs” tézissel szemben következetesen védelmező álláspont végül ugyanoda jut, ahova a szekularizációs elmélet löwithi változata: maga a világtörténelmi látásmód *korszakká* záródik, speciális világszemlélethez kötődő *zárványnak* bizonyul. A történelem újkori fogalomkénti bemutatása úgy látszik, nem megvédi, hanem menthetetlenül lezárja a történelemfilozófia folytathatóságát, melynek helyét például a filozófiai fogalomtörténeti szótárírás veszi át.

lyet, úgy látszik, legkevésbé sem érint meg az emberi üdv-történet angyalának bukása.⁶

Úgy tűnik, hogy a „történeti ésszel”, a történelemfilozófiai gondolkodásmóddal a negyvenes évek barna égboltja alatt számot vető két kép-interpretáció egy csapdahelyzetnek bizonyuló dilemmán belüli konzekvens választási lehetőségeket mutat be. Ezek szerint a történelem angyalára századunk közepére csak a halál angyalaként vagy bukott angyalként tekinthetünk. A halál angyalát szomorú röp-tében is csak a Paradicsomból fúvó szél sodorhatja tovább, s csak a Messiásnak adott esély rezignált rehabilitálása teszi egyáltalán megpillanthatóvá, míg a bukott angyal úgy zuhan a mindenség közönyébe, hogy alighanem magával rántja a rá pillantó tekintetet is.

Talán valóban igaza volt Taubesnak, és nincs kecmec: vagy-vagy. A *Világtörténelem és üdv-történet*tel nagyjából egy időben megírt, s annak szinte tükörpárjaként felfogható – munkája, a *Nyugati eszkatológia*⁷ – akárcsak Löwith könyve – nem is tekinti másnak a nyugati szellem és filozófia történetét, mint az ószövetségi khiliazmus szekularizálódásának, csakhogy – Löwith-tel ellentétben – teljesen legitim

6 Pl. Karl Löwith: *Vom Sinn der Geschichte*, in: S. Sch. 2. 386. o.: „A »világtörténelem« [...] úgy tűnik el a világ egészében, mint Breughel egy képén Ikarusz, aki az égből alábukva a tengerbe merül, s csak a lába látszik ki. A tenger horizontján a napot látjuk, míg a parton halász horgászik és a legelőn pásztor őrzi nyáját, egy paraszt pedig a földet szántja, mintha csak ég és föld között mi sem történt volna.”

7 Jacob Taubes: *Abendländische Eschatologie*, A. Francke Verlag, Bern, 1947, Matthes und Seitz Verlag, München, 1991, magyarul: uő: *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.

örökösének és az ószövetségi eszkatológia töretlen továbbélésének. Taubes értelmezésében a felvilágosodással kezdődő, s máig eleven történelemfilozófiai gondolkodás tulajdonképpen csak más szavakkal mondja ugyanazt, anélkül, hogy megrezenne a végre – az időnek a Messiás számára nyitva hagyott pontjára – függesztett tekintet. Csak egy eleve apokaliptikus szemlélet láthat éppen a katasztrófa elborult égboltján reményt és nem kétségbeesést, megerősítést és nem a katasztrófába torkolló gondolkodási tradíciótól való elszakadás parancsát. Az apokaliptikus pozíciót elutasító – de a prófétait őrző – Martin Buber mindenesetre „*Gottesfinsternis*”-ként, Istenfogyatkozásként beszél a korra boruló sötétségről, vagyis olyan időként magyarázza, amikor bár szemünk előtt eltűnik Isten, de „a napfogyatkozás a Nap és szemünk közötti, s nem a Napban lejátszódó történés”.⁸ Isten sem nem halott, sem nem tetszhalott, csupán a mi tekintetünk előtt fedi éjszaka. Buber reménye nem a sötétséghez, hanem annak relativitásához, a biztosan újra felragyogó Naphoz kötődik. De az, hogy amiképp Taubes, úgy Buber sem áll szemben feloldhatatlan dilemmával, az – apokaliptikusként, vagy prófétikusként értelmezett – bibliai hagyomány szemükben töretlen relevanciájából fakad.

A csapdába szóló belépőjegyre úgy kétszáz éve Kantnál lehet szert tenni. Benjamin rettenetes dilemmája úgy látszik, éppen az, hogy megkapaszkodhat-e a feloldó végbe ve-

8 Martin Buber: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse Verlag, Zürich, 1953., új kiad.: Lambert Schneider, Gerlingen, 1994. 27. o.

tett hitben az, aki Kant óta úgy tudja, hogy az időt, a hozzárendelt véggel együtt mi magunk „szakítjuk ki” a magában közömbös – de Benjamin szerint rendre ellenünkre értelmezett – végtelenből; hogy az ember „saját magának ír történelmet”; hogy – ha kedves az életünk – nekünk kell újra, meg újra „elragadni, hatalmunkba keríteni” a múltat.⁹ Ahogy a fiatal Lukács fogalmaz Kant nyomán: az Istentől elhagyott világban a totalitás értelme „feladott, de nem adott”, s a történelem – Theodor Lessing szavával: az értelemnélkülinek való értelemadás.¹⁰ Vagyis, ha mint Kant egy kései feljegyzésében írja, „Isten nem külső szubsztancia, hanem csupán bennünk meglevő morális viszony” (Buber szerint e mondat nyitja meg korunkat, az Istenfogyatkozás korszakát), ha a vég nem adott, hanem magunknak kitűzött cél, akkor milyen szerepe maradhat – maradhat-e szerepe – az ebbe az időbe csak *kívülről* beléphetőbe vetett reménynek?

Taubes és Buber bizonyos értelemben véve premodern szerzők: azon a hatezer éves hangon szólnak, amelynek elég ereje van ahhoz, hogy akármily csapzott szárnyú angyalt a vég felé sodorjon, de ez a hang *az* a hang. Benjamin és Löwith már a csöndben szólal meg. Benjamin cinkosságot és fenyegetést talál ebben a csöndben és reményt szeretne benne találni, Löwith a csönd szépségével barátkozik. Mindketten tudják, csak a saját hangjukra számíthatnak. De Benjamin belekiáltja ebbe a csöndbe a Messi-

9 Vö. Walter Benjamin: *A történelem fogalmáról*, id. kiad. 964. o.

10 Theodor Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Beck Verlag, München, 1919, Matthes und Seitz Verlag, München, 1983.

ás nevét, hátha – ha alig hallhatóan is, legalább visszhangként – mégiscsak visszatér, kihallatszik majd belőle a belé kiáltott szó.

Löwith a másik lehetséges csapdabeli utat választja: elbeszéli a csöndbe kiáltott szavak történetét. Kívülről beszéli el, utólag, szinte a csöndből érkezettként. S a szavak lelepleződnek: mind csak az *Ő* szavai lehetnének – az *Ő*t megtagadó szavak is –, aki a csöndbe kiált, annak akaratlanul is rá kellene hivatkoznia, s ha nincsen már kire, a mi szánk-ból üresen koppannak e szavak, pontosabban csobbannak – abban a bizonyos breugheli tengerben. A történelemfilozófia kora így úgy látszik, az a kor, amikor a Teremtő szavának hatalmába vetett hitet az emberi szó teremtő hatalmába vetett hit váltja fel.¹¹ De e kor véget kell érjen, amint pillantásunk nem kerülheti el többé a romhalmaz látványát, melyet

11 Csak a történelem emberi csinálhatóságának gondolata tette lehetőséggé a történelem megváltoztatására, megjavítására, kiigazítására felszólító beszédet. Hogy Isten ilyesmire szabad kezet adott, azt csak az állíthatja, aki az *ő* nevében beszél. Ehhez pedig a rejtekező, vagy halott Isten jámbor feltevése helyett foglyul ejtett Istenre van szükség. (Heidegger 1936-os Hölderlin-előadása már „megszökött”, „elmenekült istenekről” szól.) A történelemfilozófia és Isten kapcsolata olykor a palotaforradalmárookra emlékeztet, akik jól tudják, hogy csak a hatalmától megfosztott *úr* nevében uralkodhatnak. A nagyúr – úgymond – nem halott, csupán palotája pincéjében, háziőrizetben kuksol, ahol állítólag mindent önként aláír. Talán így van, talán elesett a puccs során, s a halhatatlanok halálát halta. Akkor pedig, tudjuk, jaj a győzőknek. (Benjamin, akinél a teológia persze szintén ládába zárva *kuksol* – *Deus in machina*, ahogy T. barátunk mondaná –, remélni igyekezett: még mindig, *tényleg ő* vezeti a sakkozó kezeit. Vö. Benjamin: i. m. 961. o.)

e hiú beszéd ténylegesen „teremtett”.¹² Löwith persze tudja, hogy a szenvedést igazoló beszédet eredetileg a szenvedés értelmetlenségétől való félelem szüli, s azt keresi, *hol és miért fordultak e szavak önmaguk, eredeti feladatuk ellen.*

II.

A *Világtörténelem és üdvtörténet* kettős tézise első pillantásra következetesen végigvihetőnek látszik. Löwith a nyugati szellemtörténet nagy fordulatát *az antik kozmikus-ciklikus világgéppel való szakításban*, a történelem – az emberi szenvedések – végső céljára, értelmére rákérdező *zsidó-keresztény teológia* kisugárzásában látja. Ez a szerinte eleve *mértékét vesztett* kérdés, e hübrisz a történelemteológiák és a belőlük szekularizálódó törtélemfilozófiák szülője, s egyben szükségyszerű kudarcuk okozója. „Komolyan a történelem végső értelmére kérdezni – ez túllép minden tudhatón

12 Abraham Abulafia például, persze mindezt előre megmondhatta volna. A XIII. századi kabbala szemében még *minden* értelemadó beszéd hiú beszéd volna, amennyiben szavait nem *eleve* Isten szavainak tudná. (Ld. ehhez: Umberto Eco: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Róma-Bari, 1993. La pansemiotica cabalistica. 31–40. o., magyarul: uő: *A tökéletes nyelv keresése*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. 39–47. o.) Meglehet, a szekularizáció vakmerő fordulata nem is azzal kezdődik, hogy az értelemadást emberi feladatnak tekintjük, hanem már azzal, hogy ehhez olyan szavakat használunk, melyeket sajátunknak, s a leírandó „tárgyon”, renden kívülállónak gondolunk.

és elállítja lélegzetünket: vákuumba helyez bennünket, melyet csak a remény és hit tölthet ki”.¹³

A történelem előtérbe kerülése, abszolút relevanciájába vetett modern hit, a jövő mint a jelent definiáló mérték csak azáltal válhatott a nyugati gondolkodás központi elemévé, hogy „a zsidó messianizmus és a keresztény eszkatológia megnyitotta a kereszténység utáni világtörténelem-megértésünk számára a jövő horizontját” – így szól a tézis első (Taubes által is vallott) fele. Csakhogy, a *modern történelemszemlélet* nemcsak messzire távolodott zsidó és keresztény eredetétől, hanem végzetesen *szembe is került kiindulópontjával*. A tézis első fele tehát „megszorítást igényel”: „meg kell különböztetni a történeti eredetet lehetséges következményeitől”. Hiszen ma olyan történeti tudattal rendelkezünk, „amely éppannyira keresztény eredete szerint, mint amennyire keresztényietlen konzekvenciáiban”. A szövegben – s az életmű egésze során – rendre viszatérő gondolat szerint a történelem relevanciájának eszméje nem építhető keresztény alapokra, „a keresztény történelemfilozófia művi képződmény”, „a keresztény történelem képtelenség”.

E paradox tézis – a *világtörténelem eszméje bibliai eredetű, de forrásával összeegyeztethetetlen* – második fele mellett két irányból hoz fel argumentumokat.

13 Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997., ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. A továbbiakban minden külön forrásmegjelölés nélküli Löwith-idézet ebből a kötetből származik.

Egyrészt, a *kereszténység felől érvelve*, annak eredendő *ahistorikusságára* emlékeztet. Így arra, hogy a haladáscentrikus modern történelemszemléletből „hiányzik annak hite, hogy Krisztus egy vég kezdete”, vagyis amikor a hit számára perspektívát nyit meg, egyszersemind végérvényesen lezárja az e világi történelem perspektíváit. Máshol – szorosabbra véve az érvet – úgy fogalmaz, hogy a keresztény „történelemszemlélet” számára Krisztus fellépése, halála és feltámadása az egyetlen történelmileg releváns világi eseménysor, minden más csak ennek előzménye és következménye, de semmiféle önálló történelmi jelentőséggel nem bír. Az Ágoston- és Orosius-fejezetek pedig azt emelik ki, hogy a világi történelem mint olyan, az üdvtörténettel szemben eredetileg egészében irrelevánsnak számított, s csak mint az üdvtörténeti események helyszíne volt szóra érdemes.¹⁴

14 A kereszténység és a világtörténelem nézőpontja összegeztethetlenségének legprovokatívabb kifejtését az 1966-ban írt *Christentum, Geschichte und Philosophie* foglalja össze. (Löwith: S. Sch. 2. 433–451. o.) „Ha lehetséges volna az üdvtörténet világtörténelemkénti, vagy akár azon belüli értelmezése, ez egyet jelentene az isteni és emberi akarat közötti különbség eltüntetésével. S mert továbbá az üdvtörténet nem valamely világtörténelmi birodalomra, vagy népre vonatkozik, hanem minden egyes lélek üdvére, nem látható be, miért ne lehetne a kereszténység pozitíven indifferens világtörténelmi különbségekkel szemben, akár a kultúra és barbárság különbségével szemben is.” – i. m. 440. o. Az atombomba például, mely a világtörténelem félt végét jelentheti, s meggyorsíthatja a Föld pusztulását, az üdvtörténet szempontjából semmiféle jelentőséggel nem bír, hacsak nem a Gondviselés tervéként, végítéletként értelmezzük, egyfajta második vízözön mintájára. De akkor már nem világtörténelmi eseményként gondolunk rá.

Megjegyzendő, hogy Löwith maga nem maradt mindig konzekvenen indifferens olyan világtörténelmi különbségekkel szemben, mint a kultúra és barbárság különbsége. Így pl. 1940-ben írt önéletrajzi jellegű viz-

Másrészt, a *modern historikus világszemlélet felől visszatekintve, az örökkévalóság nézőpontjának fokozatos elvesztését* diagnosztizálja. E könyvben Löwith különösen a nyugati kereszténység két szellemi fordulatát emeli ki mint az eredeti intenciók mentését célzó, mégis a róluk való lemondáshoz vezető (persze csak utólag ennek mutatkozó) folyamat fő stációit. Az első a parúzia elmaradására, illetve halasztódására adott válasz – az egyház világi berendezkedésének, kiegyezésének teológiai aspektusa: az ágostoni történelemteológia. Ennek ambivalenciája, hogy bár az Égi Városéval szembeállítva, de e szembenállásban mégiscsak elismeri a Földi Város történeti szerepét, ha csak mint az üdvtörténet eseményeinek színhelyét is. A második fordulat Joachim történelemteológiája, amely ~~✓~~ felszámolja a világi történelem és az üdvtörténet szembeállítását, amennyiben a kettőt megfelelteti egymásnak, „felfedezi” a földiben az égit, s ezzel megnyitja az utat a túlvilági cél e világi elérésének gondolata előtt. A történelmen kívüli beteljesedés így történelmen belüli céllá vált, melyet Joachim szelíd elképzelése szerint a szerzetesközösségek példás élete kezd megvalósítani. Löwith forradalmi-nak nevezi Joachim teológiáját, melyben az üdvtörténet

szacmlékezésében, akárcsak az ugyanez évben megjelent *Európai nihilizmusban* bírálóan idézi Heidegger egy 1920-ban írt levelét, melyben akkor rá nagy hatást gyakorló mestere arról ír, hogy munkáját arra való tekintet nélkül folytatja, hogy abból „kultúra” születik, vagy „a pusztulás meggyorsítása”. Vö.: Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart, 1961, Fischer, Frankfurt am Main, 1989. 41. o. és *Der europäische Nihilismus*. S. Sch. 2. 527.o.

szekularizálásának nyitányát látja. A „forradalmi” itt természetesen baljós jelző, s arra utal, hogy Löwith e nagy teljesítményben az európai szellem bukásának döntő pillanatát érzi.¹⁵

Mostantól a történelem abszolút relevanciával bír, s felszámolódik a keresztény vallás vele szembeni elvi oppozíciója. Megnyílik az út az e világi megváltást hirdető történelmi mozgalmak előtt, s felértékelődik a kor, amelyben élünk – mint a megváltás szempontjából döntő tettek pillanata. A világi idő relevanciája konzekvenciáiban a *mi időnkön* belülre vonja és korszakok konfliktusává változtatja a szembenállást, mely korábban az Égi és Földi Város között feszült. A beteljesülés egy *új korszaknak* tűnik, a világi történelem utolsó felvonásának. Az üdvtörténet világtörténelemmé válása a történelem ember általi „csinálhatóságáról” szóló gondolat előfeltétele. A forradalmak kora a francia forradalomtól (a fentiek szerint már tulajdonképpen Joachimtól) a bolsevik és náci forradalmakig kontinuos – írja *Az európai nihilizmusban*¹⁶ –: bizonyos értelemben *egyetlen* mozgalomról van szó, mely a múlt romjain tör a jövő felé. A kereszténység eredeti, világ elleni radikalizmusa a múlt elleni radikalizmusná alakul át, mely immár nem az örökkévalóra, hanem

15 Löwith szívesen idézi Schlegel megállapítását, hogy „az Isten Országának megvalósítására irányuló forradalmi vágy minden progresszív képzet kiindulópontja és a modern történelem kezdete”. Vö. pl. *Weltgeschichte und Heilsgeschen*. Rövid összefoglalás 1950-ből. In: S. Sch. 2. 255. o., vagy *Natur und Geschichte*, in: S. Sch. 2. 288. o.

16 Vö. S. Sch. 2. 483. o.

a jövőre hivatkozik. Az üdvtörténet előbb a Gondviselés elindította világtörténelemmé vált, majd végleg kiküszöbölve az abszolútum immár fölöslegesnek tűnő feltételezését, a haladás, vagy egyszerűen a múlttal való szakítás vakmerő programjává. („Mert a bátorság előre csábít, a bátorság leválik az eddigiről, a bátorság a szokatlant és kiszámíthatatlant merészeli” – Heidegger szavai egy 1933-as nemzetiszocialista választási deklarációból.)

Amikor a történelemfilozófiák szekularizálták a hit szavait, nemcsak egy annak illetékességébe tartozó kérdést toltak át olyan terepre, ahol nem adható arra megalapozott válasz, hanem egyszersmind jóvátehetlenül rászabadították az embert saját történelmére, hogy az azután elbizakodottan, annak beteljesítőjeként képzelve magát, feláldozza az éppen történővel szembeni rezerváció pozícióit.

A világi jövőre irányuló tekintet ugyanis, bármily kritikusan mérlegeli is a mindenkori jelent mint a múlt bilincseit még hordozót – valójában foglya annak. Mivel a jövő szempontjából a jelen eseményei döntő jelentőségűek, nem képes azokat relativizálni. Kiszolgáltatottá válik a pillanatnyival szemben, melyet a jövő nyitányaként kell igazolnia. Nincs meg többé az örökkévalóságnak az a kontextusa, amelyben minden pillanatnyi: mulandó és viszonylagos, s mint ilyen nem tehet szert igazi hatalomra. S ebből a szempontból a modern történelemszemlélet – mely bár kritikainak tudja magát, szolgai – egyaránt elmarad az örökkévalóság antik és keresztény tanításától – amikor lerázza a bölcsesség és a hit a jelen túlhatalmát korlátozó dimenzióit.

Ez a modern történelmi gondolkodás és a bibliai hagyomány összeegyeztethetlenségének *legfontosabb érve*,

mely már az 1941-ben írt *Hegeltől Nietzscheig*¹⁷ alap gondolata volt. E gondolat egyszersmind *szétfeszíti a mű eredeti kettős tézisést és kiinduló kérdését*, mely a modern történelemszemlélet teológiai gyökereit vizsgálná – vagyis a zsidó-keresztény hagyományon belüli kérdésfeltevést –, hogy azt egy másik, alapvetőbbnek mutakozó szembeállítással váltsa fel. Mert bár Löwith rendre *szembeállítja* az „antik” és a „zsidó-keresztény” világszemléletet, s mintegy egymás alternatíváiként mutatja be őket, ugyanakkor *össze is kapcsolja* azokat, amikor a modern világtörténelmi gondolkodásmóddal szembeni közös vonásaikat emeli ki. „A történelem, a »világ« mint »történelem« modern túlbecsülése az antikvitás természetes teológiájától és a kereszténység természetfölötti teológiájától való elidegenedésünk következménye” – írja, s – „a modern történelemfelfogásnak a klasszikus kozmológiai és a keresztény teológia eredeti korlátozása alóli emancipációjából jött létre. Mindkettő *korlátozta a történelmi tapasztalatot és megakadályozta, hogy mérték nélkülivé váljon.*”

E hanyatlástörténetben *a kereszténység szükségképpen kettős pozícióba kerül* – Habermas Löwith-tanulmányában¹⁸ „kettős könyvelésnek” nevezi ezt –: az antik kozmikus szemlélethez képest drámai szakítás, az őt szekularizáló korszakokhoz képest azonban az antikvitással összekapcsoló híd. (S ugyanígy, a világtörténelmi szemlélet kibontakozá-

17 Karl Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich–New York, 1941.

18 Jürgen Habermas: „Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein”, in: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. 200. o.

sa Löwith leírta stációinak mindegyikét e kettősség jellemzi: még Hegel is őriz valamit az örökkévalóság nézőpontjából, ami az általa megnyitott útra lépőknél már nincs meg.)

Löwith értelmezésében a *történelem értelméről megfogalmazott gondolatok története az egykor az örökkévalóra emelt tekintetnek a pillanatnyiség fogságába horgadásáról, s a pillanatnyi hatalmának történelmi legitimálásáról* szól. Az *Ewigkeit* perspektívájából a *Zeitlichkeit* kilátástalanságába süllyedésről.¹⁹ (Bár a jelen megítélése nemcsak Lukács „transzcendentális otthontalanságról”²⁰ írt soraival, hanem mindenekelőtt a heideggeri „létfeljtés” gondolatával is nyilvánvaló rokonságban áll, Löwith éppen e folyamat beteljesítőjét látja Heideggerben, akinek nemzetiszocialista beszédeit és cikkeit nem botlásként, hanem a *Zeitlichkeit* apológiájának logikus következményeként értelmezi.)²¹

19 Vö. pl.: Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche, id. kiad.* 235–315. o.

20 Vö. pl. Löwith: *Natur und Geschichte*, in S. Sch. 288–289. o.

21 Pontosan azért, mert a *Sein und Zeit* szerzője „a létet az időből és a mindennapokból magyarázza”. A Heidegger „kisiklásáról”, „önfélreértéséről” szóló magyarázatokkal szemben – írja Löwith – „éppen mint Heidegger-tanítványnak meg kell mondanom, hogy még egyetlen filozófus sem fordította a filozófiát olyannyira a »történelmi fakticitás« véletlenje felé, mint Heidegger, és épp ezért bukkott el maga is, amint a döntő »pillanat« elérkezett”. Löwith: *Der europäische Nihilismus*, in: S. Sch. 2. 527.o.

Az ambivalens Löwith-Heidegger kapcsolat tárgyalása szétfeszítené ennek az írásnak a lehetőségeit, akárcsak annak mérlegelése, mennyire látszik találónak Löwith sommás Heidegger-képe. Nagyon is komoly szellemi csáberó vonzotta egykor Husserl Marburgjából Heidegger Freiburgjába, s mindig is a „meßkirch-i mágust” tartotta igazi mesterének. E szigorú emberrel szembeni szigorával – mintegy saját gondolati fejlődésének is tartozott.

Történelemfilozófia eszerint sem a hit, sem az ész bázisára nem volna építhető – úgy látszik, csak a két kiindulópont összezavarodásának szüleménye lehet. A nyugati embert nem elégítette – Löwith szerint nem elégíthette – ki a hit nézőpontja, amikor világossá vált a parúzia elmaradása. De lemondani sem tudott róla, s ezért mindinkább megpróbálta racionalizálni hitét, összebékíteni hit és ész nézőpontját, mígnem a hit állítását már az ész bizonyosságának gondolta. Vissza kellett hoznia a hit kedvéért cserbenhagyott ész szempontjait, ezek azonban nem léphetnek csendben és büntetlenül a hit *helyébe*. Az ész szeme soha nem pillanthatja meg azt, ami a hit szeme előtt megjelent: a véget mint reménységet. A hit kiküszöbölése a végre pillantó tekintetből a véget a maga egyszerű szörnyűségébe taszítja.

Meg kellene tehát szabadulni a végtől. A modern haladás-hit, mondja Löwith, tulajdonképpen már rég el is távolította a teremtés és beteljesedés keresztény elemeit, átvéve az antik világnézet végtelen és folyamatos mozgásra vonatkozó felfogását, csakhogy annak ciklikus időstruktúrája nélkül. Így azután zavaros egyveleg jött létre, melyben az ablakon kidobott vég az ajtóban a – mégiscsak nélkülözhetetlen – jövő képében kopogtat.

Löwith Heidegger-bírálatát mindvégig tiszteltteljes és elegáns. Csak szűkszavú visszaemlékezéséből értesülünk például arról a bizarr bölcséleti sétáról, melyre a már száműzetésben élő tanítványt a hivatalos Herder-előadására Rómába érkező mester horogkeresztes jelvénytől gomblyukában invitálja.

III.

A *Zeitlichkeit*-apológiába torkollt történelemfilozófiákból eszerint elvileg *két kivezető út* gondolható el: visszatérés a hit eredeti, a világgal szemben *idegen* tekintetéhez,²² mely a végre szegeződik, vagy visszatérés a pogány ész kozmikus-ciklikus nézőpontjára. Az egyik a világ egészével szembeni oppozíciót, a másik a világ egészének csodálatát jelenti, megnyugvást a kozmikus rend szépségében, valahogy úgy, ahogyan Goethe talált gyönyörűséget és harmóniát a természetben.²³

Az első utat Löwith a maga számára járhatatlannak tudja, noha több írásában is mély rokonszenvvel idézi Jacob Burckhardt egy levelét, melyben ez a szívéhez talán legközelebb álló, s korának szellemiségétől viszolygó szerző a katakombák keresztényeinek a világi hatalmakkal szembeni tiszta szembenállását érzi követendő példának. De tudja, hogy Burckhardt maga sem ezt az utat választotta, s inkább rezignált történelmi szkepszisét dicséri, (megjegyezve, hogy azért még ő is megőrizte a történelemben vetett hit „nyomorúságos maradványát”, mely még az ő számára is egy végső vallás volt). Löwith – Nietzsche után, Husserl s Heidegger tanítványaként – *nem lát személyes visszautat a hit felé*. A keresztény val-

22 Istennek a világgal szembeni hangsúlyozott idegensége Taubes könyvének egyik központi gondolata. Előtérbe kerülésében szerepe volt Adolf von Harnack klasszikus Marcion-monográfiájának: *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott*, Lipcse, 1921.

23 Vö. pl. Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*, id. kiad. 13–47. o.

lást reménytelenül zátonyra futottnak tudja, a zsidó vallás felé pedig, melyet már édesapja elhagyott, nem keres visszautat. Azért sem, mert bár éppen ezt az egyetlen vallást tartja a történelemfilozófiával összeegyeztethetőnek, hiszen Isten valóságos és állandó történeti jelenlétének meggyőződésére épül (jóllehet a történelmi horizont egyetlen népre korlátozása árán) – de nem látja szükségét annak, hogy az örökkévalóság nézőpontjához Istent hívja segítségül, mert meggyőződése, hogy világunknak önmagában is eleve ez a természetes dimenziója. (A kizárólag Istentől származható örökkévalóság posztulátuma „csak akkor volna megvilágító, ha be lehetne bizonyítani, hogy a világ nem már önmagában is, természetétől fogva egyetlen és egész létező, egyként és egészként kezdet és vég nélküli, s ilyenképpen teljesen kielégíti örökkévalóságra való igényét, anélkül, hogy kül-, vagy túlvilági »világ-okra« volna szüksége.”)²⁴

A második, az antik szemlélethez visszavezető út egész életén át vonzza Löwithet. A *Világtörténelem és üdvtörténetben* is lenyűgözve idézi a Karthágót legyőző Scipio Polübiosz leírta szavait Róma majdani bukásáról, a sors forogóságáról, mondván: „és valahol élő a klasszikus érzék – ez marad a történészek végső bölcsessége”. „Maglehet – írja majd egy Gerhard Krüger-recenzióban, s később *A történelem értelméről* című tanulmányban –, hogy Hérodotosz és Thuküdidész, Aiszkülosz és Szophoklész sokkal mélyebb belátással rendelkeztek a történelmet és az embert illetően,

24 Karl Löwith: *Gerhard Krüger – Grundfragen der Philosophie; Gerhard Krüger – Freiheit und Weltverwaltung*. 1959., in: S. Sch. 3. 455. o.

mint a mi – a szabadság és haladás vezérfonala mentén beteljesedésre törő, s mocsárba süppedt – transzcendetálfilozófiai és történelemfilozófiai konstrukciónk, és hogy a klaszszikus filozófia csak azért nem tette soha témájává a történelmet, mert belátta, hogy a történelem mindenkor éppen megeseő eseményei históriával vagy beszámolóval ugyan szolgálhatnak, filozófiai tudással azonban nem.”²⁵ Végtere is, írja, „csak a mi rövidlátó beleragadtságunk a történeti embervilágba az, ami elzárja szabad kitekintésünket a mindig fennálló és szabályosan mozgó égi világra, s a kozmosz görög felfedezését látszólag visszahozhatatlan világgé teszi.” („Boldog kor – sóhajtott a fiatal Lukács is *A regény elméletében* –, melynek a csillagos ég a járható és bejárni való utak térképe, melynek útjait csillagok fénye világítja meg.”)²⁶ A visszavezető utat – írja Vajda Mihály Lukács kapcsán,²⁷ s Habermas is Löwithről²⁸ – éppen az teszi elgondolhatóvá, hogy „ha a modernitás istentől elhagyott világa nem az emberi létezés egzisztenciális tragikumának kifejeződése, hanem történelmi válság (Löwithnél magának a történeti gon-

25 I. m. 454-455. o.; Karl Löwith: *Vom Sinn der Geschichte*. 1961, in: S. Sch. 2. 386. o.

26 Lukács György: „A regény elmélete”, in: uő: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*, Magvető, Budapest, 1975. 493. o.

27 Vajda Mihály: „A tökéletes bűnösség korszaka?”, in: uő: *Nem az örökkévalóságnak*, Osiris-Gondolat, Budapest, 1996. 164. o.

28 Jürgen Habermas: i. m. Mindazonáltal Löwith egy helyütt mégis váratlan szomorúsággal jegyzi meg: „A görög kozmosz visszahozhatatlannak látszik, s az Isten Országába vetett keresztény hit nem tűnik a jelent kiállónak”. Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Rövid összefoglalás, in: S. Sch. 2. 249. o.

dolkodásnak következménye), akkor meg is haladható, akkor nem kizárt a hazatérés”.

Löwith kozmikus, ahistorikus szemlélete csak megerősödik a japán emigrációban megismert Zen-buddhizmus és egyáltalán a „keleti gondolkodás” hatására. Ettől kezdve az antik és a keleti szemlélet közösnek látott vonásai jelentik a nyugati történelemkultusz feletti kritikájának bázisát.²⁹ Visszajára fordítja a modern nyugati gondolkodás Hegel, Marx és Dilthey kimondta felfogását, miszerint a természet története az emberi történelem része volna. Az 1950-ben írt *Természet és történelem* e gondolat programatikus megfogalmazása, akárcsak a tíz évvel későbbi *Megjegyzések a Kelet és a Nyugat közötti különbségről*, vagy *A történelem értelméről* írt esszé.³⁰

A görögség „rehabilitálásának”, megidézésének persze az egyik, Löwith által is világosan látott problémája, hogy itt nem egyszerűen a gondolkodását meghatározó Nietzsche és Heidegger közvetlen hatása nyilvánvaló, s nem is csak az erős distanciával, de nagy figyelemmel kísért marburgi George-kör kedvenc témája, az újpogányság. Éppenséggel

29 Vö.: Karl Löwith: *Der europäische Nihilismus. Japan's Westernization and Moral Foundation*. 1942., in: S. Sch. 2. 541–555. o.; *The Japanese Mind*. 1943., in: S. Sch. 2. 556–570. o.; *Natur und Geschichte*. 1950., in: S. Sch. 2. 280–295. o.; *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*. 1960., in: S. Sch. 2. 571–601. o.

30 Löwith véleménye szerint a világtörténelem mint fogalom eleve értelmetlen, „*Mißbegriff*”: „A »világtörténelem« szó szerint tekintve, képtelen fogalom, mert világot átfogó és egyetemes csak a természet szerinti világ, amelyen belül a mi történelmi embervilágunk átmeneti valami... A világtörténelem az emberhez kötődik és vele bukik – maga a világ nélkülünk is létezhet; emberfölötti és abszolút önálló.” Löwith: *Vom Sinn der Geschichte*, id. kiad. 387. o. ld. még: uő: *Natur und Geschichte*, id. kiad. 284. o.

egyfajta, a század első felének számos közép-európai írástudóját hatalmába kerítő, s végül véresen kompromittáló *Zeitgeist*ről van szó. Mindenesetre a Hellász-Expresszre ez időben sokan szállnak fel, de az egyes kocsik nem ugyanoda érkeznek. Van, aki már Polübiosznál, más Periklésznál kiszállna, s van, aki Parmenidészig meg sem állna – Lukács legszívesebben Homéroszhoz indulna. Okoz némi meglepetést, amikor azután a sínek egészen más európai állomásokra vezetnek. A divatos német kultúrkritika – mely Löwith szerint az örökkévalóság mértékének elvesztése utáni, végzetessé váló nihilizmus jelensége – a görögségre hivatkozva számolt le a keresztény humanizmussal. Amikor Löwith azzal szembesül, hogy az újpogányság az *Ewigkeit* pozíciója helyett a *Zeitlichkeit* apológiáinak jelszava lett, nem tehet egyebet, mint hogy *Az európai nihilizmus* történetének megírásakor velük szemben védelmébe veszi a keresztény tradíciót. S persze 1940-ben teljesen jogosnak találja egy barátja szemrehányását, hogy így olyasmi mellett tart ki, amit ő maga lerombolt volna.

A kivezetőnek hitt úton hátrálva Löwith így hamar csapdában találja magát, s ez még csak nem is az ő saját verme. Ahhoz azonban, hogy megtalálja és berendezze a minden valamirevaló gondolkodónak kijáró *saját* csapdáját, még a látszólag külsődleges előzetes dilemmákon kell átlábolnia.

Löwith maga is kétértelműnek tartja saját pozícióját, melyet „elvileg lehetetlen leegyszerűsíteni”. Hiszen a „Nietzsche [...] által feltett kérdések mint olyanok továbbra is fennállnak”. E kettős pozíció azonban „a kereszténységgel és a keresztény humanizmussal való gyors leszámolás határozott elutasításává válik abban a döntő pillanatban, amikor egy egész nép, »költőivel és gondolkodóival« egyetem-

ben, a nietzschei »hatalom akarását« kezdi gyakorolni, s manifesztálódik az a barbárság, mely szellemi és »keresztényi« keretek között – s Löwith szerint azért még Nietzsche is ez utóbbiakon belül maradt – elfogadhatóbbnak látszott.³¹ Miközben azonban az adott történelmi körülmények indokolttá tették – és tették – a kereszténység humanista aspektusainak kihangsúlyozását a barbár módra értelmezett pogánysággal szemben, ez nem készítette Löwith-et semmiféle megtérésre. „Az ember ezen elembertelenedésével szemben a pusztá humanitás alkalmatlan akár csak a hatásos tiltakozásra is, s ez magyarázza, ha a szellemi reakció hasonlóan drasztikus eszközökhöz nyúl, s az egyházhoz való visszatérést prédikálja. Néhány barátom tőlem is radikális megoldást várt, legyen az visszatérés a zsidósághoz, vagy döntés a kereszténység mellett, vagy akár egy politikai elköteleződés. Ehelyett beláttam, hogy éppen a »radikális« megoldások nem oldanak meg egyáltalán semmit, hanem vak bemerevedések, melyek a szükségből erényt csinálnak, s leegyszerűsítik az életet.”³²

Löwith tehát körülnéz – és marad a csapdában. Tudomásul veszi, hogy mostantól kezdve állandó lakóhelyül fog szolgálni.

31 Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, id. kiad. 138–139. o.

„Még Nietzsche is [...] a keresztény morál fájának utolsó gyümölcse. [...] a keresztény morál filozófiai önmegsemmisítése még önerejének része.” Löwith: *Christentum, Geschichte und Philosophie*, in: S. Sch. 2. 450. o.

32 Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, id. kiad. 139. o.

IV.

Egy időben fizikai értelemben is csapdalakó. 1933-ban *marad* Németországban, noha érvényes külföldi ösztöndíj-meghívása van. De egy gentleman, egy háborús veterán nem menekül, s egyébként is, a német szellem egyik legmeghittebb s átfogóbb tudású történésze igazi *német professzor*, abból a nemes fából faragva, amelyből az egész habitusára oly nagy hatású Max Weber és Husserl vétegett. Hadikitüntetése révén még két szemeszteren át megfigyelheti, hogyan szaporodnak hallgatóin az SA-uniformisok. Azután elszánja magát, felkeresi Heideggert, búcsút vesz Husserltől és Bultmanntól, Gadamertől és Krügerertől, megtartja utolsó Nietzsche-előadását az örökkévalóság tanáról, s az utolsó pillanatban elfogad egy ösztöndíjat: Mussolini Olaszországába. Két év múltán, szeretett Itáliáját épp jókor elhagyva, ezúttal Japánba emigrál, ahol tanítványai közbenjárására a sendai-i egyetemen tanít. Szerencsére nem sokkal Pearl Harbour előtt Paul Tillich és Reinhold Niebuhr végre meghívja az amerikai Hartford teológiai szemináriumára, ahol a *Világtörténelem és üdvtörténet* elmunkálatai készülnek. Ettől kezdve már csak otthonos filozófiai csapdái várják.

Ilyen például Löwith furcsa *pozíciója*. Hiszen a – magukat a vég jólinformáltságával kitüntető – történelemfilozófákat temetve, szükségképpen ugyanúgy egyfajta történelmi végponton állónak tekinti magát, mint minden valamirevaló történelemfilozófus – ezúttal a *történelemfilozófia történetének végpontján állónak*. „A modern történelmi gondolkodás

végén találjuk magunkat” – írja. S éppen „a kiteljesedett bűnösség” e klasszikus végpontjából mutatkozik a világtörténelemről írt filozófiák sora nagyon is értelmes folyamként: az Örökkévaló rendjének keresésétől a nihilizmuson át a náci és bolsevik Új Rend apológiájáig züllő hanyatlás történeteként. A nevezetes *Hegeltől Nietzschéig* kötetben, vagy *Az európai nihilizmus* történetében szinte az egész újabb német szellemtörténet – Löwith által értve-szeretett óriásaival – mint ha csak a végső bukás kibontakozása volna. Kezdettel, egyfajta bűnbeeséssel (a történelem értelmére vonatkozó kérdés feltevésével: az antik világszemlélet feladásával) és súlyos véggel rendelkező *összefüggő történetről* van szó, mely a kiindulponthoz való visszatérés szükségességére figyelmeztet. S a *Világtörténelem és üdvtörténet* szó szerint a végpontról visszafelé indul el a filozófia történetében³³ – látszólag azért, hogy eljusson a történelemfilozófiai gondolkodás kezdeteihez, valójában azért, hogy tovább, e kezdetek *elé* jusson.

33 A jelenből visszafelé megírt történelem természetesen klasszikus gondolat, melyet már Schiller, Schelling, Hegel, Marx, vagy később Croce is megfogalmazott. Löwith szívesen idézi Schiller *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* című jeni beszédének sorait: „A fejlemények valódi egymásutánja a dolgok eredetétől tart legújabb rendjük felé; az egyetemes történelem a legutolsó világhelyzet felől hátrál a dolgok eredetéhez.” (Magyarul: Friedrich Schiller: „Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?” 1789., in: uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2006. 396. o.) Löwith: *Vom Sinn der Geschichte*, in: S. Sch. 2. 378. o. V. ö. még pl. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat, Budapest, 1983. 357. o.: „a történetírás [...] bízvást kiindulhatna a mostani állapotból, hogy ebből következtessen az elmúlt történelemre, és nem volna érdektelen megfigyelni, hogyan vezethető le ebből szigorú következetességgel az egész múlt”.

Hasonló dilemmát vet fel Löwith *érvéle, gondolatmenetének egész kifejtési módja*. Hiszen arra a kérdésre, *miért fordult el* a nyugati gondolkodás az örökkévalóság mértékétől, e fordulat *mint történelmi folyamat* bemutatásával válaszol. (Feltehető mármint a kérdés – írja egy helyütt –, „hogyan keletkezett e modern eltévelyedés, amely a fizikai kozmoszt történelmi világok sokaságába, s a mindig azonos emberi természetet történelmi létmódok sokaságába oldotta föl? E kérdést csak egy történelmi megfontolás válaszolhatja meg, amelynek azonban az a célja, hogy leépítse a történelmi tudat konstrukcióit.”) Hogyhogy Löwithnek nem támadtak kétségei saját azon vállalkozását illetően – kérdezi Habermas –, hogy „a történelmi tudat bűvkörét oly varázsszavakkal törje meg, melyeket attól magától tanult”?³⁴ Hiszen, „szinte senki máshoz sem foghatóan fürkészte ki a történelmi tudat mesterfogásait és trükkjeit – persze csak azért, hogy megfossa erejétől.”³⁵ Habermas ezen a ponton – kisé elbizonytalanodva és roppant elegáns módon – a Löwithtel szembeni kritikái ellenvetések speciális nehézségét említi: „Még mielőtt egy érvet célba vihethnénk, zavarban érezzük magunkat a nyugtalanító gondolattól, vajon nem elemzte és formálta-e már meg eleve sokkal jobban ezt az érvet maga Löwith? Bírálói általa előkészített talajon állnak.”³⁶ S Löwith a keresztény apologétákról írva valóban reflektál

34 Jürgen Habermas: i. m. 203. o.

35 I. m. 213. o.

36 Uo.

saját pozíciójára:³⁷ „Ha valaki keresztény hitre térve [...] hitbeli bizonyosságát közli másokkal – akik e bizonyossággal nem rendelkeznek és ezt nem osztják – és velük szemben védelmezi, eo ipso oly történelmi szituációban találja magát, mely arra kényszeríti, hogy ne csak másokhoz szóljon, s magát velük szemben védje, hanem az ő nyelvükön is beszéljen, hogy érthető legyen számukra. Így szólt Pál megtért zsidóként a meg nem tért zsidókhoz és pogányokhoz; Órigenész filozófiailag képzett keresztényként a filozófiailag képzett pogányokhoz [...] Kérdés, milyen nyelven, kihez és ki ellen kellene szólnia egy mai keresztény apológiának, ahhoz, hogy történetileg hatékony és érthető legyen?” Ez ma csak a „tudományos” és „történelmi” gondolkodásmód nyelve lehet. Csakhogy amióta a teológia, elfelejtve eredetét, s saját húsában viselve a felvilágosodás nyilat, magát is történetikritikai tudománynak tekinti, elveszett, „nem tudja többé, kihez szól és mi ellen kell védekeznie”. De vajon nem viseli-e Löwith is húsában e nyilat, s valóban nem bánná-e kiszakítani vele azt, ami hozzá tapad? Hiszen maguk az egyes filozófiatörténeti elemzések is olyan érzékenyek, a bukás negatív hősei oly közel állnak Löwith-hez, hogy szinte az az érzésünk, néha legszívesebben megfeledkezne bemutatásuk eredeti céljáról. Mert bizony ráadásul, kozmikus világszemlélet ide, örök természeti körforgás oda – az európai szellem kalandjait *tisztán szellemtörténetként* írja meg.

37 Karl Löwith: *Christentum, Geschichte und Philosophie*, in: S. Sch. 2. 441–442. o. Mindenesetre ez az írás három évvel *követe* Habermas tanulmányát.

Az is világos, hogy egyfelől ugyan Löwith gondolatmenete is abba az – éppen az egyes korokat relativizáló történeti szemléletmód konzekvenciájaként létrejött – „*posztmodern*” családba látszik tartozni, melynek gondolkodói a világtörténelmi szemléletmódot egy bizonyos behatárolható történelmi helyhez és időhöz kötik, „szituacionalizálják”. Vagyis, hogy szerinte a világtörténelem *egyike* azoknak a paradigmáknak, amelyekben az emberi szenvedés problémája tematizálódott, s ráadásul kimerült, kiürült paradigmának bizonyul, melyen a szenvedés hangja nem szólaltatható meg többé hitelesen. Sőt, Löwith a keresztény és az antik szemléletet olykor nem is korokhoz kötődő, hanem lényegében állandóan választható alternatívákként kezeli. Így lehet például Hegellel szemben Goethe az örökkévalóság, a történelem totalitásával szembeállított természeti egység nézőpontjának képviselője. „Úgy tűnik – írja –, mint ha a két nagy koncepció, az antik és a keresztény, a ciklikus mozgás és az eszkatológikus irányultság kimerítette volna a történelemmegértés alapvető lehetőségeit. A történelem értelmezésének legújabb kísérletei sem mások, mint e két alapelv variációi vagy keverékei.”³⁸

Csakhogy, szerinte egyáltalán *nem mindegy*, melyik szemlélet határozza meg a gondolkodást, s bár úgy tűnik, nem válaszol világosan arra a kérdésre, miért is fordult el

38 A *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* későbbi rövid összefoglalása szerint pedig „a keresztény hit és a görög gondolkodás összeegyeztethetőségének, vagy összeegyeztethetetlenségének kérdése – teológiai vonatkozásán túl – ma is Európa szellemi fennmaradásának kérdése, ha ugyan nem a döntő kérdése.” Ld. S. Sch. 2. 248. o.

eredetileg a nyugati ember tekintete a pogány észtl a hit felé, utólag mintegy korrigálni próbálja ezt a fordulatot. Löwith tehát leszámol ugyan a történelemfilozófiával, de mint az örök értékek árulójaival. *Nem a metafizikából kéredzkedik ki, csak a metafizika zsákutcájából, hogy visszataláljon a romolhatatlan mértékek közé.* Éppen nem az abszolút értékekből van elege, csupán a történelmet, a jövőt nem tartja „az emberi lét mértékadó horizontjának”.

Így azután a történelemfilozófiákkal leszámoló *Világtörténelem és üdvtörténet* természetesen nemcsak Heine óta szokatlan eleganciával és Hegel óta szokatlanul hatalmas filozófiatörténeti anyagot megmozgatva megrajzolt tabló, hanem maga is igazi *történelemfilozófiai munka*. „Az alábbi vizsgálódásban – írta a könyv elején – a »történelem filozófiája« kifejezés a történelem olyan szisztematikus értelmezését jelöli, amelynek princípiuma összefüggést teremt a történeti események és következmények között és egy végső értelemre vonatkoztatja őket.” Bizony, ilyen, „a nyugati metafizika mély lélegzetvételétől inspirált”³⁹ vizsgálódásról van szó ezúttal is.⁴⁰

39 Jürgen Habermas: i. m. 200. o.

40 Utólag könnyű észrevennünk, hogy a dilemmák sorát valójában már a könyv első mondatai előrevetítették. A *Világtörténelem és üdvtörténet elejére* mottóként választott Ágoston-idézet sorai (ugyanazok, melyekkel Taubes Buber történelemfilozófia-kritikájáról írt esszéjét – s kiadója az egész *Nyugati eszkatológiát – zárja*) Löwith szerint a világtörténelem és az üdvtörténet összeegyeztethetetlenségét fogalmazzák meg. A *Christentum, Geschichte und Philosophie* című tanulmányban az ágostoni képre utalva, az üdvtörténeti nézőpont világi történelem iránti teljes idegenségét, érdektelenségét kifejtve arról ír, hogy amiképpen a „zarándok” Ábel

V.

A kozmikus világképhez való visszatérés persze – Löwith világosan látja – kettős búcsúval járna. Lemondással az ember, s ezen belül *az individuum kitüntetett szerepéről*, s a proteszt, a *tiltakozás kultúrájáról*, hiszen mindkettő a magát a „külvilággal” *szemben* meghatározó nézőponthoz kötődik, s az örök természeti rend nézőpontjából megfogalmazhatatlan. Ugyanazon mű – *Az európai nihilizmus* – végén, melyben Németország éppen protestáló szelleme okán válik Európa sírásójává, Löwith utószóval fordul a japán olvasóhoz, s óv az írás egésze keltette benyomástól. „Az európai szellem nem utolsósorban a kritika szelleme, mely képes különbséget tenni, összehasonlítani és döntené. Habár a kritika valami tisztán negatívnak látszik, megvan azonban benne a tagadás azon pozitív ereje, mely mozgásban tartja a ránkmaradtat és fennállót, s előrehajtja azt további fejlődése felé. A kritika éppen ezért haladásunk alapelve, amennyiben a mindenkori fennállót lépésről lépésre felszámolja és előremozdítja. A Kelet sem magára, sem másra nézve nem viseli el e könyörtelen kritikát, mely az egész európai haladást megalapozza. Általában a fennálló, az ál-

a „világtörténelemet alapító”, városalapító Káintól, ahogyan Krisztus a világtól, s amiképpen az olajprésben csillogó olaj a szennyes habtól – úgy válik el az örökkévalóra emelt pillantás a történeti esetlegesség nézőpontjától. Csak hát, az idézett sorok szerint, valamiképpen épp a „világtörténelem” szorításából *születik* meg a „másik” nézőpont: „s vajon nem a szorításban nyerte-e ragyogását?”.

lam és a természet, isten és az emberek, hittételek és előítéletek kritikája – ez a mindent megragadó és megkérdőjelező, kételkedő és kutató megkülönböztető erő – az európai élet oly eleme, amely nélkül az elképzelhetetlen. A kritika ezen képességével legszorosabb összefüggésben áll Európa valamennyi további sajátossága [...] mindenekelőtt: a magát egyáltalán megkülönböztető individualitás. Mert csak az az ember, aki – bármiben vegyen is részt – oszthatatlan »individuum«, képes egyáltalán megkülönböztetésre és döntésre önmaga és Isten között, önmaga és a világ, önmaga és egy nép, vagy állam, önmaga és embertársai között, önmaga és saját »*moi haïssable*«-je (Pascal), igazság és hazugság, igen és nem között.⁴¹ E teljesen Hegel szellemében fogant sorok ténylegesen is Hegel görögség-interpretációjához vezetnek, s vele vallja: Európa lényege ellenázsiai szellemében van, abban hogy általános elve az individualitás. A görögségben – idézi Hegelt – „legyőzött az általános mint olyan, felszámolódott a természetbe süllyedtség”.

Mármost itt alighanem Löwith *igazi csapdájának* kelles közepén állunk. Ez a görögség-kép, mely a természetbe süllyedésből való kiszakadást méltatja, semmiképpen sem hozható össze azzal, melyhez a „történeti embervilágba való beleragadtságunk” felszámolása árán juthatunk. A mindent leromboló és megújító szenvedélyes kritika dicsérete nem sztoikus álláspont. Ha a görögséget Hegellel a haladás szellemének hajnalaként üdvözljük, aligha nyújthat refúgiumot a haladáseszmeék elől.

41 Karl Löwith: *Der europäische Nihilismus*, in: S. Sch. 2. 538. o.

Bárhogyan lássuk is a görögséget, kétséges, hogy magán az antik szemléleten belül maradvá megalapozható-e az individualitás kultusza. A humanitás eszméje. Vajon nem nélkülözhetetlen előfeltétele-e ennek a *kiválasztottság*, a környező világból való kiemeltség valamilyen – zsidó, keresztény, vagy aufklérista-racionalista – elmélete? S e ponton válik világossá, miért nem egyszerűen a történeti események esetleges kihívása készítette csupán Löwith-et a keresztény humanizmus védelmére azzal a destrukcióval szemben, melyet másfelől maga is előmozdítani igyekezett.⁴²

Akárcsak nagy hanyatlástörténetíró kollégája, Rousseau írta, Löwith is úgy érezte, „van egy életkor, tudom, ahol az egyén szeretne megállni; most azt a kort fogod keresni, ahol fajtád állt volna meg, ha élete a te kívánságaid szerint alakul. Elégedetlen vagy jelen helyzetteddel, mégpedig olyan okoknál fogva, melyek szerencsétlen utódaidnak még nagyobb szerencsétlenséget ígérnek, ezért szeretnéd talán, ha visszafelé haladhatnál; s ez az érzés dicséretét zengi legelső őseidnek [...]”⁴³ Löwith ezt a kort az antikvitásban vélte megtalálni, abban a korban, mely talán még ismer-

42 Yeshayahou Leibowitz egy 1996-os beszélgetésben a *Talmudra* utalva megjegyezte, hogy az ember pára, akárcsak minden más lény (pára). Nem kiválasztott, nem értékesebb a többinél: kontingens. Csak Isten előtt állva értékes. S csak az, aki Isten előtt áll.

Ein sehr schwieriger Satz – mondhatná erre Löwith. Semmi kecmec: kontingens. Semmi kecmec – bólintana rá Taubes: csak Isten előtt állva értékes. S így bólogatnának még sokáig.

43 Jean-Jacques Rousseau: „Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól”, in: uő: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978. 86. o.

te a végtelenség hatalmát. De valójában nem állta az embert elnyelő örökkévalóság ritka levegőjét, s ahogyan egykor Pascal: „a végtelen terek örök csendje félelemmel töltötte el”. Így azután ahhoz a fogolyhoz hasonlít, aki folyton a többieknek szó ragyogó szökési terveket. Ismeri a csapdából kivezető egyetlen utat, úgyhogy inkább marad. A gondolkodóknak ahhoz a csoportjához tartozik, amelyhez Galilei, vagy Einstein, akik kezét emeltek az ember kiválasztottságának dogmáját alátámasztani hivatott „tudományos” tradíciókra – s azután óvatosan visszahúzták a kezüket. Bár nem hisz a történelem angyalában, mely az Isten halálát követő éjszakában indul röptére, tudja, hogy azok számára, akik látni vélték, fontos küldetése volt, s talán ugyanazt jelentette, amit ő is gondolt: hogy a véges nem végleges. Így hát választott Breughel-képe sem nem ember nélküli tájkép, sem pusztán bukolikus idill, hanem éppenséggel Ikarusz bukásának kimerevített pillanata. Az ábrázolt természetnek közömbös – nekünk a kép nézőinek jelentőségteljes pillanat. A nagy műgonddal megfestett kép egyszerre utal mindkét nézőpontra.

A VONAKODÁS FILOZÓFIÁJA

ODO MARQUARD,
A MEGTAGADÁSMEGTAGADÓ

*Csak a féligazság igaz.*¹

Odo Marquard remek esszéje egy régi kínai hóhérsztori anekdotáját idézi, ahol a sikerültebbnél sikerültebb lefejezések után porondra lépő nyisszantoművész suhintása nyomán mi sem látszik történni, s maga az áldozat is kérdőn néz a hóhérra, aki végre odaszól: biccentsen csak!² Ez volna tehát a filozófia, különösen pedig a történelemfilozófia huszadik századi állapota, s egyelőre tegyük zárójelbe a kérdést, ki is itt az elbeszélő, vajon a hóhér, a közönség vagy az illető fej szemével látjuk-e mindezt. Végül is mindent ér-

1 Vö. Odo Marquard: „Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte”, in: R. Koselleck és W. D. Stempel szerk.: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*. Poetik und Hermeneutik 5. k., Wilhelm Fink, München, 1973, 249. o.

2 Odo Marquard: „Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie”, in: uő: *Abschied vom Prinzipiellen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1981. (1995) 23–39. o. Magyarul: Odo Marquard: „Az elhivatottsághiány-elhárítás mint hivatás”, in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2001, 35. o., ford. Mesterházi Miklós és Miklós Tamás.

tünk, tiszta munka volt, tényleg az itt a kérdés: mikor biccent végre, mire vár? Csak viseli azt a nagy, levágott fejét, kétségbeesetten pislog, minket pedig már nem lehet becsapni, tudjuk, amit tudunk, láttuk, amit láttunk.

A történelemfilozófia búcsújáról szóló történetünk már-már ott kezdődhetne, ahol a fenti történet végződik, e már szinte bevégzett végénél, ám mihamar feltárul a pillanat igazi drámája: a kardforgatóé, s nem is csak a könnyed iróniája mögött bujkáló szisszenetnyi balsejtelem, hogy hát tényleg, mi lesz már? – hanem óvatossága, mellyel maga is kerüli, hogy mutatóványa végén meghajoljon. Vagy legalább biccent sen.

*

A pillanat, amelyben e kép hőseitől elválunk, az utolsó előtti, s ennek az ennél fogva már-már örökkévalósággá dermedt – de így persze mégsem maradható – pillanatnak a beteljesülést illető vonakodását volna jó megértenünk, mihez is Odo Marquard vonakodásfilozófiája nyújt baráti segítséget.

A II. világháborúval kettérepesztett XX. században, melynek szakadéka egyszerre omlasztotta magába az előtte eltelt és utána még eltelő európai századok sorát, Marquard a történelemről való gondolkodás lehetőségeit e lassan belakott szakadék mélyéről újrapogató német filozófia nagy írói közé tartozik. Közéjük tartozik, mert maga kiemelkedő gondolkodó és virtuóz író, és azért is, mert e nagy magányosok,

nemegyszer alighanem meglepetésükre, éppen Marquard írásaiban találták magukat először igazán egymás társaságában. Bizonyos értelemben ő lett a – persze nem közvetlenül minden irányzatot – integráló szelleme ennek a negyvenes évektől újradefiniálódó német filozófiának, amennyiben metszően pontos tréfáiban egymásra vonatkoztatta, próbálta és szikráztatta legtermékenyebb gondolataikat. A gyakran idézett és megidézett mesterek, pályatársak, barátok – akik közé mindenekelőtt Joachim Ritter, Helmuth Schelsky, Karl Löwith, Jacob Taubes, Hermann Lübbe, Hans Blumenberg, Reinhart Koselleck tartoznak – és az olyan jelentős szellemi ellenfelek, amilyen pl. Jürgen Habermas, a klasszikus német idealizmus történelemfelfogásának, az újkori filozófia ambícióinak, nézőpontjának s magának az újkornak mint szellemtörténeti korszaknak a provokatív újragondolásában lettek partnereivé. (Nem egy közülük olykor annyira frapánsnak, mély értelműnek és érdekesnek találta gondolatai marquardi interpretációját és kiélezését, hogy attól kezdve legszívesebben tőle idézte önmagát.) Az „egyetemes, nagy filozófia” pózától önironikusan elhatárolódó, a filozófia nagy témáihoz – az abszolúttal szembeni szkepszis, a végesség álláspontjáról – mintegy csak hozzászóló Marquard „helyettes” filozófiája egyszerre a klasszikus filozófiai pozíciók romeltakarítása és óvatos mentése. Hiszen végül is – minden szemérmessége ellenére, s bár gyakran úgy tesz, mintha csak a gondolkodótársak által már elgondoltakra utalna vissza – nem kevesebbre vállalkozik, mint a filozófia és ezen belül a történelemfilozófia szerepének újrafogalmazására, melyet a tudomány és a tudomány kigyótekinetétől elbűvölt filozófia által már-már embertelenné varázstalanított élet varázsának helyreállításában és őrzésében talál meg.

Írásai a ritka elmeéllel megírt, hírnevet hozó nagy tanulmányától, a *Schwierigkeitentől* az ezredvégre megjelent *Philosophie des Stattdessen* szövegeiig egyre rövidebbek lettek, párhuzamosan azzal, ahogy szerzőjük viszonya saját dilemmáihoz egyre meghittebbé kristályosodott. Ami kezdetben az ész eleganciájának tűnt, a szkeptikus belátás nagyvonalúságává épült. Már nem kell minden vonást megfagaragni, már biztos a kéz az elhagyáshoz, s az olykor ellenálló anyag szeretetteljes nyerni-engedéséhez. A már szinte megoldottól való visszalépéshez.

Az esszék kedvenc és egyben kulcstémájának a történeti gondolkodás életvilág-romboló és -gyógyító, -regeneráló lehetőségeivel való számvetést tartjuk. Itt a helye, hogy Marquardhoz illően előre jelezzük, az alábbiakban (1) a történelemfilozófiát kedvtelve temető és újratemető filozófusi szorgalomra vetett futó pillantás után előbb felidézzük, hogy (2) mi is a baj tulajdonképpen a történelemfilozófiával; aztán azt, hogy úgy látszik, Marquard szerint (3) a történelemfilozófia eleve problematikus jellege kettős teológiai karakterből származik; majd (4) felvetődik a kérdés, lehetséges-e közvetítés a történelemfilozófián belül a valóság-megóvó és valóság-megtagadó implikációk között; s hogyha nem, akkor (5) „az életvilág védelmében” milyen módjait találja meg a történelemfilozófiából való kilépésnek, a radikális leszámolásnak; hogyan változik meg eközben magának a filozófusnak a pozíciója; (6) mindennek alapján hogyan tűnik mintegy újraírhatónak a filozófia története az életvilág-óvó és -romboló szemléletek küzdelmeként (s röviden belebonyolódunk az újkor meghatározásának nehézségeibe); hogy végül (7) ott találjuk magunkat a még egyszer megfontolandó kérdésnél: le kell-e, s le tudunk-e számolni a történelemfilozófiával?

I.

Kinlódások a történelemfilozófiával című nevezetes kötete egyik, még 1963-ban írt tanulmányában³ Marquard úgy vélte, annál a kísérletnél, hogy jó szívvel hegelianusok legyünk, csak az okoz nagyobb gyötrelmet, hogy ne legyünk azok. Idővel fordult a kényszerrend, s a hetvenes évektől pergő évtizedek mindinkább a történelemfilozófiával – tőle elválaszthatatlanul a hegeli filozófiával s egyáltalában a német idealizmus szabadság-filozófiájával – való leszámolás jegyében teltek (hogy azután utóbb a történelem filozófiája helyett a filozófia mint történet-elbeszélés tűnjön számára a szabadság utolsó menedékének). Az, hogy Marquard hosszas töprengés után beállt a leszámoló sorába, nem olyan meglepő, tekintve, hogy e leszámolás legalábbis kétszáz éve tart, s az első kardot – a Nyugat bensőségebb tradíciója itt talán tört említene – maga Schelling mártotta a történelemfilozófia gyenge testébe, pontosabban eszméjébe, olyasvalaki, aki igazán tudta, mivel számol le, lévén, hogy ő maga volt e filozófia szükségszerű elgondolásának egyik legbriliánsabb kifejtője. Mióta a történelemfilozófia ekképp, mindjárt kalandjainak elején saját kardjába dőlt, nem a kard újbóli s újbóli megforgatásának többé vagy kevésbé virtuóz technikája az, ami igazán figyelemre méltó, hanem a leszámolásügyi buzgólkodás szünni nem akarása.

3 Odo Marquard: „Hegel und das Sollen”, in: uő: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. 51. o.

Mert bár a háború utáni német történelemfilozófiai foglalatosság első, löwith-i, taubesi, buberi hullámát – melynek gondolkodói, ha végzetességét eltérően magyarázták is, már mindenesetre halálosnak tudták a történelem csókját – a hatvanas-hetvenes években egy rezignációamnéziával meglepetést okozó neomarxista, neohegelianus reneszánsz követte, mely a történelemfilozófiát a maga klasszikus jóhírében látta rehabilitálhatónak, de e rövid felparázslás óta hűs csend honol a történelemfilozófia egykori háza táján, csak a filozófiai, történeti szótárírók finom tolla perceg. E szótárak minden újabb kötete, akárcsak történelemfilozófiáról tartott minden újabb konferencia szöveggyűjteménye megannyi rögzített kellene, hogy koppanjon a világtörténelem filozófiájának koporsóján. Az idő helyébe idők, az egységes történelem helyébe történetek léptek, a történelemfilozófia helyébe filozófiatörténet (vagy legfeljebb „a történelemfilozófiától való búcsú történetének filozófiája”), látásmódja pedig egyike lett a világ tűnt olvasatainak – az egyetemes történelem önmaga epizódjává súlylyedt, történeti esetté. A hermeneutika évadja köszöntött be. A történelem – filozófiáját vesztvén – jó ideje elhagyta zsarnokait, de magára hagyta a megalázottakat és megszomorítottakat is, akik szintén hittek benne. És persze, bánatukra, elhagyta a filozófusokat is. Természetesen nem véletlen, hogy a történelem hiánya főképp a német gondolkodókat foglalkoztatja. Lessing óta gyengéd viszonyuk volt vele, kézzől kézre adták, egy test s egy lélek voltak, sohasem hitték el igazán, hogy egyszer tényleg elhagyja őket, miközben ők maguk üzték mind messzebb. A második világháború utáni német filozófia „hangjai sokféleségében” a legmélyebben búgó talán nem is más, mint az elvesztett-elveszej-

tett kedves után sóhajtó egyetlen elégia, melyben férfias dac és szemrehányás, a boldog percek finom emlékidézése, az elhangzott szavak rezignált újraértelmezése, a magány mélabús pátosza és a szellemi szabad szerelem vigasztalása váltakoznak. S a vágy, hogy legalább a leszámolás aktusában még egyszer magukhoz szoríthassák, hogy e gesztus azért megmaradjon. Meglehet, innen a folytonos kegyelemdőfési kedv. Mit érthet ehhez Lyotard, aki szerint a legtöbb ember számára maga az elveszett „nagy elbeszélés” utáni vágyakozás is elmúlt?⁴ Nem vitás, a történelemfilozófia a német szellem saját halottja. Míg eleven a leszámolási igyekezet: élőhalottja. Vagy, ahogy az ilyesmit Marquard mondaná – ha mondaná –, a történelemfilozófiával való szüntelen leszámolás penzuma a legyőzött történelemfilozófia bosszúja legyőzőin.

S mégis, akár Marquardnak van igaza Marquarddal szemben, s a történelemfilozófiával való leszámolásnál csak a vele való le nem számolás kínosabb, akár Marquardnak volt igaza Marquarddal szemben, s a történelemfilozófiai meggondolásoknál csak e meggondolásokról való lemondás kínosabb – nehéz szabadulnunk az érzéstől, hogy mindkettőjüknek igazuk van: filozófiai tradíciónk régtől abban a csapdában rendezkedett be, melynek bejárata fölött e szent szó áll: szabadság.

4 Jean-François Lyotard: „A posztmodern állapot”, in: *A posztmodern állapot*, Századvég–Gond, Budapest, 1993. 85. o.

II.

E csapda ismeretesen a német idealizmus meghitt otthona: a véges és az abszolút, az individuális szabadság és az egyetemes szabadság, az egyén és a nem szabadságának konfliktusa s egymásrautaltsága. Herder, Kant, Schelling, Hegel mindkettőt akarja, mert egymás feltételeinek tudja őket. Hogy az embert szabad lénynek láthassák, olyannak kellett őt tekinteni, mint aki cselekedeteivel áttöri az isteni-természeti determináció körforgását: szabad tetteivel önmaga munkálja ki magát természeti adottságaiból, történelme van tehát, mely épp e magát szabadabbá munkáló ember szabadsága kibontakozásának története. Ha az emberi szabadságot emberi műnek gondoljuk, vélték, nem boldogulunk a történelem eszméje nélkül, ám – s ez volt Kant és Schelling közös dilemmája – a történelem gondolata bajosan építhető fel az individuum szabadságának szép elvére: a történelem hőse nem lehet a hétköznapi értelemben szabad individuum (a maga önkényes, önös intenciójú, kiszámíthatatlan irányú tetteivel) – csakis egy újonnan megkomponált szubjektum: az emberi nem. A szabad individuum elgondolásához fel kell tételeznünk a történelem célirányos folyamatát, ami viszont nem egyeztethető össze az individuum valóságos szabadságával. Az individuum rászorul a történelemre, de belevész, elveszejtí magát benne. Kant kimutatja Herder történelemfilozófiájáról, hogy az képtelenség, mert a személyes szabadságba zárt, így a véges egyéni életbe: nem történelem. Herder bírálata Kant történelemfilozófiájáról: képtelenség, mert az egyetemes szabadság oltárán fel kell áldoznia a sze-

mélyes dimenzió relevanciáját.⁵ Kant történelme nem egyeztethető össze emberképével, Herder emberképe nem egyeztethető össze a történelemmel – így szólnak a kölcsönösen elevenbe találó vádak. (Az egymás szívébe mártott érvek, melyek után mindketten holt lelkiismerettel hagyják el a pástot, csak két filozófussal szólaltatták meg egyazon filozófiai én meghasonlott tudatát, azt a bizonyos boldogtalant, mely majd Hegelnél keres múltó enyhületet, jól tudva, hogy „boldogsága” csak megboldogulás lehet.) Schelling mindjárt a végsőkig élezi a dilemmát, belülről körbejárja a csapda falait, kilépi szélét és hosszát, s megállapítja: a filozófia – legalábbis a tisztán racionális történelemfilozófia – eszközeivel nem lehet belőle kitörni.⁶ Hegel a *tét nyomása alatt* mégis választ: a történelmet, az egyetemes szabadságot választja

5 Kant és Herder vitájához magyarul ld.: Kelemen János: „Kant és Herder történelemfilozófiai vitája”, in: uő: *Az ész képe és tette*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000. 15–50. o.

6 Ld.: F. W. J. Schelling: *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?* Aus der Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur im Philosophischen Journal von der Jahren 1797 und 1798., valamint: F. uő: *System des transzendentalen Idealismus*, Jéna, 1800. Magyarul: uő: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat, Budapest, 1983. Vö. jelen kötet „A történelemfilozófia elgondolhatatlansága és nélkülözhetetlensége A transzcendentális idealizmus rendszerében” c. fejezetével. (Hogy például már Schiller is mennyire sejtette a történelemfilozófia csapdajellegét, azt tudniillik, hogy a történelemfilozófia gondolata meg nem kerülhető, de nem konszolidálható, s ezért még mielőtt belépett volna, a naiv és szentimentális költészetéről írt értekezésének tipológiájával eleve vészkijáratot próbált keresni – erre éppen Marquard utalt egy előadásában. Vö: Odo Marquard: „Die Geschichtsphilosophie und ihre Folgenasten”, in: R. Koselleck és W. D. Stempel szerk.: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Poetik und Hermeneutik 5. id. kiad. 469. o.

mint a szabadság garanciáját – a személyes rovására (miközben a személyes felé olyan, szinte bocsánatkérő gesztusokat tesz, mint amilyen az ész csele vagy a világtörténelmi személyiségek gondolata).

A beáldozott véges, személyes lázadása azóta – Kierkegaard óta – történelemfilozófia-ellenes. Úgy látszik, szűk-ségképpen az, hiszen a történelemfilozófia ezek szerint abszolút (a véges élet szempontján túltekintő), az adott, individuálisan átélhető, az egyes ember számára egyszeri és visszahozhatatlan jelen idő helyett a jövőre irányuló nézőpontjával és kizárólagosságigényével a jelen élet világa ellen fordul, azt rombolja.

III.

Meglehet, a csapdák kijáratát ott érdemes keresni, ahol beléptünk. Marquard úgy véli, a szabadság filozófiájára teodiceai okokból volt szükség.⁷ Fel kellett menteni

7 Vö. pl. Odo Marquard: „Idealismus und Theodizee”, in: uő: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, id. kiad. 52–65. o.; uő: „Der angeklagte und entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts”, uő: *Abschied vom Prinzipiellen*, id. kiad. 39–65. o., magyarul: Marquard: „A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában”, in: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 101–128. o.; uő: „Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie”, in: uő: *Apologie des Zufälligen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1986. (1996) 11–32. o., magyarul: Marquard: „Fölmentések”, in: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 275–296. o.; uő:

Istent a rosszért viselt felelősség alól, vagyis komolyan kellett venni az ember autonómiáját, szabad tettét: a történelemfilozófia az ember tetteként elbeszélt történelem – ennyiben az embernek mint a rossz tettesének büntörténete. A feladat, mellyel meg kívánt birkózni, elsősorban a földi rossz – szenvedés, halál, nyomorúság vagy elidegenedés – magyarázata, relativizálása. Ez a – Marquard szerint a nyugati gondolkodás számára eredetileg teodiceai – probléma állítja előtérbe az ember mint szabad lény filozófiai koncepcióját, mely a német idealizmusban az ember történelmi autonómiájának tételéhez vezetett. E tétel – így Marquard – csak végső konzekvenciáig radikalizált változata Ágoston szabad akaratot állító emberképének, mégha a német történelemfilozófiában éppen azon az áron vezet is Isten teljes felmentéséhez a történelem szenvedéseinek tettesét kereső nagy perben, hogy végül egészen kihagyja őt a történelmi cselekvők közül – *atheismus ad maiorem gloriam Dei*.

A gondolat, hogy az újkori (történelem)filozófiai dilemmák mindenekelőtt teológiai problémák örökösei, hogy a *történelemfilozófia voltaképpen szekularizált teológia*, egyszerre jelzi, hogy Marquard hosszú búcsúja a történelemfilozófiától – s egyáltalában az, amit Habermas egy helyen „a történe-

„Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie”, in: uő: *Glück im Unglück*, Wilhelm Fink, München, 1995. 11–38. o., magyarul: Marquard: „Szerencse a szerencsétlenségben”, in: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 129–156. o.; uő: „Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee”, i. m.: 39–61. o., magyarul: Marquard: „Az ész korlátgyakorlata”, in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 205–228. o.

lemből való kihátrálásnak”⁸ nevezett – erősen összefonódik az újkor mibenlétéről kialakult disputával, ám azt is, hogy maga ez a disputa a tudományos (és történeti) megismerés természetéről és lehetőségeiről, mindenekelőtt tárgyról, módszereiről és nézőpontjáról filozófusemlékezet óta folyó vita újabb fordulójának része. Ebben, az újkor újdonságáról évtizedeken át tartó német filozófiai eszmecsereben Marquard, aki mint sokszor elmondta, „az újkor védelmében” érvel, paradox módon olyan pozícióból indul ki, mely – legalábbis a történelemfilozófia tekintetében – az újkor radikálisan új voltát, új gondolkodási kategóriáit állító Blumenberggel és Koselleckkel (vagy akár a modernitás egészen újszerű társadalomirányítási, gazdasági és szociális kihívásaira emlékeztető Habermas-szal) szemben egyértelműen a kontinuitást hangsúlyozó „szekularizációs” koncepcióhoz, Löwith, Taubes álláspontjához kerül közel.⁹ (Ő maga egyébként egy helyütt, Hegel-értékelésük alapján Habermast, akárcsak pl. az utóbbihoz képest igencsak eltérő értékeket preferáló Lübbét szintén a kontinuitás pozícióján állóknak tekinti,¹⁰ miből is látszik, hogy természetesen hangsúlyokról van szó: a kontinuitás megítélése attól is függ, mely vonatkozásban kerül szóba.)

8 Vö. Jürgen Habermas: „Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein”, in: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. 200. o.

9 Vö. pl. Marquard: „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie”, in: uő: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, id. kiad. 15. o.

10 Marquard: „Die Geschichtsphilosophie und ihre Folgelasten”, in: i. m. 464. o.

Ám Marquard nemcsak annyiban lel kontinuitást, amennyiben a *teodicea-problémát* tekinti a történelemfilozófiát létrehozó fő motívumnak (mely gondolatának bírálatát Blumenberg olyan lényegesnek tartotta, hogy beemelte a *Legitimität der Neuzeit* újabb kiadásába),¹¹ hanem emellett, s ezzel – mint majd szóba hozzuk, nem egészen elmentmondásmentesen – összekapcsolva, ugyanabban a tekintetben is kontinuitást talál bibliai alapú gondolkodás és történelemfilozófia között, amelyben egykor Löwith és Taubes, akik mindketten a profetikus *apokaliptikus gondolkodás*, illetve a keresztény történelemteológia folytatásának tekintették a történelemfilozófiát, jóllehet eltérően értékelték e kontinuitást. Löwith – mint Marquard a *Schwierigkeitenben* megjegyzi – az általa eleve problematikusnak látott, illegitimnek tekintett bibliai üdvtörténet-gondolat legitim folytatását, míg Taubes ennek, az általa éppen a szellem világába való igazi belépést megnyitónak, tehát nagyon is legitimnek tekintett gondolatnak a legitim folytatását látja a tör-

11 Hans Blumenberg: „Geschichte machen zur Entlastung Gottes?” in: uó: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. 63–72. o. Blumenberg véleménye szerint egyrészt Leibniz teodiceájából nem következhetett történelemfilozófia, mert a jelen világot minden lehetséges világok legjobbjának tartotta, másrészt teodiceája nem is teológia, még csak nem is szekularizált teológia, célja az ész mindenhatóságának és függetlenségének alátámasztása volt. Ha pedig a történelemfilozófiát „*atheismus ad maiorem gloriam Dei*”-ként fogjuk fel: ez nem metodikai, hanem hipotetikus ateizmus, rombolóan ateista álláspont volna, nem Isten fölmentése, hanem fölőlegességének bemutatása. Ráadásul Blumenberg úgy látja, a felvilágosodást nem Isten igazságossága, sokkal inkább megbízhatósága érdekli. Marquarddal ellentétben úgy véli, a „szekularizációs tézis” túl sok azonosságot állít teológia és történelemfilozófia között.

ténelemfilozófiában. Akárcsak az ő szemükben, a történelemfilozófia Marquard számára is a világban tapasztalható rossz alapján az adott valóság egészét negatívan megítélő, abból kitörni vágyó, a valóságból annak „igazságához” fellebbező szemlélet örököse. S mert a történelemfilozófia a radikálisan abszolútnak (Fichte egykori szavával „kiteljesedettnek”) tartott rosszat csak az abszolút jóval látja megválthatóknak, szembefordul a rossz birodalmával, *megtagadja* azt: polarizál, manicheus nyomokba lép, apokaliptikus-eszkatologikus: kettészakítja és szembeállítja az e világi valóságot és igazságát.

Marquard szemében ‘igazság’ és ‘történelem’ ennek az apokaliptikus beszédmódnak fogalmi, értelmük ehhez a világszemlélethez kötődik, nagyjából úgy, ahogyan azt Taubes nevezetes műve, *A nyugati eszkatológia*¹² kifejti. Éppen kiindulópontjuk e hasonlósága nyomán olyan izgalmas azután látnunk, hogy következtetéseiket *egy egész világ* válassza el egymástól.¹³

Az apokaliptikus gondolkodásmód leleplez és feltár – vagyis nem egyszerűen megmutatja a látható, a közvetlenül adott valóság mögöttijét, igazságát, értelmét, azt a másik világot, amelyben és amelytől értelmet nyer a közvetlenségében esetlegesnek látszó, utóbbi az előbbi alá is rendel, amennyiben a láthatóban a láthatatlan számít, a lát-

12 Jacob Taubes: *Abendländische Eschatologie*, A. Francke Verlag, Bern, 1947, Matthes und Seitz Verlag, München, 1991, magyarul: uő: *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.

13 Ld. erről Taubes írását: „Zur Konjunktur des Polytheismus”, in: uő: *Vom Kult zur Kultur*, Wilhelm Fink, München, 1996.

ható mivolta a nem közvetlenül hozzáférhető igazságában van, az éppen adott csak lényegére vonatkoztatva bír relevanciával.

Taubes tulajdonképpen Schellingnek a történelemfilozófia paradoxonát megfogalmazó gondolata nyomán indult tovább, mely szerint a történelem csak úgy fogható fel, mint Isten fokozatosan feltáruló kinyilatkoztatása a világ számára,¹⁴ ám nem gondolható el olyan *idő* pont, melyben a kinyilatkoztatás teljesen feltárulna, vagyis Isten *megmutatkozna, létezésre* tenne szert – olyan kinyilatkoztatás ez, mely sohasem objektíválódhat, hiszen e kinyilatkoztatás üzenete épp az *abszolút* igazság, a szabadság *végző* rendje, vagyis *minden időben létező semmissége*. „Mert Isten sohasem létezik, ha lét az, ami az objektív világban megjelenik.”¹⁵ Ha a történelem a világ végző igazságának kinyilatkoztatása e világ létével szemben, akkor e kinyilatkoztatás igazsága csak *idegen* elem lehet az időbeli világban – értelmezte Taubes (mintegy Markion felől „apokaliptizálva”) Schelling szavait –, a történelem kezdettől *arról* szól, ami nem az időbeli, adott, látható valóság, ami e valóság megsemmisítő igazsága: a *történelem filozófiája az apokalipszis filozófiája*.

A ‘történelem’ és ‘igazság’ fogalmak *valóságpusztítók*, hiszen megtámadják és meg is semmisítik adott közvetlenségében mindazt, aminek igazságát képezik. Éppen e valóságpusztító hatás az, ami miatt Schelling hangsúlyozza,

14 Vö. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, id. kiad. 372. o.; Taubes: i. m. 7. o.

15 Schelling: i. m. 373. o.

hogy e kinyilatkoztatás csak teljesen soha meg nem valósuló lehet, csapdaként mutatja be a történelemfilozófiát, melynek paradoxona azután csak magának a filozófiai beszédmódnak a megváltoztatása révén törhető át; s éppen e valóságpusztító hatás az, ami miatt Taubes a vég filozófiáját látja e gondolatban, s a történelemfilozófia apokaliptikus nyelvről beszél. Arról, hogy a történelemfilozófiai beszédmód idegen, külső, semmisítő hang a valóságban: Isten hangja, mely a Paradicsom kapujából kiáltja bele a belőle kiszakadt világba annak igazságát, hogy ti. az a halál birodalma, melynek véget kell érnie ahhoz, hogy helyreálljon az élet.¹⁶ Taubes megnevezi azt az árat, amelyet a történelemfilozófiai beszédmódnak fizetnie kell, hogy szólhasson, s melyet Schelling vonakodott megadni: a valóságon a halál arcvonásait kell felismernie, s a halál halálát – a valóság vesztét – kell akarnia.

Az apokaliptikus szemlélet a látható valóság végső értelmét keresi, s amit végső értelme felől faggatunk, arra hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mint ami „végső soron” nem is egyéb, mint végső értelme, mint ami másként nem is bír releváns létezéssel. E szemlélet azt kérdezi: mi vagy te *tulajdonképpen*? Mindennek igazolnia kell előtte léte érvényességét, éspedig igazsága felmutatásával: azzal, ami túlmutat rajta, pőre, közvetlen és esetleges egyediségén, azzal, amitől létjogát kölcsönzi. Marquard – Löwith-tel és Taubes-szel együtt – úgy látja, a történelemfilozófia szemében a történelem az Utolsó Ítélet processzusa, s Schiller és Hegel té-

16 J. Taubes: i. h.

zise: „*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*” csak nyíltan ki mondja az apokaliptikus végrekérdezés és a felvilágosodás észítélőszékének belső azonosságát. A gondolkodásnak ez a „tribunalizációja” a valóságot vonja kérdőre igazsága felől.¹⁷ Ez azonban – így látja Marquard – nem más, mint az élet perbefogása, a benne lakó halál, a „rossz” ürügyén.

Úgy látszik, a történelemfilozófia kettős módon teológiai gyökerű. Egyrészt mert a teodicea-igény terméke, magát eleinte teodiceának tudja, a teodicea-probléma megoldatlanságára adott válasz. Másrészt mert apokaliptikus válasz. Tehát származását tekintve és konklúzióinak tartalmát tekintve is teológia. Származása és konklúziója azonban elmentmondást képez: teodicea és apokaliptikus eszkatológia épp ellenkező tartalmú teológiai válasz a megtapasztalt valóságra. Az egyik a valóságot a jó Isten jó teremtményeként igenli, a másik megtagadandó, felszámolandó siralomvölgynek – a Halál birodalmának – tekinti.

17 Vö. pl. Odo Marquard: „Der angeklagte und entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts”, id. kiad.; „Entlastungen”, id. kiad.; „Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten”, in: uő: *Glück im Unglück*, id. kiad.

IV.

Az apokaliptikus szemléletmód és beszédmód eszerint valóság (aktuális világ) és igazság *szétszakadtságából*, szembenállásából indul ki, abból, hogy ha a szenvedő ember létének igazságát végső fokon mégis szabadságában állítjuk, akkor ez az abszolút, végső szabadság csak az egyes ember konkrét – közvetlen intencióik kusza esetlegességébe fulladó – tetteinek szabadsága ellen feszülőként gondolható el, mint olyan igazság, mely mintegy kiváltja az embert egyes tetteinek a megalázottság világát erősítő esetlegességéből. Minthogy ez esetben az abszolút szabadság csak az ezernyi konkrét szabadság ellenében, az igazság csak a valóság ellenében érvényesülhet, vagyis az igazság a valóság ellen fordul, ezért: *vagy sikerül mégis találni közvetítést közöttük, vagy választásra kényszerülünk valóság és igazság, véges, individuális szabadság és abszolút szabadság védelme között*. Marquard – aki nemzedékének számos német gondolkodójához hasonlóan kiábrándult a valóság ellen fordított abszolút igazság valóságos terrorba torkolló gondolatmeneteiből – a *Schwierigkeiten* első tanulmányainak idején, a hatvanas években még úgy vélte, a német történelemfilozófián belül megglehető, mégpedig Hegelnél lehető meg a közvetítés, valóság és igazság kibékítésének filozófiája, így ekkor Hegellel érvelt a német idealizmus szétszakítottságot képviselni látszó gondolkodóival szemben.¹⁸ Amikor – mint mondja – a hatva-

18 Vö. Odo Marquard: „Hegel und das Sollen”, id. kiad.

nas évek végének Hegelre hivatkozó baloldali radikalizmusa meggyőzte, hogy e közvetítési kísérlet illuzórikus, az ész csele: valóban csel, mely végül is a valóságos individuumokat cselezi ki az igazság kedvéért, immár úgy találja, hogy a történelemfilozófia s – hiszen ebbe torkollott – a német idealizmus végső soron a szétszakítottság filozófiájává vált.¹⁹ Az a XX. században elháríthatatlan tapasztalat, hogy az igazságkeresés utcai igazoltatáshoz, a végső igazság eszméje e világi ítélőszékhez, az egyetemes történelem eszméje a különös emberi történetek brutális semmibeviteléhez vezethet, hogy tehát történelem és igazság *ténylegesen* valóságpusztító fogalmakká váltak – az új szkepticizmus gondolkodói szemében –, átértelmezte, megfordította az embereket sújtó „rossz” kultúránkban sokáig domináns képét. Eszerint dolgunk nem az, hogy az adott valóság nyomorúságára e valóság „igazságában”, történelmi távlataiban keressünk írt és magyarázatot, vagyis nem túllépnünk kell e rossz valóságon igazsága felé, hanem épp a *végső igazság nevében pert ülők veszedelme elől kell menteni az adott világ esetleges, véges, egyedi és egyszeri közvetlenségét* – menteni, ami menthető.²⁰ A közvetlenül adott valóság védelmében nincs más hátra, mint búcsút mondani az apokaliptikus gondolkodástól elválaszthatatlan beszédmódnak, fogalmaknak, s lerombolni azt a nyelvet, amelynek igazság és történelem a kulcsszavai.

19 Vö. pl. Odo Marquard: „Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?” in: uő: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, id. kiad. 66–83. o.

20 „A történelemfilozófusok a világot csak különbözőképpen változtatták meg; a feladat az, hogy megvédelmezzük.” Odo Marquard: „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie”, i. m. 13. o.

V.

Úgy tűnik, a valóság rehabilitására Marquard ket-
tős lehetőséget látott: (1) egyrészt az abszolút igazság ri-
deg kizárólagosságának felpuhítását, az *igazságfogalom relati-
vizálását*, pluralizálása („*Multiversalgeschichte statt Univer-
salgeschichte*”, politeizmus stb), valamint konkrét történe-
ti szituációhoz rendelése (fogalomtörténetírás) és az adott
igazságba bele nem férő elemek pótlólagos integrálása (kom-
penzációk) révén, vagyis e fogalom kioldását végletes hatal-
mából; (2) másrészt magának annak az (*apokaliptikus*) *filo-
zófiái beszédmódnak az elhagyását*, amely képtelen a közve-
títésre, s a szembenálló pólusok között csak a radikális ug-
rást ismeri, mely vagy az igazság halálugrása a valóságba,
vagy a valóság halálugrása az igazságba – s ekkor a filozó-
fia (ahogy Schelling mondta) vissza kell hogy térjen oda,
ahonnan eredetileg vétetett, a mítosz és a művészet birod-
almába, „vissza a poézis óceánjába”.²¹ Mindkét megoldás-
ban találkozunk a történelemfilozófiából, a tudományfilozófi-
ából, illetve a tágabban értelmezett megismerés egységes ká-
nonjaiból kiábránduló gondolkodókkal – pl. Feyerabenddel,
Koselleckkel, az irodalmi hermeneutikával –, válaszaik egy-
becsengenek, ők válnak az új relativista-szkeptícista német
szabadságfilozófia saját szerepüket is többnyire ironikusan
interpretáló megfogalmazóivá, Marquard szóhasználatában:

21 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, id. kiad. 404. o.

a skeptikus nemzedékké.²² E találkozás nem program, inkább utólag válik láthatóvá a különböző kiindulópontokból érkezők – vagy éppen (mint Marquard és Feyerabend gondolatainak érintkezésekor) csak az őket olvasók – számára.

Az – „igazságává” redukálásba belepusztuló – élet egyszerűségét védő marquardi konzervatizmusban, a Koselleck, Ritter (s Marquard) által írt történeti fogalomstáraknak²³ a történelemfilozófia fogalmait historizáló programjában vagy az egyetemes olvasatot felmondó irodalmi hermeneutikában s az egyetemes igazságfogalmat szétziláló leromboló feyerabendi anarchista ismeretelmélet „*anything goes*”-hozzáállásában közös: az igazság fogalmának történeti és szituációhoz rendelt *relativizálása*, a megértés egyedi, egyszerű, akár véletlenszerű körülményeinek hangsúlyozása – az értelmező (tudományos, irodalmi vagy történelmi) kontextusok magától értetődésének el nem fogadása. S közös a tudományos, történeti, irodalmi tapasztalatok lehetséges értelmezései – a tapasztalatok és várakozások – sokféleségének előtérbe állítása.

22 Marquard – mint pl. az *Elvbúcsúztatásban* vagy az Atlantisz-kötethez írt előszavában, *A szépség mint a végesség filozófiája* című esszéjében is írja – Helmuth Schelskytól veszi át az elnevezést. Vö. Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad.

23 Joachim Ritter, Karl Gründer, Odo Marquard szerk.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1–8. k. Schwabe, Basel–Stuttgart, 1971-től.; Otto Brunner, Werner Konze, Reinhardt Koselleck szerk.: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1972-től.; E. Rothacker, később K. Gründer szerk.: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bonn, 1955-től.

Az apokaliptikus történelemszemlélettől vett búcsú Marquard számára az egyetemes történelemtől, vagyis a *történelem egységének gondolatától vett búcsúvá* is vált.²⁴ Jacob Burckhardt példája mutatja, hogy a kettő nem jár szükségképpen együtt, noha kétségkívül számára is rendkívül problematikus kísérlet volt az egységes szempontú történelemfilozófiáról való lemondás mellett mégis fenntartani a koherenciát legalább nyomokban hordozó történelmi kontinuitás valamiféle elbeszélhetőségét. Burckhardt, aki a történelemfilozófiát *kentaurnak*, vagyis önellentmondást magában foglaló jószágnak tartotta²⁵ (noha képtelensége számára nem a schellingi filozófia apóriában, hanem a szerinte egymást kizáró történelmi és filozófiai szemlélet ütközésében állott, amely persze bizonyos mértékig mégiscsak rokon a schellingi ellentmondással), még egyáltalán nem találta elborzasztónak e kentaur látványát, úgy vélte, „komoly hálával tartozunk neki, s alkalmasint örömmel üdvözljük történelmi tanulmányaink erdejének szélén”. Hogy miben állhattak e végtére is barátságosnak látott kentaur szolgálatai, megértjük abból, hogy Burckhardt szerint a történelem egységének, kontinuitásának eszméje, a múlt egységes, saját múltunkkénti felfogása teszi egyáltalán kultúrává szel-

24 Vö. pl. O. Marquard: „Universalgeschichte und Multiversalgeschichte.” in: *Apologie des Zufälligen*, id. kiad. 54–75. o., magyarul: „Az egyetemes történelem és más mesék”, in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 251–274. o.

25 Jacob Burckhardt: *Über das Studium der Geschichte. „Weltgeschichtliche Betrachtungen”* (P. Ganz szövegkiadása), C. H. Beck, München, 1982. 225., 227. o. (Magyarul: Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2001. 12., 14. o.)

lemvilágunkat. „Erről az előnyről – írta – csak a barbárok mondanak le, akik nem tudnak kitörni éppen adott kultúrájuk bőréből.”²⁶ Barbárságuk abban áll, hogy nincs történelmük. Az egységes történelemre fel nem fűződő mondák és mítoszok az ő szemében a történelem nélküli barbárság stádiumát képviselik. (Nem véletlenül igyekszik a *metarécit*-től való búcsút magát is könnyek nélkül búcsúztató Lyotard éppen a barbárság vádját kivédeni.)²⁷ Bár Burckhardt helyénvalónak tartotta a történelmet – s persze az általa valójában megismerhetetlennek tartott kezdetről és végről értekező történelemfilozófiát – illető szkepticizmust, saját gondolkodói lehetőségeit az egységes kultúráként felfogott történelem szemlélődő vizsgálatában találta meg, ahol az események láncolatát mindenesetre összetartja a cselekvő és szenvedő emberek vágya az igazra, a jóra és a szépre. E fogalmak koronkénti konkrét tartalma persze változó, mondja, de nem változó szenvedély hajtja ezen értékek felé minden korok embereit, s épp ez az, ami az ő szemében csodálatra méltó egységet kölcsönöz történelmünknek. Esztétikai szemlélete valamifajta egységes emberi műalkotásként tekint a közös történelemre. A történelemfilozófia elhagyásának lehetősége nála is, ahogyan egykor Schellingnél, az esztétikai szemlélet felé nyílik meg, csakhogy ennek *tárgya maga a történelem*. (S nem a történelemről való beszéd – ahogyan majd a későbbi relativizmus esztétizálja a történeti szemléletet.) Burckhardt járható utat keresett a magát

26 Burckhardt: *Über das Studium der Geschichte*, id. kiad. 229. o.

27 Lyotard: i. h.

szerinte naivan mindentudónak képzelő történelemfilozófia és az egységes történelem barbárnak érzett feladása között. A történelemfilozófia kentaurjának ábrázatát kétségkívül kissé elbizakodottnak találta, de még semmi esetre sem a történelmi valóságok erdejét kipusztítással fenyegető rémpofának.²⁸

Az a kérdés, hogy vajon a történelemfilozófia apóriáinak csapdájára egyfelől csak az apokalipszissal való megbarátkozás, illetve másfelől magának az egységes történelemnek a feladása szolgálhat-e válaszul, vagy esetleg mégis elgondolható az egyetemes történelem eszméjének valamely szolidabb, valóságkímélőbb változata – tehát a *történelem egységének kérdése lett a háború utáni német filozófiának az a nagy témája, amelybe az újkor újdonságáról szóló vita is beágyazódik. A történelem egységének problematikája olyan – persze az angolszász és a francia filozófiában is előtérbe kerülő – diszkussziókban bontakozott ki, mint amilyenek a történelem szubjektumáról, a történelmi-történeti elbeszélés narratív struktúráiról, társadalmi beágyazottságáról és funkcióiról, a történeti irodalom tárgyáról és módszereiről, egyáltalán a történetírás természetéről folytatott viták voltak. Az, hogy Marquard az egységes világtörténelem feladásában Koselleck álláspontjához, a történelemfilozófiában teológiára ismerő szekularizációs-elméletben pe-*

28 Ld. különösen Karl Löwith pompás Burckhardt-tanulmányait: uő: *Jacob Burckhardt. Sämtliche Schriften* 7. k., J. B. Metzler, Stuttgart, 1984., valamint a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* Burckhardt-fejezetét: *Sämtliche Schriften* 2. k., 30–41. o., magyarul: uő: *Világtörténelem és üdv-történet*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996.

dig például Taubeshez áll közel, önmagában természetesen semmiképpen sem ellentmondásos pozíció. Hiszen éppen séggel hangsúlyozható valamely szemléletmód meghatározott teológiai eredete – vagyis egy másik, korábról ismert szemléletmódhoz kötődése – anélkül, hogy ezzel egyetlen egységes történelemstruktúrába helyeznénk a tárgyalt gondolatokat.

A „szkeptikus-relativista nemzedék” írásaiban nemcsak az egyetlen idő, egyetlen történelem, egyetlen kontextus, egyetlen igazság, egyetlen olvasat, egyetlen vég adja át helyét idők, történetek, kontextusok, igazságok, olvasatok és végességek sokaságának, megváltozik a *beszélő filozófus pozíciója* is. A végső dolgokra emelt tekintet a kivételes nézőpont magányának pillantása volt, a gondolkodó akarva-akaratlanul onnan túlról szól hozzánk, itteniekhez – most ő is egy lett a halandók közül, s ezt nem győzi hangsúlyozni. A szkeptikus relativizmus megteremtette saját műfajait: *az apokaliptikus profétikussal szemben az ironikus beszéd formáit*. Paradoxonok, visszavont szövegek, fogalomtörténeti szótárak, transzcendentális belletrisztika²⁹ – megannyi distanciateremtés, kompetenciaelhárítás: lemondás az egyetlen igazság prófétai-tudósi-filozófusi szerepéről. A világtitkot feltáró filozófus még *azonosult* a megfejtéssel, Marx szavával például, „magát a megoldott rejtélynek tudta”, Burckhardt *szemlélődő*, elmélkedő pozíciót foglalt el, mostanra pedig

29 Ld. Marquard: „Elvbúcsúztató”, ill. „A szkepszis mint a végesség filozófiája”, in: uő: *Az egyetlen történelem és más mesék*, id. kiad. 15–34., 7–14. o.

megszületett az *elhatárolódó* gondolkodó státusa, ahogyan Harald Weinrich Marquardról írja: az „*Ohne-mich-ganz-Philosophie*”³⁰ – „én csak egy bolond író vagyok”, mondotta szívesen Feyerabend.³¹ Ő és Marquard szórakoztatni kívánják az olvasót, s nem győzik megtréfálni: nemcsak a használt nyelv szellemességével, hanem saját műveikhez való viszonyukkal is. Feyerabend lényeges pontokon rendre átírta művei új kiadásait, s a következetességet számonkérő kérdésekre csak vállat vont: korábban leírt szavai már nem az övéi. Marquard a fordulatot jelentő *Schwierigkeiten* óta többnyire születésnapokon és konferenciákon előadott rövid alkalmi esszéket foglal füzetkéibe, s rendszeren azzal kezdi, hogy nyilván tévedésből hívták meg, esetleg a szakértők ellensúlyozására vagy mulattatására.³² A filozófusból író

30 Harald Weinrich: „Für ein Ritardando in der Geschichtsphilosophie”, in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, id. kiad. 469. o.

31 Vö. pl. Miklós Tamás: „Zürichi beszélgetés Paul Feyerabenddel”, *Medvetánc*, Budapest, 1985/4–1986/1. 68. o.

32 E mulattatás, a humor, mint Marquard Ritterre utalva oly sokszor említi, valóban nem pusztán kedélyes stílus jelent, hanem, mondhatni, metafizikai funkciót hordoz. Megtestesíti a szkepszis valóságóvó erejét. Mikközben a humor minden kizárólagos igazságot megkérdőjelez, midőn felmutatja éppen annak meglétét, amit amaz kizárna, egyben visszaintegrálja a legitím világba az onnan kiűzött, „idegen” elemeket. Ritter – akinek stílusa egyébként cseppet sem volt könnyed – 1940-ben fejtegette e gondolatokat, s hogy a nevetés a szembenállót a léthez pozitíven tartozóként fogja fel. A maga módján a filozófus is lehet bátor. (Joachim Ritter: „Über das Lachen”, in: *Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. 83. o. Magyarul: Ritter: „A nevetésről”, in: uő: *Szubjektivitás*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2007.) Akárcsak az orosz Mihail Bahtyin, aki ugyanebben a témára inspiráló évben írja meg Rablelais-könyvét, melynek középonti gondolata szintén a nevetés, a groteszk antitotalitáriánus, kizárólagosságromboló funkciója: „A groteszk [...] felcsillantja egy teljesen más vi-

lett, de nem az elbeszélte világra rálátó, mindentudó narrátor. „Azért nincs *metarécit*, mert nincsen külső megfigyelő”, nincsen többé átfogó nézőpont – írja Niklas Luhman.³³ Az „íróvá” szerényedett filozófus elhatárolódik ugyan tárgyától, még sincs kívül rajta. A tárgyon *belülről* próbálja kidolgozni-fenntartani distanciáját tárgyával szemben, amikor saját elbeszélő pozícióját relativizálja.

A szótár, a konferencia vagy pl. Feyerabendnél a dialógusforma kedvelése, miközben kiváltja a filozófust egyszerre megistenülésre hajló vagy legalábbis prófétai s egyben halálra vált pozíciójából, nemcsak visszahozza őt a halandók körébe, hanem a magányos bajnok tragikus szerepéből a diskuráló emberek barátságos, kollegiális körébe invitálja. Természetesen mindig is voltak filozófiai, teológiai disputák, vitairatpárbajok, ezekben azonban a filozófus századok óta tényleg afféle párbajhős volt, az igaz ügy lovagja, noha persze lehettek fegyvertársai vagy -hordozói. A szellemi tornák porondjára – amióta nem a kanonizált Műgyarázójaként – csak a saját Nagy Mű vagy legalábbis Program, de legalább Módszer fegyverzetében, leginkább mégis a Rendszer leeresztett sisakrostélyával léphetett. (Burckhardt a descartes-i szkepszis mögötti remények hiúságát

lág, más világrend, más életmód lehetőségét. Túlmege a létező világ látszólagos (hazug) [...] csalahatatlanságának, rendíthetetlen voltának korlátain.”

M. Bahtyin: „A népi nevetéskultúra és a groteszk”, in: uő: *A szó esztétikája*, Budapest, Gondolat, 1976. 346. o. A humor totális eszméket bomlasztó filozófiai alkalmazásáról ld. még pl. P. Feyerabend: *Három dialógus a tudásról*, Osiris-Gond, Budapest, 1999. 118. o.

33 Niklas Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1992. 8. o.

mondta ki, amikor – immár nem *ideiglenes módszerként*, hanem *belátásként* – azzal kezdte *Világtörténelmi elmélkedéseit*, hogy „lemond minden rendszeres ábrázolásról”.³⁴ Amikor most a Nagy Mű helyébe sokszólamú, kollektív szövegek kerülnek, a filozófiai beszélgetés látványosan mintegy visszaturóz az antik lakoma joviálisabb keretei közé. A „szkeptikus nemzedék” legnagyobb szövegei ráadásul nem is egy konferencia vagy szótárkötet, hanem konferencia- és szótár*folyamok* alakját, vagyis a permanens diskurzus formáját öltik. A Ritter–Marquard-féle vagy a Koselleck-szerkesztette fogalomtörténeti művek természetük szerint elvileg végtelen ideig tovább bővíthetők volnának, létformájuk éppen az, hogy írják őket, kiadásuk *tart*. S e generáció talán legizgalmasabb filozófiai teljesítménye éppenséggel egy harminc éven át tartó vitasorozat, a beszédes nevű *Poetik und Hermeneutik* kör nagyszerű kötetekben is kiadott eszmecseréinek együttese volt. E nemrég még kétévente Bad Homburgban reggeliző, sétáló, esténként Max Imdahl javaslatára egy-egy festmény előtt borozgató s teóriáikat ekképp latolgató társaságnak Marquard meghatározó gondolkodója volt – Taubes szerint a szkeptikus nemzedék legszellemdúsabb s valamennyiük szerint legjókedvűbb filozófusa. A *Poetik und Hermeneutik* kör, ahogyan Jausz búcsúbeszédében mondta, soha nem fogalmazott meg programot, közössége munkamódszerében állott, a kiválasztott

34 J. Burckhardt: i. m.: 225. o.

témák interdiszciplináris, sokszempontú megbeszélésében.³⁵ (A szellem e happeningjeinek az említettek és mások mellett olyan résztvevői voltak, mint Hans Blumenberg, Herbert Dieckmann, Werner Kraus, Dmitrij Csizsevszkij, Siegfried Krackauer, majd Günther Buck, Peter Szondi, Jacob Taubes, Carl Dahlhaus, Jean Starobinski, Wolfgang Iser, Reinhardt Herzog, Reinhart Koselleck, Arno Borst, Christian Meier, Hermann Lübbe, Dieter Henrich, Wolfhart Pannenberg, Manfred Frank vagy Anselm Haverkamp, Jan és Aleida Assmann, Harald Weinrich. Vitapartnerként elhívták Jürgen Habermast, Thomas Luckmannt és Niklas Luhmannt is.)

Koselleck, Marquard, Feyerabend – radikális szkeptikusok, pluralisták, antitotalitáriusok, antiabsztraktak. Pókok, fragmentáltság, relativizmus, játék, hermeneutika, esetlegesség – mindennek mélyén: a belülről elhatárolódó nézőpont, a *szubjektivitás* középpontba állítása. A szubjektivitás – Joachim Ritternek, Marquard mesterének kulcsfogalma³⁶ – az egyes, a konkrét, a saját kimentése a személyest, individuálist elmosó absztrakció abszolút, monolit, monoteista, monoracionalista uralma alól. A szubjektív érzéki sokféleségének kimentése az egydimenziós egyetemesből. A véges és halandó ideje – szemben a történelem eszkatológiájával. A magában egész, az emberi nemben, az általánosban fel

35 Hans Robert Jauss: „Epilog auf die Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«”, in: G. v. Graevnitz, O. Marquard, M. Christen szerk.: *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik* 17. k., Wilhelm Fink, München, 1998. 526. o.
36 Vö. Joachim Ritter: *Subjektivität*, id. kiad.

nem oldódó privát, a történelem kihörpintése után ottmaradó zacc; a törvénnyel szemben a törvényen túli: a szabadság. Körtánc ez. Amiképpen a racionalizmus radikális végigvitele, önmagára alkalmazása: önmaga irracionálissá minősítése, akképpen a történelmi szemléletmód radikális végigvitele, önmagára alkalmazása: önmaga historizálása – a történetét a szabadság történeteként olvasni akaró személyes szabadság lázadása az egyetemes szabadság abszolút személyfölöttségével szemben.

Marquard, hogy elhagyhassa a csapdát, a civil személyeséget állítja az egyes és többes számú hivatásos ember helyére, a szabadság, melyet megőrizni szeretne: *privát*. S ez a szabadság éppúgy összeegyeztethetetlen a „régiek” közösségi szabadságával, mint az egyetemes emberi szabadság modern eszméjével vagy akár a szabad individuum büszke képével. Nemhogy nem kitüntetett, kiválasztott státuszra épül vagy abból fakad, hanem csupa fogyatékosra és -ból: esendőségünkől, halandóságunkból, lustaságunkból, ízlésünkől, előítéleteinkből és megrögzött szokásainkból, s nem egyéb, mint esendőségünkre, halandóságunkra, lustaságunkra és vitatható ízlésünkre való jogunk elismertetése másokkal.³⁷ Marquard egyszerre törekszik kimenteni bennünket

37 Vö. pl. Odo Marquard: „Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten”, in: *Glück in Unglück*, id. kiad. 62–74. o., magyarul: „Szokás dolga” in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 187–204. o.; Marquard: „Universalgeschichte und Multiversalgeschichte”, id. kiad., magyarul: „Az egyetemes történelem és más mesék” in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 251–274. o.; Marquard: „Zeit und Endlichkeit”, in: uő: *Skepsis und Zustimmung*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1994. 45–58. o., magyarul: „Idő és végesség”, in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 375–387. o.

a történelmi szükségszerűség és a vele szembeszegülő egzisztenciális magány karmaiból, úgy látszik, ezek végső soron – már, ha filozófiájában bármi végső szóba jöhet – összetartozónak bizonyulnak. „Hőse” nem a nem egy példánya, egyese, s nem is magányos emberszirt, hanem nagyon is konkrét, mégis bárkinek ismerős illető: az éppen adott szokások, hiedelmek, rutinok keretei között él – nem csak kényelemből, hanem mert aligha tehetne másként. Persze valamelyest – halandóhoz mérten – változtathat is az őt körülvevő világ egyik-másik vonásán: ezek amúgy sem Isten, a szükségszerűség, a természet vagy a sors determinációi, sokkal inkább neveltetéséből, környezetének szemléletmódjából, a helyileg fogyasztott szappanoperák és politikai nézetek kombinációjából, fatális véletlenekből vagy éppen személyes adottságaiból származnak. Nemcsak belőle nem lesz soha a vég gladiátora, de a történelemfilozófia rettenetesen megfeszülő izmú atlétáit is afféle pankrátoroknak látja, akiknek harca nem a végső, nem is az utolsó előtti, hanem csak a következő történet előtti.

A búcsú a történelemfilozófiától maga sem a búcsúzó fegyverténye, azt – így Marquard – maga a történelemfilozófia kényszeríti ki. S nemcsak azért, amiért Schelling is gondolta volt – s ami például Taubest éppenséggel tűzbe hozta –, mert tudniillik elgondolásának belső fogalmi feszültsége csak valóságmegtagadással szikráztatható, a történelemfilozófia valósága tehát ekképpen csak a valóság valótlánítása lehet (ezt az árat lelkesebb történelemfilozófusok ritkán vonakodtak a valósággal megfizettetni), hanem főképp azért, mert ha ez a valóságmegtagadás sikerül, ha tehát a rossz valóságot pokolra – vagy legalábbis tisztító tűzbe – küldtük, egyszerre saját történelemfilozófusi bőrünkön érezzük a lángok nyál-

dosását. A történelemfilozófia – lévén, mint szó esett erről, Marquard szerint eredetileg teodicea – azért, hogy Istent felmentse a világ rosszaságának terhe alól, az embert tekintette a rossz tettesének – ám amikor a rossz világgal való leszámolás így hamar felvetette a bűnös emberekkel való leszámolást, a világ bűnei elleni forradalmi büntetőexpedíciók filozófus inspirálói mások bűneire mutatva csak átmenetileg fedhették el a gondolatot, hogy azért kell az igazság nevében oly rettenthetetlenül fellépniük, hogy maguk alibit szerezzenek: mert ha az ember a történelem tettese, akkor előbb-utóbb mindenki gyanús.³⁸ Az ember előbb a történelem tettesévé léptette elő önmagát, majd fészkelődni kezd a vádlottak padján, s vagy az ítélszékre átkéredzkedve hebegné, hogy tévedésről van szó, mások csinálták az egészet, vagy legszívesebben lelépne az egész tárgyalásról. S ettől kezdve Marquard szerint minden leleményességünket arra fordítjuk, hogy kikéredzkedjünk a történelemfilozófiából, hogy *valahol más-
hol* legyünk. A történelemfilozófia gyümölcseként felértékelődik minden, ami nem történelem, ami menedéket nyújt előle, ahol nem ér a nevünk: a művészet, a távoli országok, a távoli idők, a természet, a betegség vagy akár a történelem mint történetírás. S az olyan újabb szellemi irányzatok is, mint a pozitívizmus, az egzisztencializmus, a historizmus, a hermeneutika, a strukturalizmus vagy az eszmetipológiai és antropológiai kísérletek: Marquard olvasatában a történe-

38 Vö. pl. Marquard: „Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschied von der Philosophie der Geschichte”, id. kiad.; vagy uő: „Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?”, id. kiad. s.f.t.

lemfilozófiából való hol óvatosabb, hol radikálisabb kivonulás állomásai – „*Schwundstufe*”-k.³⁹ A történelemfilozófia nemcsak feloldhatatlanul paradox, hanem a maga minden áron való igazságkeresésével emberileg *elviselhetetlen* is, éppen mert minden az ár. A mítosz és a poézis Marquard szemében nem egyszerűen a szabadságfilozófia schellingi kiútja a történelemfilozófia csapdájából, hanem a véges ember kiiskolása a gyöngé nyakára lesújtó abszolút igazság bárdja alól. Mely, mint az ilyen nyakközeli pengék Damoklész óta annyiszor, a filozófus eszébe sokkal inkább a végesség igazságát juttatja.

A halandó így hát nemcsak nem ér rá kivárni a nagy történet végét, mert az övé előbb jön el – jobban jár, ha nem is vesz részt az egészben, beteget jelent, és inkább a maga privát történetével-történeteivel foglalatkosodik. Amit a szkeptikusok a Nagy Történet helyett elbeszélnek: *történetek* – szemben a történelem, az igazság egyes számával. (Csóválhatja fejét Habermas, mondván, hogy hiszen éppen mostanra vált világunk igazán eggyé, globálissá, s futottak össze történeteink egy közös kihívásba, hogy ezért az egész eddigi történelemfilozófia az igazi történelemfilozófiának talán, mondjuk így, csak előfilozófiája volt:⁴⁰ a relativista szkeptikusok barátságosan nyugtázzák, hogy tehát ekképpen szól

39 Vö. pl. Marquard: „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie”, id. kiad., uő: „Die Geschichtsphilosophie und ihre Folgelasten.” id. kiad., uő: „Der angeklagte und entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts”, id. kiad. s.í.t.

40 Jürgen Habermas: „Über das Subjekt der Geschichte”, in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, id. kiad.

az ő története, s persze, hogy a habermasi fejet Marx csóválja: „*Weltgeschichte existierte nicht immer; die Geschichte als Weltgeschichte: Resultat*”.⁴¹) Koselleck (és előtte Löwith) az egyetemes világ történelem fogalmának újkori keletkezés-történetét leírva, magát ezt az egyes számban használt fogalmat történeti epizódként mutatja be, hogy azután vele szemben rehabilitálja a megannyi nézőpontból és jövőhorizonttal elbeszélte történetek sokféleségét. „*Diese sind nur G'schichten*” – volt Feyerabend szavajárása –, az igazságról szóló teóriák: afféle tábortűz körül mesélt elbeszélések, melyek megkönnyítik a dermesztő sötétség elviselését.⁴² Marquard szerint pedig – aki az „*Universalgeschichte*” ellenpárjaként létrehozta a „*Multiversalgeschichte*” fogalmát – a *történetek elbeszélése „az egyetlen szabadság, amellyel még rendelkezünk”*.⁴³

VI.

Marquard a tapasztalt-megélt világot megtagadó (apokaliptikus) és az azt megőrizni törekvő, megtagadás-megtagadó (teodicea-kidolgozó) kísérletek birkózásának tör-

41 Marx–Engels *Werke* 13. k., Dietz, Berlin, 1964. 640.o.

42 Paul Feyerabend: „Irrationalität oder: Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?” in: H. P. Duerr szerk.: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. II. k. Syndikat, Frankfurt am Main, 1981. 56. o.

43 Odo Marquard: „A politeizmus dicsérete”, in: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad., 78. o.

tétekeként mutatja be a nyugati gondolkodás történetét. Saját, szkeptikus konzervativizmusnak tartott pozícióját⁴⁴ e birkózástörténetbe ágyazza, világmegőrző pozíciónak (egyfajta teodiceának) tekintve azt, olyan nézőpontnak, mely a világmegtagadáshoz vezető, abszolút eszméket követő felfogásokkal az emberi végességből adódó mérsékelt megfontolásokat állítja szembe. Így kirajzolódó *filozófia-történeti* felfogása, mely, mint mondtuk, a szekularizációs tézist, vagyis a történelemfilozófia teológiai eredetét vallja, egyszerűsített az *újkor apológiája*, miközben meglehetősen nagyvonalúan bánik az újkor fogalmával.

Úgy látja, hogy a szekularizációs tézis, bár ellentmond Koselleck – az újkor újdonságát fogalomtörténeti diszkontinuitást, így például a történelemfilozófia fogalmának újdonságát kimutatva megalapozni kívánó – felfogásának, egyáltalán nem ellenérv az újkor újdonságáról írt blumenbergi gondolatokkal szemben, mégpedig azért nem, mert Marquard véleménye szerint a történelemfilozófia – lényegét tekintve, keletkezési idejétől függetlenül – szőröstül-bőröstül idegen az újkortól.⁴⁵ *Az újkor éppen az apokaliptikus történelemteológiai-történelemfilozófiai látásmód korához képest új kor.*

Minthogy, mint szó esett róla, Marquard szerint a történelemfilozófia kettős módon – származását tekintve (teodi-

44 E szkeptikus konzervativizmus egyébként szintén párhuzamot mutat az anarchista Feyerabend provokatív „maradiságával”, vö. pl. *Három dialógus a tudásról*, id. kiad. 81. o.

45 Vö. pl. Marquard: „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie”, id. kiad. 15–16. o. skk.; „Entlastungen”, id. kiad.

cea: jó teológia) és konklúzióját tekintve (eszkatológia, apokaliptikusság: rossz teológia) – teológiai gyökerű, ezért nem is önmagában teológiai jellege, hanem apokaliptikus világszemlélete miatt tartja újkorszerűtlennek. Magát a teodiceatörekvést – az „ellenújkori” történelemfilozófia teológiai életrehívóját – éppen nem tekinti újkoridegennek. Az újkor, mondja, a teodiceák kora: a teodicea par excellence az újkor eszméje – ahol újkor van, ott teodicea, ahol teodicea, ott újkor.⁴⁶ Ám, mivel korábban is születtek teodiceák, nem csak újkori újkor van, hanem középkori is és az újkorra válaszoló ellenújkor utáni újkor is – vagyis a fogalom felpuhul, könnyen elbizonytalanodunk: mely kor a tulajdonképpeni újkor?

A középkori lett volna, úgymond, az „első újkor” (Ágoston szabadság-teodiceájával: a bajokért az ember a felelős), míg a „második újkor”, vagyis a leibnizi teodiceával induló újkori újkor hamar saját ellentétévé – történelemfilozófiai bőrből bújtt eszkatológiává – változott, ellenújkorra fordult. Ekképpen az igazi újkori szellemiséget megtestesítő, világmegőrző, derűs szkepszis mintegy az újkort ellentétébe fordító ellenújkor opozíciója (a tagadás tagadása). A „harmadik újkor” újra a teodicea „kora”. Az „újkor” nyilvánvalóan kétféle értelemben kerül szóba: egyfelől újkor *az* a kor, mely szembefordul a valóságos világot megtagadó gnózissal, az eszkatologikus kiugrási programokkal; másfelől ott van a történészek által így jelölt időszak. E történeti újkort Marquard szerint tulajdonképpen a teodicea újkori szellemi-

46 Marquard: „Entlastungen”, id. kiad.

sege jellemezné, ha nem bukna ellentétévé: eszkatológiává. Így a világ megőrzésére irányuló filozófia egyben az újkor megőrzésére is irányul: az újkor kiszabadítására ellenújkorigi-vá vált újkori filozófiák szorításából. Ha úgy tetszik, az újkor visszavezetésére saját leglényegéhez, mondhatnánk végső elvéhez, tudniillik ahhoz a gondolathoz, hogy legjobb bűcsút mondani a végső elveknek, melyek csak kivezetnek bennünket a világból, s helyettük bölcs dolog kibékülni a végsőtől innen talált körülmények többségével. Az igazi, a megtagadást megtagadó újkorhoz úgy látszik, csak az álújkor (ellen-újkor) megtagadásán keresztül vezet út.

Egyébként arra, hogy *miért is az újkor a teodiceák volta-képpeni kora*, vagy másképpen, miért éppen akkor köszönt be a teodicea-korként értett újkor, amikor, Marquard több-féle magyarázatot is felvázol, az olvasónak olykor mégis bizonyos hiányérzete lehet. A reformáció nyomában dúló vallásháborúk Isten mindenhatóságába s az üdvtörténetbe vetett hitet egyaránt megtépázó tapasztalataira – vagyis a (pl. háborús) „rossz” *elviselhetetlenné torlódására* s az erre válaszként erősödő antiradikalizmusra – tett utalások mellett Marquard máskor éppen a rossztól való distancia megteremtődésének lehetőségével magyarázza a teodicea-elméletek születését. A *rossz szorításának lazulása* alatt egy írásban⁴⁷ az anyagi nyomorúság újkori enyhülését érti, ám ezt olvasva egyrészt nemigen értettük, hogyan szűkíthető erre a „rossz”, hiszen maga Marquard is számszoros említi és differenciáltan elemzi annak más dimenzióit („a bajt, a go-

47 Uo.

noszsgot, az ellentmondásokat, a szörnyűségeket, a világban lévő rosszat: a szükségét, a fájdalmat, a félelmet, a rombolást, az unalmat, a halált, a bűnt, a kettős életre fordított mértéktelen költségeket; egyszóval: boldogtalanságot”),⁴⁸ másrészt kerestük az érveket annak megértéséhez is, hogy ha *ez* kell a teodiceához, akkor mi akadálya volt annak, hogy bármely más korszak jólétben élő gondolkodói hasonló eszméknél időzzenek? Üres hassal bizonyára nem eshet jól teodiceát fogalmazni, de ez alighanem más metafizikai, valamint egyéb teljesítményekre is igaz. Meggyőzőbbnek tűnő helyek azok, ahol Marquard éppen ellenkezőleg, nem a rossz távolodásával, hanem metafizikai térnyerésével magyarázza újkor és teodicea összetartozását. Ahol arra utal, hogy az újkorban a teodicea *tétje* változott meg, amióta a teológia tisztán racionális filozófiává próbált lenni, vagyis lemondott a rossz világból kiváltó isteni kegyelem lehetőségéről.⁴⁹ Eszerint a teodicea először éppen a felvilágosult újkorban válik döntő fontosságúvá, amikor az ember magára marad a világban tapasztalható rosszal.

48 Vö. Marquard: „Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte”, id. kiad. 242. o.; az „Entlastungen”-ben, vagy a „Vernunft als Grenzreaktion”-ban (magyarul: „Az ész korlátgyakorlata”, in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad.) gnoszeológiai, esztétikai, morális, fizikai, metafizikai rosszról beszél.

49 Vö. Marquard: „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts”, id. kiad.; „Über die unvermeidlichkeit von Üblichkeiten”, id. kiad.

VII.

Pontosan azért van szükségünk *most* a teodiceára, vagyis a megélt világ védelmére, mert Marquard úgy látja, hogy amióta a rosszal szemben fellebbező remény az isteni igazságosság helyett a tudományos, technikai, gazdasági, informatikai fejlődés vagy éppenséggel a történelemfilozófiai üdvtörténet jövőjében keres védelmet, Istenen kívül addigi, még valamennyire védelmező e világi menedékét is elveszítette. A menedék, ami szétesett: az életvilág (múlt-jelen-jövő összetartozásának) megélt egysége, mely a maga bonyolult szövedékével mégiscsak határt szabott annak, ami megtörténhet – a fejlődéskultusz egyszerre leértékelte, megtagadta a múltat, szétszakított származást és jövőt, és múltjuk nélkül pőrén, védtelenül lökte oda az embereket a korlátlan hatalmú, idegen jövőnek. A jövő tehát így abszolút hatalomra látszik szert tenni, amelyet nem korlátoz, szelídít, emberiesít többé a sokrétű (meglehet gyakran nyomasztó) múlt, s Marquard értelmezésében a rossz éppen *az*, ami abszolút hatalomra tesz szert fölöttünk. Szabadságunk pedig az abszolút hatalmak kizárólagosságát tagadó, szétromboló képesség. Az abszolút hatalom megtörése, relativizálása egyedül e hatalom megosztásával lehetséges. A történelemfilozófia azért nem válhatott ki a rossz szorításából, mert maga is halálra szorította a jelen világát, amikor a jövő megtagadandó előzményévé, antipólusává egyneműsítette a múltat, s a jövőre várakozó, önmagában értelmetlen átmenet a jelent. Csak múlt és jelen sokféle értelmezése, sajátos tartalmakkal telítése domesztikálhatja a jövőt. Ahhoz, hogy

a múlt s a jelen ne a jövő egyszerű prédája legyen, történeteinkkel magunknak kell időben ízekre szedni, ezernyi történettel magunkévá mesélni a megtörténtet – alighanem így értendő, hogy a *történetek elbeszélése* „az egyetlen szabadság, amellyel még rendelkezünk”. A teodicea-feladat e „szkeptikus” megoldási kísérlete során tehát nem a szabadság filozófiájának feladásáról – csupán ennek a történelemfilozófiából, az egyetemes igazság üdvtanából való kimentéséről, a szabadság mibenlétének újragondolásáról van szó.⁵⁰

Felvetődik persze, vajon nem egyszerűen a rezignáció egy még elviselhető pozíciójának megkeresésével van-e dolgunk, a szabadság olyan szerény, szárnyaszegett értelmezésével, mely valahogy még összeegyeztethető magunkat szabad lényként szerető nyugati önképünkkel? Vagyis, hogy a történelemfilozófia csapdája helyett nem a rezignáció utolsó, metafizikailag kopár vackát kell-e belaknunk, eszünkbe idézve Gottfried Keller ismeretes jóslatát, hogy „a szabadság utolsó győzelme száraz lesz”, s Hegel szavait a végigvitt felvilágosodás nyomában maradó sivatagról. Ahol persze jó, ha van pár színes történetünk. (Eme odúban mindenesetre ott várna már a körülményekhez képest fényűzőn berendezkedett Goethe, aki mindig is úgy tartotta, hogy a történelem erőszak és örültség keveréke, s ki tudvalevően egyetlen örökkévalót kedvelt – az asszonyit.)

Mindenesetre a szabadság kedvéért elbeszélte történetek – legyen szó bármily sok történetről is – egy lényeges

50 Feyerabend is meglehetősen világosan beszél a *Science in a Free Society*, illetve *Erkenntnis für freie Menschen* könyvcímeivel.

kérdésben minden elhatárolódás ellenére is szoros rokonságban maradnak az *egy-ügyű* német idealizmus azon ambíciójával, hogy saját történetünként beszélhesse el a világot. Mert e történetek által nyújtott szabadság nem csak a monolit Nagy Történetből szabadít ki azáltal, hogy nem egyetlen történet kontextusában nyer kiterjedést, értelmet az adott pillanat – s ilyen pillanat az emberi élet is –, melynek történeti dimenzióját az elbeszélés megnyitja. Hanem kiszabadít a történetnélküliségből is, hiszen különben a hallgatás volna a szabadság esélye. *Miért nem hallgat el a filozófia*, miért nem „biccenthet” végre, megadva magát a Nagy Történetnek végét szakító belátásnak? Úgy látszik, ragaszkodnia kell valamiféle történethez, mert a pillanat – az emberi élet – saját története nélkül halott, nincs semmiféle azonossága, s persze nyomban kiszolgáltatott valamely *másik, idegen történet* kontextusának. („Muszáj elbeszelnünk, mert azonosak vagyunk történeteinkkel.”)⁵¹ Vajon nem a XX. századi német szabadságfilozófia egy „másik csapatához” tartozó Walter Benjamin mondta-e ki az elbeszélés *tétjét*, amikor arra emlékeztetett, hogy az elbeszélés hatalom: küzdelem folyik azért, *melyik* történet integrálja a pillanatot, s a védtelesen, vagyis történet nélkül hagyott pillanat ellenünk elbeszélte történet részévé lehet? Igaz, Benjamin az ellenséges, a szabadságot elnyomó hatalmak Nagy Történetével szembezegezett saját Nagy Történet elbeszélését vélte a szabad-

51 Odo Marquard: „Narrare necesse est”, in: uő: *Philosophie des Stattendessen*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2000. 61. o. Magyarul: „Narrare necesse est”, in: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad. 390. o.

ság menedékének. A Nagy Történetek háborújának zsákmanóként látta a pillanatot.⁵² Marquard nem egyetlen ellettörténetben bíz, hanem számtalanban, de e történetek értelme is: *sajáttá* eleveníteni a pillanatot, az életet. Ha vannak saját történeteink, akkor mások történetei már nem veszélyforrást jelentenek, hanem a pillanat dimenzióit gazdagítják, kiváltanak az egydimenziósságból. A Nagy Történetről való lemondás nem kívánja átengedni az értelmezést a mindenkori túlerőnek, hiszen kikezdi, megkérdőjelezi bármely hatalmi ambíciójú történet kizárólagosság-igényét, *s magát e védelmező rombolásnak tudja*. E gondolat a történetek elbeszélésének *nélkülözhetetlen funkciót* tulajdonít: a szabadság védelmét, pontosabban gyakorlását, megvalósítását. Mondhatnánk, hogy a funkció megállapítása önmagában még nem jelenti a történeti elbeszélés olyasfajta intencionalitását, amiről pl. Taubes beszél, vagyis hogy minden történetet – szóljon bármiről és bármiképp – valamiért, *valamivégre* mesélünk el, s ez a valamivégre mégiscsak kapcsolatot teremt történeteink között.⁵³ Ám Marquard maga is azt írja: *a történeti ész penzuma*, hogy *azért és akképpen* beszéljen el történeteket, hogy visszaintegrálja, az élet részeként mutassa be azt, amit a kizárólagos igényű mítosz – ha úgy

52 Walter Benjamin: „A történelem fogalmáról”, in: *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 961–975. o.

53 Jacob Taubes: „Geschichtsphilosophie und Historik. Bemerkungen zu Kosellecks Programm einer neuen Historik”, in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, id. kiad. 491–499. o.

tetszik, racionalitás – kivet magából, semmisnek tekint.⁵⁴ S nem is egyszerűen csak ennek vagy annak a kivetett, interpretálatlanul maradt aspektusnak a visszaemeléséről van szó, hiszen említettük: Marquard szerint a modern monomitosz, a haladás istenítése az egész múltat mint olyat értékeli le, veti ki, idegeníti el, s ezáltal szakadék nyílik az adott pillanat származása és jövője – „tapasztalati tere” és „várakozási horizontja” – között. Meghasonlásuk „az életvilág sérülése”, még hozzá elviselhetetlen sérülése, melyet más kenőcsök mellett, történetekkel gyógyíthatunk, s kell is gyógyítanunk. A hermeneutikai interpretációk és elbeszélte történeteink „az idegenné vált származásvilágok meghitté tételén” munkálkodnak, a pillanat elveszett, idegenné vált múltjának visszahódításán. Vagyis hát azon, hogy az adott pillanatot mint egy történet mozzanatát értelmezzék, mert csak így maradhat a miénk.

Nem kevés az, ha úgy gondoljuk, hogy elbeszélte történeteinkben az a közös, *amiért muszáj* – s az, hogy egyáltalán muszáj – történeteket elbeszelnünk, hogy ti. csak történeteink tehetik elevenné a különben holt, üres, elbeszélte múlt nélkül idegenné veszett pillanatot, időt nyitva hozzá, feltárva származását – kioldva értelmetlenségéből vagy ellenünk értelmezéséből.

A marquardi leszámolás a történelemfilozófiával, úgy látszik, a történelemfilozófia folytatása más eszközökkel –

54 Marquard: „Vernunft als Grenzreaktion”, id. kiad. 59. o. A hermeneutikus ész (az interpretáció) és a történeti ész (az elbeszélés), akárcsak pl. a nevetés a „képbe nem illővel” kialakított integráló viszony alakváltozatai.

pontosabban a történelemfilozófia eredeti intencióihoz való visszatérés kísérlete. A történelemfilozófia helyébe lépő történetek, az apokaliptikus beszédmód helyébe lépő ironikus-hermeneutikus-irodalmias beszédmód nála nem a történelemfilozófia mint a szabadság kedvéért elbeszélte történet feladását, hanem csak a szabadság eszméje menedék-keresésének újabb stációját jelzik: az egyetemes történelem filozófiája biztosnak kívánt, mégis szertefoszló védelméből a sok történet átmeneti menedékeiig, melyek csak kölcsönadják a szabadság szabadságát az éppen elbeszélte történet erejéig. Ha a szabadság menedéke a talált, értelmetlen vagy számunkra holt pillanat idegenségéből a történet teremtette idő, akkor a világtörténelem ideje a szabadság örök – legalábbis az örökkévalóságig tartó – menedéke kellett volna, hogy legyen, míg a történeteké csak ideiglenes idő. Az idő mindenestre időt kap a történetekben, haladékok: még tarthat egy kicsit, amíg a történet tart. Az idő az idővé nem szabadított pillanattal szemben „az élet fejedelme”: aki időt nyer, életet nyer.

A világtörténelem lehetett volna a szabadság örökkévalóságig tartó menedéke, s akkor a történelmi idő volna „az élet fejedelme”, mely életet ad a történelem pillanatainak, így lehetett volna, ha a világtörténelem filozófiája összeforrasztotta volna valóság és igazság szakadékát, és nem éppen, mint Schelling belátta, oly végtelenné mélyíti, hogy csak magával a véggel, egyikük – a valóságos, igazsága nélkül halott világ – végével temetheti be. A történelem ideje így, amint Taubes mondja: a halál fejedelme.⁵⁵

55 Jacob Taubes: *Abendländische Eschatologie*, id. kiad. 4. o.

Taubes is, Marquard is lehetségesnek látják a Schelling leírta történelemfilozófiai csapda elhagyását. Mindketten tudják, a *Transzcendentális idealizmus* Schellingje szerint a kiút a racionális történelemfilozófiából a mitológia és a művészet felé vezet. Ám Taubes eszkatológiát hall ott, ahol Schelling mitológiát mond, és prófétai beszédet ott, ahol ő művészetet; a történelemfilozófiai beszédmód profánná vált, többé-kevésbé burkolt apokaliptikusságát nyíltan apokaliptikus beszéddé formálja (vissza). Marquard történeteknek olvassa a mitológiát és transzcendentális belletrisztikának a művészetet, a történelemfilozófiai beszédmód többé-kevésbé nyílt apokaliptikusságát, drámáját ironikus mesemondássá formálja át. Taubes szemében a mitológia nem kiút, nem visszaút, hanem visszaesés volna, mert azt az emberi szellem tudatelőttes és éppen individuumot nem ismerő – naiv – állapotának tudja,⁵⁶ a történelemfilozófia belső feszültsége csak a kinyilatkoztatás filozófiájaként értelmezve válik a szabadság lehetőségévé: a csapda végzetes vagyvagyából létünk erőterévé, melynek pólusai között a történelem íve feszül. Marquard szemében a mitológia nem annak az individualitás előtti mítoszvilágnak a feltámasztása vagy rehabilitálása, melyet Taubes oly veszedelmesnek tart, ám másfelől mégis a kinyilatkoztatás filozófiájának és a történelemfilozófiának együttes opozíciója, amennyiben a mitológia rehabilitációja alatt a magánmítoszok pluralitásának elismerését érti – valami olyasmit, ami az individualitás

56 Uő. pl.: „Zur Konjunktur des Polytheismus”, id. kiad. 340–352. o.

gondolata előtt aligha létezhetett.⁵⁷ Új mitológiának nevezi ezt, s arra utal, mintha még Schelling szavait értelmezné, de persze kérdéses, vajon olyan magától értetődő-e 'mitológiáknak' mondanunk elbeszélések komplementer sokaságát, vagyis egyszerűen azonosítanunk mitológiát és történetet – végképp megszabadítva ezzel a mitológia fogalmát minden speciális tartalmától.

Ha Taubesnél a történelem lehetséges értelme a kitörés a történelmi időből az örökkévalóság időtlen szabadságába – Marquardnál a történetek értelme a kitörés a történelem egyetlen idejéből a valóság történetekké mesélt különidőinek szabadságába.

De az egyetemes történelemmel szemben e történetekké mesélt különidők éppenséggel a történelem megőrzésének lehetőségét jelentik Marquard szemében. „*Abhoz, hogy megússzuk az egyetemes történelem filozófiájának kísérletét, amellyel véget akar vetni a történelemnek, nem segít más, csak bátorságunk, hogy belül maradjunk a történelmen.*”⁵⁸

*

57 Odo Marquard: „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie”, in: uő: *Abschied vom Prinzipiellen*, id. kiad., magyarul: uő: „A politeizmus dicsérete”, in: *Az egyetemes történelem és más mesék*, id. kiad.
58 Odo Marquard: „Ende der Universalgeschichte?”, in: uő: *Philosophie des Städtischen*, 88. o.

Amikor Marquard a fennálló valóság sokszínű zűrzavarát tagadó-egyneműsítő abszolút szemlélet és az adott konkrétságot, életvilágot védő egyedi nézőpontok egymásnak feszülő, egymást kizáró vagy-vagya küzdelmének tekintti a filozófiatörténetet – mintegy *historizálja a schellingi dilemma komponenseit*. Bár vonzalma az abszolútot, egyetemes kikezdő relativizmusé, de éppen e historizációban, ellenoldalként, megőrzi a másik szemléletet is, ekképpen gyakorolva Ritter és saját tanítását a filozófia igazi, vissza-integráló szerepéről, feladatáról, vagyis arról, hogy az átfogó monomitoszok által kizártat visszahozza, rehabilitálja – ha csak mint történetet is. Így az egyetemes történelem már elvetett, megtagadott monomitoszát is visszaintegrálja, mint amit az általa kiprovokált pluralizmus filozófiailag utólag épp e provokátori szerepben legitimál. A német idealizmus – írja – először a történelem pluralizálása, vagyis a historizmus által öltött emberi arcot, a historizmus maga pedig igazán emberivé „a történetek filozófiája”, vagyis a történeti elbeszélés pluralitásának filozófiája által válik.⁵⁹ A történelemfilozófia helyén a filozófia mint történet születik újjá, elbeszélésként tehát, mely éppen azt beszéli el, hogyan született meg a filozófia mint történetek filozófiája. Ez persze maga is meglehetősen átfogó igényű elbeszélés, s talán arra utal: a történelemfilozófia, habár a történelem helyett immár legföljebb csak saját történetének filozófiája igyekszik lenni, ezt az utolsó, „saját inkompetenciáját kompenzáló kompetenciáját” sem töltheti be egyikönnyen anél-

59 Uo. 90. o.

kül, hogy – nyilván meglehetősen lelkifurdalással – azzá ne legyen, ami: történelemfilozófiává. Persze ez a történelemfilozófia a történelemfilozófia nemlétéről szóló történelemfilozófia. Ami leglényege, annak megtagadása vált művészeté tárgyává. A közös, egyetemes történelem eszméjének vége. Ám mintha épp ennek üressé vált helye maradt volna a szabadságról való gondolkodás szervező-vonzó középontja. Húlt igenje úgy áll ott az eleven nemek között, ahogyan – hogy most még egyszer felidézzük írásunk *prima*, ám a metafizikai dilemmák *ultima ratióját*, a pengeélt – a cirku-szi késdobáló által körüldobált artistanőt, ellépven helyéről, maga mögött hagyja most már a kések által precízen jelzett körvonalát: pontos hiányát.

HANS PETER DUERR,
AKIT ELVITT AZ ÖRDÖG,
DE VISSZAJÖTT

*– Ostoba fajankók vagytok! – kiáltotta
Fülig Jimmy – Modern ember tudja,
hogy akit az ördög el akar vinni, azt a
Tonga-szigetéről is elviszi!*

Rejtő Jenő: *Pizkos Fred közbelép*

I.

Valamikor réges-régen, húsz-harminc esztendeje, amikor a relativizmus ördöge úgy látszott, végleg beköltözött a tudományfilozófus könyvtárszobájába s elterpeszkedett karosszékében, gúnykacaja jeges borzadást hozott az egyetememes igazságok utolsó védelmezőire. Az ördögűzés bevett módszerei mit sem segítettek, s aki hősiezen ökelme közélébe merészkedett, hogy az ész argumentumaival vegyen erőt rajta, hamar azon vette észre magát, hogy már körmöli is a lelkéről szóló adásvételi szerződést, talán csak az árról, s a lényegtelen részletekről tartott még az alku darab ideig. Nem volt mindez tréfadolog, nagy idők járták.

Ám csak az aggodalmaskodik, hogy elviheti az ördög, akit még nem vitt el. *Az anarchista ismeretelmélet* jó ideje nem provokáció többé, amióta elmállott a hit, s a bi-

zonyosság, melyet provokálhatna. Kikezdte és leleplezte az egyetemes eszméket – de hát ki emlékszik már egyetemes eszmékre? A felvilágosodást önpusztítón beteljesítő gyilkos érveit sohasem cáfolták halálra, ellenkezőleg: a sikeresen megbírált pozíciókkal együtt veszítettek izgató hatásukból. (Ennél – ha Lakatosnak igaza van – megcáfolt teóriák is jobban szoktak járni, melyek elvannak még egy ideig valahogy.) A racionalista tudományelméletnek és a tudománytörténetnek szóló hadüzenet maga is tudományelméleti szöveggyűjtemények részévé – tudománytörténétté – vált. Wittgenstein, Popper, Polányi, Lakatos, Kuhn és Feyerabend – a tudományos magabiztosság megrendítői – akarták, vagy sem, a tudomány Nagy Öregjeiként hunytak el.

Ám – furcsa módon éppen ezért, ma is némi óvatosságra van szüksége annak, aki a racionalizmus wittgensteini és feyerabendi kritikáját tovább radikalizáló HPD expedícióinak nyomába szegődik. Nem elsősorban azért, mert talán tényleg nem találja majd többé a visszautat, hanem mert amikor a *fellazító* szövegek megértéséhez fel kívánna idézni, *mi* is pontosan az a racionalista tradíció, amelynek *elhagyásában* Feyerabend és Duerr egyetértettek, s hol ágaztak azután el a relativizmus változatainak útjai, máris csapda várja. Alkalmaznia illene ezúttal magára a relativizmus elméletétörténetére annak tanulságát: egyáltalán nem evidens, éppenséggel a probléma maga, hogyan beszélhető el valamely gondolat története. El kellene ugyanis döntenie, mely kontextusban beszél a felvilágosodás hagyományáról: abban, amely felől tekintve Feyerabend és HPD gondolatai skandallumnak, az eredeti program feladásának számítottak, vagy abban, melyben a relativizmus éppen az eredeti programhoz való visszatérés, esetleg harmadik értelmező

kontextus ingoványába merészkedik. Tudhatja, hogy minden esetben úgy jár, mint az ír anekdotában a székesegyházat kereső idegen, akire a rendőr csak a fejét csóválja: nem innen kell oda elindulni. Mivel azonban – éppen mert immár nem magától értetődő – mégiscsak jó volna utalni arra is, *mit láttak veszélyeztetve*, mit védelmeztek olyan elkeseredetten a relativista ismeretelmélettel szemben vitapartnerei, ezért célszerűnek látszik először *a felvilágosodás közkeletű képe* felől elindulnunk, hogy azután az e képpel való leszámolás alternatíváit is jobban érthessük. A végén, mint Wittgenstein mondaná, úgyis elrúgjuk magunk alól a lét-rát, melyen a problémáig kapaszkodtunk. De meglehet – ha szabad itt újra egy öreg viccet idéznünk – hogy a létra tetején tábla vár: tovább mászni veszélyes.

II.

Bármennyire eltértek is az újkori nyugati filozófia nagy áramlatai annak megítélésében, hogy a megismerésnek vajon milyen módszerei vezetnek el a tudományosan relevánsnak elfogadható belátásokhoz, az empirikus megfigyelések, vagy a gondolodó szellem önvizsgálata, sokáig – így tűnhet, visszatekintve – mégiscsak fennállott közöttük valamiféle végső konszenzus, mely a felvilágosodás hagyományán belül tartotta őket. E *konszenzus az ész jogaira, kötelezettségeire és egységére* vonatkozott.

Az ész jogaira, amennyiben ítélőszéke elé idézhette s kérdőre vonhatta az emberi vélekedéseket, a magától ér-

retődőnek látszó igazságok bármelyikét, hogy csak azokat erősítse meg, melyek igazolni tudják magukat a „tudomány” előtt.¹ Az ész *kritikai teljhatalmának* hagyománya ez.

Konszenzus állott fenn az ész *teodicea-kötelezettségét* illetően is: meg kellett magyaráznia a nem-ésszerűt. Magyarázattal, mégpedig racionális magyarázattal kellett azt megfosztania önmagától, irracionális mivoltától s vissza-illeszteni az ész világregdjébe, valahogy úgy, ahogyan korábban teológiai magyarázattal kellett megfosztani a rosszat hatalmától, s beilleszteni a jó világregdjébe, de legalábbis alárendelni a jó hatalmának. Nem pusztá analógiáról, hanem örökségről volt szó: az irracionális lépett a rossz helyébe, legyőzése a nyugati kultúra önképének kulcseszméje, integritásának vallott újkori elve lett. A tudós, a filozófus – úgy tűnt – nem egyszerűen kutató, a tudás mesterembere, hanem az egységes emberi nem élharcosa, „esze és szíve”. Képviselőnk a nagy metafizikai küzdelemben, „értünk gondolkodik”, amikor „küzd” a betegségek, a természeti csapások, a kívül és belül fenyegető irracionális erők ellen. Győzelme a megértés. A megértés fosztja meg az irracionálist rémületet keltő idegenségétől. A megértés az addig idegen elem beillesztése volt a már ismert, vagy az éppen fel-tárandó összefüggések „értelmes” rendjébe. Kultúránk sorsa összefonódni látszott a tudomány sikerével. Ezt a meg-

1 Odo Marquard ezt nevezi az életvalóság tribunalizációjának. Lásd pl.: „Entlastungen. Theodizeemotive in der Neuzeitlichen Philosophie”, in: uő: *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1987. 11. o.; „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts”, in: uő: *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart, 1981. 49. o.

győzödést sem egyes tudományos irányzatok kudarca, sem egyes tudósok, vagy tudományos eredményeik felhasználóinak gonoszsága nem rombolhatta le. A nyugati kultúra sorsa – úgy tűnt – nem egyes tudásokéval, vagy tudományokéval, nem valamely konkrét tudományos módszerével, hanem *a* tudományéval forrt egybe. Vagyis azzal az eszmével, hogy valamennyi megszerezhető tudásunk egyetlen egységes rendbe tartozik. Tudásnak az számított, aminek helye az egyetemes tudományon belül megadható – mégha a definiálás módszerét illető viták soha nem is jutottak nyugvópontra. Ebben az értelemben világunk a tudománynak feltett komplex kérdés volt, *megfejtendő rejtvény*, amelyre van – kell, hogy legyen – válasz, s a mi dolgunk e válasz megtalálása. Nem jelentette ez feltétlenül azt a hitet, hogy *minden* irracionálisnak mutakozó jelenséget sikerül előbb-utóbb az ész kontrollja alá vonni. A felvilágosodás tradíciójának legmélyebb gondolkodói – elég csak Diderotra, Goethe-re, vagy éppen Hegelre utalni – tudták tisztelni a rejtekezve maradt, az ésszel bolondját járatót. Az ész maradhatott hoppon, de nem adhatta fel hivatását. Az egyes filozófiai irányzatok tarthatták ugyan a többieket téves módszerrel operálónak, de a feladat értelmességében és a megoldás szükségességében egyetértettek. A megismerés *tétje* sem látszott kétségessé: az ember világban betöltött helyének megértése, újrafogalmazása, s ezáltal sorsának kiszabadítása irracionális esetlegességéből. Megismerés és emberi üdv a felvilágosodás hagyományában összefonódni tűnt, tudásunk, megértésünk gyarapodása, s a tudatosan e tudásra alapozott élet: maga az elgondolható legfőbb jó, az emberi nyomorúság legyőzése.

E közös meggyőződés mögött még alapvetőbb közös előfeltevés állt: *az emberi nem egységébe vetett hit*. Az a gon-

dolat, hogy van valami, ami összetartja, emberi nemmé egyesíti az individuumok millióit és a nemzedékek hosszú sorát, bárhol éljenek, éltek, vagy élnek majd egyszer, bármely nyelven beszéljenek, bármilyen vallás követői legyenek is. A felvilágosodás hite szerint *az ész közössége* és a szabadság képessége fűz össze bennünket, függetlenül individuális és kulturális sokféleségünkötől. E tulajdonságaink világunk egyedülálló lényéivé tesznek bennünket, ezek révén vagyunk képesek e világ megismerésére, s vagyunk kollektív szubjektuma e vizsgálódásnak. A világnak mint egység egésznek titkát, az egységes emberi nem igyekszik – egy csapásra, vagy fokról fokra – megfejteni. Ez a titok ránk vár, és csak ránk: a világ nekünk tartogatja, s létünknek éppen e megértés képezi értelmét. Az ember mint eszes lény azt a ki-tüntetett szerepet örökölte meg és formálta át, amit a *Biblia* kultúrkörében Isten képmásaként már az aufklérista eufóriát megelőzően is magáénak tudott.

Ami az újabb tudományfilozófiai vitákat az újkor klasz-szikus vitáitól radikálisan elválasztotta, az nem a tudományos kutatás módszerével szembeni elvárások megváltozása, nem az empirikus módszerekkel, pozitivisták bizonyosságokkal, vagy éppen a nagy metafizikai konstrukciókkal szembeni kétely, nem is az irracionális kihívásának felfedezése, hanem magának a racionális megismerés egyetemes lehetőségének – sőt, az erre irányuló törekvés egyáltalában értelmességének – hangsúlyos problematizálódása.

A megismerés lehetőségét illető kétely problematikája, mely természetesen a nyugati kultúra egész történetét végig-kíséri, attól kapott ezúttal drámai töltést, hogy a racionális megismerés-megértés programja az újkori gondolkodásban kollektív identitásunk fundamentuma lett, s ez a funda-

mentum valaha éppen annak a kételynek a szülötte volt, mely most beteljesedett rajta.

Amikor világossá vált, hogy a *kritikai ész* komolyan veheti teljhatalmát és a felvilágosodás egyetlen igazi örökösének tekintve magát, könyörtelenül a hagyomány másik két eleme ellen fordul, s a teodicea programját és az emberi nem észközösségének eszméjét egyaránt a metafizika mihaszna maradványainak találja – feltárult az újkori racionalizmus önfelszámoló karaktere. Igaz, már Hegel figyelmeztetett rá, hogy nem semmisíthető meg büntetlenül a metafizika minden formája, hogy 'az ész metafizikája' nélkül a felvilágosodás sivatagot hagy maga után. De az ész önmaga felletti ítéletének felolvasása évszázadokig tartott.

A maguktól értetődőnek látszó vélekedések kíméletlen racionális kritikája destrukciójával eredetileg addig a végső, romolhatatlan szikláig akart áttörni, melyre a bizonyosság új világa felépíthető. Bár Kant, Schelling, vagy Hegel sejtették, hogy e szikla inkább afféle korallzátony lehet csak, melyet éppen a filozófus elme választ ki magából, magának a modern racionalizmusnak a kritikája Nietzsche kalapács-csapásai után alighanem – Wittgenstein folyamatosan kibontakozó hatásával akarva-akaratlan összefonódva – a Popper-féle „kritikai racionalizmussal” fordult látványosan komolyra.² Ennek kriticizmusa radikalizálódott fokoza-

2 Vö. Karl R. Popper: „Ész vagy forradalom?” in: *Tény érték ideológia*. Szerk. Papp Zsolt. Gondolat, Budapest, 1979. 147–163. o.; „A társadalomtudományok logikája”, uo. 279–301. o.; *A tudományos kutatás logikája*, Európa, Budapest, 1997.

tosan odáig, míg maga a racionalizmus sem állhatott meg többé az ész ítélőszéke előtt.


Popper a felvilágosodás nyomán született, századunk közepére menthetetlenül kompromittálódott idealista és a pozitivista teóriák romjai alól akarta kimenteni a megismerés racionális módszerét, s ehhez a velük való végső leszámolásra szánta el magát. Közösnek találta bennük az egyetemes igazságba vetett hitet, melyet a szellemi és politikai totalitarizmus forrásának tekintett. Velük szemben – épp a felvilágosodás szabadságeszméjét és kritikai szellemét védeni igyekezve – *viszonylagosnak és ideiglenesnek* állította a racionálisnak tekintett gondolatok érvényességét, kiállt az igazság keresésének plurális útjai, s az ezeket respekáló nyitott társadalmak mellett. „Kritikai racionalizmusának” követői egyetértettek abban, hogy semmiféle tudományos igényű elgondolás igazsága sem támaszkodhat állandó bizonyosságra, nem „vezethető le” tisztán empirikusan, s nem aspirálhat egyetemes igazság pozíciójára.

A kérdés ezek után az volt, hogy megadható-e egyáltalán egy-egy gondolat tudományos értékelésének valamiféle általános kritériuma, mégha ez az értékelés eleve nem is jelentheti az elgondolás végleges igazolását? Popper falszifikációs elmélete szerint igen, amennyiben egy teória akkor mondható tudományos igényűnek, ha aláveti magát a cáfolatátára törő vizsgálatoknak, s addig tekinthető érvényesnek, míg nem jött létre releváns cáfolata. Így bár egyetlen elmélet sem tekinthető soha végérvényesen, vagy bizonyítottan igaznak, de legalább megítélésük kritériuma egyetemes és racionális. Popper ezzel relativizálta a racionálisnak elismerhető gondolatok érvényességét, de cserébe a bírálat általi ideiglenes megerősítés racionális módszerét egye-

temesnek mondhatta, így a racionalizmust legalább a módszerbe átmenthette. Fordulatot jelentő kritikája tulajdonképpen konzervatív jellegű volt: az emberi nem egyetemes eszközössége eszméjének fenntartására irányult.

Épp ezt az egyetemességet támadta Wittgenstein híres gondolata, mely a kifogástalanul bizonyítható és megnyugtatóan bizonyítottnak is tekintett (mindenesetre a popperi elvárásoknak megfelelően, meggyőzően nem cáfolt) állítások bizonyosságát (pl. $2 \times 2 = 4$) is *kontextusfüggőnek* tartotta. „Amit el kell fogadnunk, ami adott – ezek, így mondhatnánk, *életformák*.”³ Vagyis eltérő ’életformák’ eltérő módon definiálják az adottnak, bizonyosnak elfogadottat, illetve az elfogadás kritériumát. E kritériumok az egyes életformák belső játékszabályaiból adódnak – márpedig *számos* ilyen „nyelvjáték” játszható, s a szabályokat nem spekulatív úton, hanem a gyakorlatban sajátítjuk el.

Az a kérdés, hogy hogyan mérhető, ítélnélhető meg, dönthető el, s megállapítható-e általánosan elfogadható módon egyáltalán tudományos elméletek (vagy bármiféle kijelentés) igazságtartalma, érvényessége, nyilvánvalóan nem „egyszerűen” metodológiai dilemma volt: Ha sikerülhet megfogalmazni, újrafogalmazni – akár mégoly óvatosan is – *a tudományos elméletek érvényességének mindenki számára elfogadható, s gyakorlatilag alkalmazható kritériumait*: ez megmenthetné az ész egyetemességébe, az emberi kultúra egységébe, az emberi nem világbeli kitüntetett helyébe vetett

3 Ludwig Wittgenstein  *filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. 827. o.

hit tradícióját. S ezen belül azután a különböző kultúrákhoz tartozó emberek közötti értelmes kommunikáció lehetőségét. Racionális kommunikáció és eszközösségen alapuló közös értékrend lehetőségei összefonódni látszanak, s megalapozhatóságuk sikere, vagy kudarca végső soron nemcsak a klasszikus nyugati idealizmus (ezen belül például a szabadság eszményének) tágran értelmezett hagyományához való – legalább közvetett – kapcsolódást teszi lehetővé, vagy kilátástalanná, de még tágabb értelemben, az ember kiválasztottságát állító egész zsidó-keresztény teológiai örökség konzekvenciáinak elevenen tartását is.

A metafizika palackjának szorításából kiszabadított szellemet azonban már nem lehetett sem visszagyömöszölni, sem féken tartani. Az ész romboló fúriaként számolta fel saját állásait. Popper tanítványai, s más tudományfilozófusok is – sokan Wittgenstein-inspirációk hatására – hamarosan már magára a racionális módszerre alkalmazták a kételyt. Tudománytörténeti tanulmányok sorában mutatták be, hogy az egyes tudományos elméletek valójában nem a popperi – szigorúan racionális és egyetemes – módszer szerint születnek, maradnak életben, illetve veszítik el relevanciájukat. Egy-egy gondolkodó elkötelezettségét valamely igazság érvényessége mellett speciális tudásszociológiai körülmények, meghatározott tudósközösséghez, hagyományhoz való tartozása, tudományos ízlése (Kuhn),⁴ életformához kötődő gon-

4 Vö. Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Budapest, 1984

dolkodásmódja (Wittgenstein nyomán Winch),⁵ életmódja (Duerr),⁶ hallgatólagos előfeltevései, személyes intuíciója, hite (Polányi),⁷ vagy szinte bármi – az általa megszokott tradíció, hirtelen ötletei, szimpátiái, kedélye – (Feyerabend)⁸ eldöntheti. A racionalizmus védelmében Popper mellett végig kitartani igyekvő híve, Lakatos⁹ is csak úgy vélte menthetni a tudományos megítélés racionalitásának elvét, hogy az egyes elméletek relevanciája helyébe az elméletek sorát magába foglaló komplex „tudományos programok” relevanciáját állította, mely programok gyakorlatilag túlélhe-

5 Vö. Peter Winch: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*, Akadémiai, Budapest, 1988

6 Ld. Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.

7 Vö. pl. Polányi Mihály: *Személyes tudás*. I–II. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994; *Polányi Mihály filozófiai írásai*. I–II. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992.; „Tudomány, hit társadalom”, in: *Tudomány és ember*, Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság – Argumentum, Budapest, 1997. 5–102. o.; „Hallgatólagos dimenzió”, uo. 163–236. o.

8 Csak a legismertebb írásokra utalva: pl. Paul Feyerabend: „Consolations for the Specialist”, in: *Criticism and the Growth of Knowledge*. ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, CUP. Cambridge, 1970.; Feyerabend: „Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge”, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. IV. k. Minneapolis, 1970.; Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.; Feyerabend: „Irrationalität oder: Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann?”, in: *Die Wissenschaftler und das Irrationale*. Hg. von Hans Peter Duerr. Syndikat, Frankfurt am Main, 1981, II. k. 37–59. o.; Feyerabend: *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.; *Three Dialogues on Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford. 1991. Magyarul: uő: „Tézisek az anarchizmusról”, *Medvetánc*, Budapest, 1985/4-1986/1. 41-46. o.; uő: „A relativizmus elemei”, uo. 47–53. o.

9 Vö: *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997.

tik egyes részelméleteik cáfolatát, s érvényességüket – egy meglehetősen pragmatikus kritérium – eredményességük igazolja, miközben mindenesetre nyitva hagyja a kérdést: mennyi idő alatt is kellene egy-egy programnak eredményességét bebizonyítania, s vajon az eredményesség megítélése nem kontextusfüggő-e? Winch úgy próbálta összegyeztetni a relativizmust a racionalizmussal, hogy az utóbbi érvényességét meghatározott gondolkodói életformán belülre korlátozta. Feyerabend, aki mindezt a racionalisták számára némiképp fogyaszthatóbbá csomagolt relativizmusnak tekintette,¹⁰ egyszerűen eldobta a csomagolást. A rossz lelkiismeretű relativisták után, vele a tudományelméletet és a lelkiismereti problémákat meghatottság nélkül szétválasztó egyfajta „második felvilágosodás” szólalt meg, mely a tudományfilozófiát immár mindenfajta általános morális és ismeretelméleti alapelvről leszakította.

Miközben a kritikai racionalizmus kritikai és racionalista elkötelezettségei mindinkább szembekerültek egymással, az egyes álláspontok vitája tulajdonképpen a közös kiinduló pozíciókból levont többé, vagy kevésbé radikális következtetések közötti mind élesebb polémia volt, melyben az egyes szereplők érvelése gyakran a vitapartnernek (nemegyszer – mint pl. Feyerabend Lakatoshoz, Agassihoz, Hans Alberthez, Kuhnhoz, vagy Duerrhöz fűződő viszonyában – egyben barátok) érveinek továbbfolytatása olyan konzekvenciáig, vagy kiterjesztésekig, amelyekről azok már viszahőkölnének.

10 Vö. pl. „Tézisek az anarchizmusról.” i. h. 44.o.

A szerepek pedig mintha mindinkább ellentétükbe fordultak volna. Az újabb tudományelméleti teóriák képviselői szemében most már éppen a kriticista Popper tűnhetett a racionális metodológiába átmentett egyetemes észigazság utolsó védelmezőjének, s a tanítvány Feyerabend – *A nyílt társadalom*¹¹ egykori németre fordítója – hamarosan a racionalizmus „totalitarizmusának” védelmével vádolta őt. Eből az új nézőpontból Popper, aki a legélesebb bírálatokat egykor a „pozitivizmusvitaként”¹² emlegetett összecsapásban a német idealizmus hagyományait ápoló Frankfurti Iskola filozófusaitól kapta, egyszerre már nem is mindenben látszott olyan messzire állani „az ész egységét hangjainak sokfélesége közepette” is állító, az ész és az emberi „emancipációs értékek” szövetségét védelmező Habermas argumentációjától. A „kritikai elmélet” és a „kritikai racionalizmus” váratlanul egyaránt ellenfelére talált az utóbbiból radikalizlódott relativizmusban. (Hogy azután még Wittgensteint is szemrehányás érje Duerr részéről, amiért „mintha megmaradt volna metafizikusnak, mert a tisztaságnak, amelyre törekszik »mindenesetre tökéletesnek« kell lennie”).¹³

11 Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Übersetzt von Dr. P. K. Feyerabend. Francke, München, 1957.

12 A „pozitivizmus-vita” fontos szövegei magyarul in: *Tény érték ideológia*. Szerk. Papp Zsolt. Gondolat, Budapest, 1979.

13 Vö. Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték*, id. kiad. 33. o.


III.

Ebben a szellemi erőterben jelenik meg 1974-ben Duerr super-radikális írása, a *Sem Isten – sem mérték*,¹⁴ mellyel, akkoriban úgy vélte, rögtön sikerült kiírnia nevét a tudományosságból. E könyv nemcsak a stílus provokatív szellemességével kapcsolódott közvetlenül a mester és barát Feyerabend írásaihoz, s éppíly erősen nyelvileg is a wittgensteini passzusokhoz, hanem programszerűen az ismeretelméleti anarchizmus legmesszebb menő konzekvenciáit kívánta kimondani. Végző leszámolásként íródott, mely *saját terepén* már nem folytatható. „Ez lesz utolsó rossz könyvem – írja első kötete megjelenése előtt –, úgy gondolom, eljött az ideje, hogy kiszálljak az akadémiai üzemből.”¹⁵ A könyv (s az azt követő, kultúrtörténeti tárgyú művek sora) azonban mintha egyszerre radikalizálná tovább az anarchista relativizmus addigi pozícióit, s lépne is vissza azokból. Legalábbis azok a gondolatok, amelyeket a művet – mindenekelőtt azonban annak pompás etnológiai ismeretanyaggal telezsúfolt jegyzeteit – örömmel olvasó Feyerabend¹⁶ önmaga számára már vál-


14 Hans Peter Duerr: *Ni Dieu – ni métre. Anarchische Bemerkungen zur Bewusstseins- und Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

15 Paul Feyerabend: *Briefe an einen Freund*. Hg. von Hans Peter Duerr. (A továbbiakban: *Briefe*) Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995. 27. o.

16 I. m. 67. o. „Lábjegyzeteiddel úgy érzem magam, mint egy könyvtár antikváriumi termében – óriási régi fóliánsok hevernek kinyitva szanaszét, számtalan asztalon, az ember az egyiktől a másikhoz siet, elfeledkezik

lalhatatlan következtetéseknek érez, meglehet, éppen következetességük okán, inkább megmaradnak a tudományosság hagyományos észjárásán belül, mint a „minden lehetséges” híres antielmélete. A két gondolatmenet vázlatos, s részben HPD későbbi írásaira is utaló összevetése nemcsak azért kínálja magát, mert ezt a szerzők maguk is folyamatosan megtették nevezetessé vált levelezésükben, hanem mert a relativizmus e markánsan különböző értelmezései végülis eltérő világszemléleteket tárnak fel. Saját tudományelméleti írásaikról egyébként mindketten úgy vélték, nem originális gondolatokról, hanem a popperiánus megfontolások Nietzsche–Mach–Witt stein írásai felőli olvasatáról és bírálatairól van szó. ~~ix~~

HPD osztja Feyerabend meggyőződését, hogy az olyan kijelentések, miszerint például, világunk megfejtendő rejtvény volna, s amikor tudatunk a valóságot vizsgálja, igazságát akarja feltárni – az égvilágon semmit sem jelentő mondatok, már csak azért is, mert az afféle általános fogal-

térről, időről és a főtémáról, s végül egyszerűen a fizikai kimerültségtől esik össze.” Vö. még: uo. 30., 68. o. 

17 Valakinek azért ezt meg kellett volna mondania a neves fizikusnak, Heinz von Foersternek is, aki három évtizeddel később egy interjúban (és sajnos ezt követően kötetben is) meglehetősen ellaposított Feyerabend-idézete-~~ket ad elő saját, merészen új gondolataiként. Beszélgetőpartnere gyermeki ré-
müldözéssel csodálja: „Néhányan kérségkívül provokációnak fogják tartani az ön téziseit!” „Nagy Összszavaró”-nak nevezi Foerstert a kölcsönvett „ör-
dögi” gondolatok okán, s mindketten egyetértéssel abban, hogy nagy hun-
cut az öregúr. „Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Der Philosoph und
Physiker Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernard Pörksen.” in: *Die Ze-
it, Hamburg, 1998. január 15. 41–42. o. Ugyanezen címen és szerzőktől ld.
könyvalakban: Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg, 1998.*~~

mak, mint 'igazság', 'valóság', 'világ', 'tudat' teljességgel üresek.¹⁸ A megismerés alapja egyszerűen az *elfogadás* – semmi „szilárd”, egyetemes igazság.¹⁹ Az igazság, az alap: nem rejtekeznek, hanem értelmetlen szavak.²⁰ („Poppernek az igazság fogalmát [...], mivel köd takarja, így semmit sem szabályozhat, mint jelentés nélküli fogalmat sutba kellett volna dobni.”)²¹ De ettől még tudásunk nem „kritikai találgatás, hipotézisekből font háló”, mint Popperék vélik.²² Nem is hit, döntés, vagy ötlet²³ – tér Wittgenstein nyomán Feyerabendtől elvezető ösvényre HPD –, hanem *életmód*, melyet nem alapoz meg semmilyen bizonyosság, metafizikai biztosíték. Mivel az, amiről elfogadjuk, hogy igaz, életmódunkból adódik, s nem magukból a dolgokból, tudásunk valójában sohasem a „tárgyra” irányuló vizsgálódás eredménye.

Már csak azért sem, mert egyfelől velünk 'szemben' nem 'áll' (ellent) valamiféle 'szilárd tárgy' (*Gegenstand*),²⁴ melyre 'tudatunk', 'énünk' pillantása vetülhetne, másfelől, mert nincsen 'én' sem, ami mint önálló pólus a tárggyal szemben állhatna.²⁵ Tárgyat és tudatot nem választja el, s kapcsolja össze a magyarázó gondolat. Tárgy és őt vizsgáló én – mint ilyenek – egészen egyszerűen nincsenek is. Eképpen kapcsolatukra sem reflektálhat a megismerés, „eleve nincs ugyanis olyan vi-

-
- 18 Vö. Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték*, id. kiad. 65. o.
 19 I. m. 18. o.
 20 I. m. 13. o.
 21 I. m. 20. o.
 22 I. m. 23. o.
 23 I. m. 27. o.
 24 I. m. 14. o.
 25 I. m. 45. o.

szony, megegyezés 'a gondolkodás és a valóság' között, amit meg kellene ismernünk".²⁶

Szubjektum és objektum ezúttal éppen nem édesbús egymásratalálás során tűnik el a másikban, illetve az abszolút szellem bendőjében, mint egykor a hegeli szellemfilozófiában – sokkal inkább (s e gondolat kerül mindinkább HPD későbbi könyveinek középpontjába) a *helyi szellemek* világának, egy-egy élemód világlátásának belső, elemekre nem bontható, idegeníthető egységéről van szó. Csak a modern racionalizmus analitikus szemlélete transzírozza föl azt, ami boldogabb kultúrákban, illetve saját kultúránk archaikus rétegeiben, meséiben, bizonyos „elmebetegében”, vagy például hallucinogén drogok élvezetekor eltéphetlenül összetartozik.²⁷ A szétszabdálás korában élünk, írja 1978-ban megjelent, s persze vihart kavart *Traumzeit*ben, „melynek uralkodó tendenciája a dolgok egységének megbontása, komponensekre forgácsolása – matériává csupasztásuk, amelyet azután szellemi kategóriák kasztniznak egységekre; pusztá tárgyakká, melyek alapvetően különböző fajtájú komponensekből 'állnak össze', 'szellemiből' és 'anyagiból', formákból, színekből, hangokból stb., amelyek egymással 'szintézisre' léphetnek avagy jelentésekre 'tehetnek szert' – ezzel szemben az archaikus mentalitás számára a világ dolgai sokkal egységesebbnek mutatkoztak.”²⁸ S ezt az egysé-

26 I. m. 22. o.

27 Hans Peter Duerr: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Syndikat, Frankfurt, 1978. 146–147. o.

28 I. m. 146. o.

get, vagy legalábbis ennek nyomait érzi fellelni napjainkban a korábbi életmódjukat, szemléletüket még valamenynyire őrző viszonylag zárt embercsoportoknál, a cheyenne, sioux vagy a hopi indiánoknál, Afrika, Ausztrália, Indonézia egyes kultúráiban is.

A hely és kor szellemei uralkodnak rajtunk – abban az értelemben, hogy valamely életmódban egyszerűen benne élünk, anélkül, hogy tudatosan döntenünk kellett volna mellette, vagy kifejezetten hinnünk kellene benne. Tudásunk, tudásunk fajtája, ha nem is individuálisan (individuálisan nyilván tanult), de kollektívan – úgy látszik – valamiképpen velünk született, mintegy ’etnológiailag’, kulturálisan determinált. (Kultúra alatt itt természetesen nem műveltségi szintet, hanem civilizáció-fajtaát értve.) A tudás-szociológia marxi–mannheimi–kuhni gondolata helyére ezúttal egyfajta tudás*etnológia* lép. Közös vonásuk az egyetemes emberi észközösség aufklérista eszméjétől való eltávolodás, a tudás közvetlen hozzárendelése valamely meghatározott társadalmi csoporthoz.

Az adott kultúrában igaznak elfogadott tudás HPD ugyancsak Wittgensteinből kiinduló gondolatmenete szerint, a beszédmódban tárul fel. A tudat: beszédmód. A tudat, személy, én – tehát – nem az egyik pólus a tárggyal szemben, hanem a dolog észlelése és *a róla való beszéd*.²⁹ A dolgok ’jelentése’ és a ’róluk’ való beszéd nem válnak el sem egymástól, sem a beszéd adott körülményeitől: „Akkor tudjuk, hogy mit jelent a ’fájdalom’, ha megtanultuk használni ezt

29 Vö. Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték*, id. kiad. 42. o.

a szót bizonyos körülmények között.”³⁰ Minthogy a dolgok, szavak eltérő kultúrákban mást és mást jelentenek, jelentésük *egymással összemérhetetlen*, vagy puhábban fogalmazva, összemérésük legalábbis fölöttébb problematikus. Ebben az értelemben, igazán különböző kultúrák szóhasználata között aligha lehetséges pontos fordítás – egy-egy kultúrán belüli igazságok nem „érthetőek meg” minden további nélkül egy másik kultúrából érkező számára. HPD abszurdnak tartja a racionalista etnológusok, lingvisztikusok, filozófusok hitét, miszerint – Habermas fogalmazásában – „valamely természetes nyelv minden mondata elvileg minden másik nyelvre lefordítható”.³¹ A dolgoknak ugyanis nincs magukbanvaló, a nyelvtől-kultúrától független jelentésük, amit a különféle nyelvek csupán különféleképp fejeznének ki. A beszéd, a megismerés, nem a dolgok megfejtése, titkuk leleplezése és közlése. A világ már csak azért sem megfejtésünkre váró rejtvény, mert hiányzik a ’mi’, a kollektív emberiség mint szubjektum, s a megértés kollektív nyelve. Akármit is véljen valaki a világból ’megérteni’, biztos lehet benne, hogy ’igazsága’ sohasem válhat egyetemessé. Ahhoz, hogy megértsük valamely kultúrán belül beszélők szóhasználatát, nem elég kívülről megfigyelnünk e kultúrát, hanem *át kell lépniük* abba. Vagyis magunknak is meg kell változtatnunk gondolkodásunkat – végső soron kulturális identitásunkat.

30 I. m. 58. o.

31 Jürgen Habermas: „Sprachspiel, Intention und Bedeutung”, in: *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt am Main, 1975. 321. o. HPD hiv.: *Traumzeit*, id. kiad. 154. o.

Az idegen megtapasztalása – írja HPD – nem a tékozló fiú hazatérése³², nem az idegenség visszavétele, elnyelése a sajátban. Az idegen otthon van *ott* idegenben, nincs *hová* megtérnie, aki meg akarja ismerni, annak magának kell felkerekednie, s *ott* kell őt felkeresnie.³³ A másik megismerése nem az ismeretlen lefordítása a már ismertre, „mintha a megismerésnek az azonosítás volna a célja, melynek során leletünket mindössze besoroljuk egy már meglévő kategóriába”.³⁴ A másik tényleg más, egy eltérő kultúrából érkező számára: új. Nincs más megoldás: meg kell élni másságában, vagy örökre idegen marad.

Abban a régi dilemmában, hogyan szerezhetünk új ismereteket, vagyis hogyan ismerhetjük meg azt, amit addig nem ismertünk, vajon úgy, hogy *az ismeretlent az ismerős világba húzzuk*, amennyiben megnyugodva felismerjük benne a már ismertet, visszahódítjuk ismeretlenségéből, de akkor elveszíti másságát, mi pedig elveszítjük a megismerendőt, s megismerésünk végső soron nem tár fel újat, csak anamnézisz lehet, vagy pedig úgy, hogy *az ismeretlen húz magába bennünket ismerős világunkból*, magunk teszünk szert addig nem birtokolt, új befogadói képességekre, de akkor a megismerés végeredményeképpen már nem vagyunk egészen azonosak kiinduló önmagunkkal, bizonyos értelemben elveszítjük magunkat a megismerésben – HPD az utóbbi utat tartja járhatónak. „Ha minden megismerés-

32 Vö. Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték*, id. kiad. 35. o.

33 Hans Peter Duerr: *Traumzeit*, id. kiad. 155. o.

34 Vö. Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték*, id. kiad. 40. o.

hez előzetes tudást követelnénk arról, amit még csak most akarunk megismerni [...], akkor a megismerés volna a rejtély maga.”³⁵

Ezzel azonban természetesen nem lábaltunk ki a problémából (mint látni fogjuk, csak egyik lábunkat lógattuk ki belőle). Ha az idegen megismerése egy másik életmód (amelyben az idegen otthon van) elsajátításával – megelégséssel – azonos, akkor tehát vagy ki kell lépnünk saját addigi életünkéből, én-váltást kell végrehajtanunk, s akkor *nem ugyanaz az én* ismer meg valami mást, idegent, hanem egy másik én él át valamit, ami tőle ennél fogva éppen nem idegen, vagyis nem ment végbe valamilyen idegenség „megismerése” – s ez nyomban fölveti annak kérdését is: hogyan lehetséges egyáltalán maradéktalanul kilépnünk addigi kulturális önmagunkból, ha egyszer a kulturális hovatartozás nem döntés, hanem adottság, s hogyan tehetnénk nem tudottá a már tudottat? Vagy pedig csak látszólag, csak „kicsit”, csak „részlegesen”, felületesen lépünk ki addigi életünkéből, s akkor amellet, hogy magunkat csapjuk be, s azon „szalonvad” etnológusokhoz fogunk hasonlítani, akik a bennszülöttek és túristák közös multságára sörhasukra háncsszoknyát kötve fotografálják a megismerni vágyott másságot.³⁶ Meglehet, ha HPD ismerte volna, a *Sem Isten – sem mérték* mottója helyett („Nem olyan fekete az ördög, amilyenek festik”) a magyar népdal és versorát írta volna könyve fölé: *Aki dudás akar lenni, pokolra kell*

35 I. m. 41. o.

36 Vö. Hans Peter Duerr: *Traumzeit*, id. kiad. 158. o.

annak menni – ott kell annak megtanulni, hogy kell a dudát fújni. Már csak azért is, mert gondolatmenete éppenséggel nem mossa fehérebbre az ördögöt. Jól tudja, hogy aki pokolra száll, arra a pokol vár. Furcsa dolog annak, aki az ördöghöz készül vacsorára, azzal nyugtatnia magát, hogy az nem is olyan fekete. Ahhoz, hogy lássuk, kicsoda-micsoda is a farkasember – írja a *Traumzeit*ben –, el kell hagynunk a modern civilizációt, ahol már nem bukkanunk rá, vagy legfeljebb valami egészen megváltozott értelemben, s otthonában kell felkeresnünk. „Arra kell járnunk, amerre ő jár, s meglehet egy darabig együtt kell üvölnünk a farkasemberekkel, hogy megértsük üvöltésüket.”³⁷ Az igazi gondot az okozza, hogyan lehet – lehet-e – „egy darabig”³⁸ együtt üvölni, anélkül hogy magunk is végleg farkasemberré válnánk. Aki az ördöggel vacsorál, nem viszi-e azt el az ördög? Vagy, a kérdést egy HPD által hozott szelídebb, másik példára alkalmazva: hihet-e az etnológus *átmenetileg* az indián törzs isteneiben?³⁹ Pontosan az átmenet, a világok közötti utazás lehetősége, vagy lehetetlensége e relativizmus egyik dilemmája.⁴⁰

37 I. m. 155. o.

38 I. m. 156. o.

39 I. m. 343. o.

40 „De valóban lehetséges-e átváltoznunk varjúvá?” – merül föl a kérdés a *Sem Isten – sem mértékben* is. Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mértékben*, id. kiad. 120. o.

1981-ben HPD remek tanulmánygyűjteményt adott ki *Der Wissenschaftler und das Irrationale*⁴¹ címmel. E kötet egyik szerzője, John Kekes Peter Winch kontextualizmusát, Wittgensteinre épített életforma-elméletét (vagyis a megismerés életforma-specifikus voltát) bírálva fejti ki a racionalista pozíció relativizmussal szembeni kézenfekvő aggályait, melyek nyilvánvalóan Duerr gondolatmenetével szemben is felhozhatók.⁴² A két kulcsérv:

(1) Lehetetlen különböző életformákról beszélni, ha problematikus az életformák egymástól való megkülönböztetése, márpedig nem lehetséges őket megkülönböztetni, ha nincs közös mérce. (2) Lehetetlen a közöttük való kommunikáció (s egymás megismerése), ha nincs közös nyelv. (Éppígy lehetetlen volna beszámolni is róluk egy harmadik közegben stb.)

A relativizmus szellemét végképp elhessentendő, Kekes Moornak *A józan ész védelmében*⁴³ írt nevezetes érveire támaszkodva állítja, hogy igenis vannak gondolkodásunknak bizonyos közös, kontextustól függetlenül evidens alapigazságai, mégpedig a mindennapi gyakorlati ész értelmes és továbbra is élni kívánó ember által sehol, soha kétségbe nem vonható igazságai. Ilyenek azok a „fundamentális hittételek” (Moore azt mondta: *tudom*), miszerint az em-

41 *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Hg. von Hans Peter Duerr, Syndikat, Frankfurt am Main, 1981. I–II. k.

42 John Kekes: „Relativismus und Rationalismus”, in: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, id. kiad. II. k. 165–195. o.

43 George Edward Moore: *A józan ész védelmében*, Magyar Helikon, Budapest, 1981.

bernek teste van, anyagi tárgyak vesznek körül bennünket, s a világ a mi személyes életünk előtt és után is fennállt illetve fennáll stb. Ezekre azután felépíthető az én megismerő pozíciója, s ennél fogva mindjárt relativizálódik a kontextusok mindenhatósága. Úgy is mondhatnánk: sikerül relativizálni, s ezzel domesztikálni a relativizmust.

A közös mérce és nyelv problémája mellett, talán a másik legfontosabb ellenérvet még Husserl fogalmazta meg, s azóta szinte közhelyszerűen, rendre visszatér:

„Ha [...] az irracionalizmus azt akarja, hogy hallgassunk rá, vajon nem mint ésszerűen mérlegelő és indokló lényeket kell-e meggyőznie bennünket? Irracionalitása végső soron nem szűkkeblű és rossz racionalitás-e, még rosszabb, mint a régi racionalizmusé?”⁴⁴ (Herbert Schnädelbach például különbséget tesz világnézeti és módszertani irracionalisták között. A világnézeti irracionalistákat, kik világunk irracionális voltáról számolnak be „taktikai racionalistáknak” nevezi, s nem is tudnának megszólalni, ha nem azok volnának, vagyis, ha módszertanilag is irracionalisták lennének.)⁴⁵

Mindkét ellenvetéskör esetében azt tapasztaljuk, hogy ezekre Feyerabend és HPD szövegei meglehetősen eltérő választ kínálnak, ami *relativizmusfelfogásuk lényegi különbségeit* mutatja meg.

44 Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. I. k. 34. o.

45 Herbert Schnädelbach: „Über Irrationalität und Irrationalismus”, in: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, id kiad. II. k. 163. o.

HPD-nek saját gondolatmenete nyomán szembe kellett néznie a szigorú kontextualizmusból fakadó problémákkal, így az idegen „életmódok” megismerésének fenti dilemmáival: Hogyan lehet *átlépni* egyik zárt kultúrából a másikba, ha ez a megértés feltétele, vezet-e *vissza* is út, hogyan őrizhető meg eközben a megismerő személyiség azonossága, s beszámolhatunk-e egyáltalán az utazásról? Láttuk, hogy nem fogadta el az egyes életmódokon kívüli, azok fölötti megfigyelő pozíció lehetőségességét. *A megismerő elveszíti ártatlanságát a megismerésben.*⁴⁶ Úgy véli, a farkasemberre vált kutató olyan tudásra tesz szert, melyet nem lehet minden további nélkül becsomagolni, s sértetlenül hazatérni vele. A megismerésnek ára van.⁴⁷ (Lásd: kiűzetés a Paradicsomkertből.)⁴⁸ A megismert új megváltoztatja a megismerőt, nem maradhat teljesen az, aki volt. Az útról nem ugyanaz tér vissza, mint aki elindult. A megismert idegen legalábbis valamennyire idegenné tette őt is saját kultúrájával szemben: distanciát hozott létre az iránt. Eképpen az ismeretlen idegenség felé indított expedíció végén ez a létrejött distancia éppen saját korábbi kulturális kontextusunk – saját korábbi önmagunk – átértelmezéséhez, HPD szerint igazi megismeréséhez vezet.⁴⁹ Noha úgy véli, a megismerőnek nem kell mindörökre *egészen* farkasemberré lennie,⁵⁰ de *valamennyire* most már mindig az marad. Min-



46 ~~Hanns Peter Dürr.~~ *Traumzeit*, id. kiad. 157. o.

47 Uo.

48 Uo.

49 I. m. 159. o.

50 I. m. 156. o.

denesetre magány és hontalanság a jutalma: *egyik világ sem otthona többé*.⁵¹ Egy 1981-ben Feyerabendhez írt levelében már HPD is meglehetősen ironikusan írja le az ideális megismerői pozitúrát: „Hagazussa, a boszorkány egy kerítésen ül, egyik lábát a vadonba, a másikat a civilizációba lógatva – látod, ilyenképpen képzelem magamat mint tudóst: egyik lábammal Heidelbergben, másikkal a cheyenne-indiánoknál.”⁵² A boszorkányok, akik a 70–80-as években általában is tömegesen tértek vissza a tudományos irodalomba, a tudományfilozófián belül kifejezetten jó időszakot mondhattak magukénak. Feyerabend még csupán úgy vélte, hogy a boszorkányság csak a racionalizmus nézőpontjából minősíthető tudománytalannak, ennek mércéjéről lemondva egyszerűen az alternatív hagyományok egyikéről beszélhetünk. (Maga egyébként inkább ifjú istennőnek szerette látni a megismerő észet, akinek mindazonáltal óvakodott „keblei közé pillantani, mert még kiderülhet, hogy rossz szagú vénasszony, amivé természetesen kitartói, a racionalisták tették”).⁵³ Stanislaw Anderski szerint azonban maguk a társadalomtudósok űznek boszorkányságot.⁵⁴ Ám míg Anderski neheztelt rájuk ezért, HPD egyenesen a megismerés modellfiguráit ismerte fel a boszorkányokban, sep-rűjük a kultúrák közötti közlekedés adekvát eszköze. Ezért érthetően sok múlott a kérdés megválaszolásán, mely zü-

51 I. m. 161. o.

52 *Briefe*, id. kiad. 173. o.

53 I. m. 60. o.

54 Stanislaw Anderski: *Social Sciences as Sorcery*, Andre Deutsch, London, 1972.

richi egyetemi állást megpályázó előadásának címe volt: *Vajon tudnak-e repülni a boszorkányok?*⁵⁵

Seprűnyél, vagy repülőkenőcs híján az idegen világokba tett utazások otthoni kóstolója lehet a pszichedelikus szerek élvezete is, melyek szintén az addigi én feszes körvonalainak felszámolását, ezáltal az igazi megismerés esélyeinek növekedését eredményezik.⁵⁶

Feyerabend egészen más típusú válaszokkal bosszantotta a racionalizmus védelmezőit. Abban az időben, amikor a „régimódi” felvilágosodás egyik utolsó mohikánja, Habermas a kommunikatív cselekvés elméletén dolgozott, Feyerabend zürichi előadásaiban arra emlékeztetett, hogy az emberi kommunikációnak csak kis része verbális és racionális, s egyik óráját hallgatói meglepetésére átmenetileg grimaszokkal és gesztikulációkkal folytatta, akiket arról biztosított, hogy kutyájával semmiféle kommunikációs nehézséget nem tapasztalt, noha érintkezésük nélkülözi a racionális argumentációt.⁵⁷ E kommunikáció ugyanakkor – okkal lehetjük – anélkül bonyolódott le, hogy maga is megpróbált volna (HPD receptje szerint) kutyává változni. Feyerabend ugyanis miközben veszedelmesnek, s butítónak tartotta a racionális kommunikáció kizárólagosság- és egyetemesség-igényét, s egyébként is a világszemléletek, problémakezelési eljárások és kommunikációs lehetőségek pazar gazdagságát

55 Vö. pl. *Briefe*, id kiad. 33. o.

56 Vö. pl. i. m. 90. o.

57 Miklós Tamás: „Zürichi beszélgetés Paul Feyerabenddel”, in: *Medvetánc* id. kiad. 65. o.

dörgölte vitapartneri orra alá, egyáltalán nem tartotta lehetősen az egyes világszemléletek, vagy életformák közötti kommunikációt. Felfogása relativista volt abban a tekintetben, hogy szerinte értelmes emberek nagyon is sokféle módon – például különféle tradíciókat előnyben részesítve, vagy egyszerűen érzelmeiket követve – léphetnek érintkezésbe a világgal, egymással, s ezek között nem állítható fel eleve valamiféle hierarchia. De éppenséggel az emberi szabadság és értelmesség lehetőségének és biztosítékának tartotta, hogy ezek között *szabadon választhassunk*, őket váltogathassuk, vagy egészen új megoldásokkal cserélhessük fel, aszerint, hogy melyik módot tartjuk az adott életprobléma kezelésére legalkalmasabbnak. S ahogy egyetlen személyben is jól megfér a különböző élethelyzetekhez kapcsolódó gondolatok és módszerek sokfélesége – nem ugyanazon érvtechnikával próbálunk például levenni lábáról egy ösztöndíjkuratóriumot, mint egy bájos hölgyet – anélkül, hogy e személyiség meghasadna, úgy a különböző tradíciókat, metódusokat követő személyek, vagy embercsoportok közötti kommunikáció is teljesen lehetséges, kivéve, ha valaki kifejezetten elzárkózik minden más kommunikáció akceptálásától. S mivel Feyerabend éppen a „racionalistákat” vádolja ezzel, egyszerűen korlátozottnak tekinti ezt a kizárólagosság-igényű pozíciót. „Az inkommenzurabilitást nem egészen úgy értettem, ahogyan te mondod – írja HDP-nek a *Ni Dieu*-ről. – Nem azt mondom, hogy ne tudnánk az egyik életszisztémából egy másikba átlépni, vagy hogy ne tudnánk őket összehasonlítani egymással, hanem, hogy nem a racionalisták módszere szerint tudjuk őket összemérni. A tudományelméletben sem vitatom az elméletek összehasonlíthatóságát, csak azt vonom kétségbe, hogy a racionalista a ma-

ga szűkös eszközeivel össze tudná mérni őket.”⁵⁸ Az összehasonlítás eredménye azonban semmi esetre sem a „racionalis” válasz megtalálása, vagyis a vélemények igazsággá változása, hanem esetleg a különböző vélemények közötti átmeneti konszenzus lesz.

Relativizmusa tehát a mindenkor alkalmazott megismerési, kommunikációs stb. módszerek adott helyzethez, problémához igazítását jelenti, s nem ellehetetleníti, hanem éppen lehetségesnek mondja az egyes tradíciók, módszerek közötti termékeny érintkezést.

Egyáltalán nem vitatta bizonyos általánosító, de gyakorlati célú szabályok átmeneti használhatóságát, annál inkább praktikus segédeszközökből törvényt emelésüket. Az értelmes tudományt mindinkább olyan művészetnek látta, amelyet a mindennapi viselkedés fölé csak az adott helyzet megragadására használt eszközök nagyobb gazdagsága emelhet. „Például az ember nem marad meg az első szónál, ami eszébe jut; kifejezéseket keres, melyek a jelenségeket jobban visszaadják. [...] A költő, vagy klinikai orvos [...] alkalomadtán gyakorlati szabályokat is felállít, melyek lehetővé teszik számára az egyszer megszerzett tapasztalatok rövidített (s persze durvább) formában való megőrzését. De a praktikus szabály kedvéért nem felejt el az egyedi esetet, épp ellenkezőleg; minden új esetet arra használ fel, hogy gazdagítsa, artikulálja, javítsa e szabályt.”⁵⁹

58 *Briefe*, id. kiad. 60. Vö. még uo. 187. o.

59 *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, id. kiad. II. k. 42. o. Vö. még *Wissenschaft als Kunst*, id. kiad.

Természetesen – legyintett, mintegy visszájára fordítva a husserli ellenérvet – *másképpen beszélek* a racionalistákkal, mint egy hopi törzsfőnökkel, a különbség csak az, hogy az indiánokkal ellentétben a racionalisták rendre félreértének és azt hiszik, hogy megtértem közéjük. „Beszélgettem popperiánusokkal – írja erről egy helyen –, belebocsájtkoztam problémáikba, az ő nyelvükön szoltam hozzájuk, mert éppenséggel a barátaim voltak. De hát mégsem voltak a barátaim, mert egyáltalán nem ismerték fel a barátságot – azt nyomban az Egyház alapelvei iránti hűségnyilatkozatként értelmezték, s ekként publikálták”⁶⁰ (Ha valaki azt mondaná, Feyerabend úgy váltogatta szerepeit, „mint más az ingét”, fején találná a szöveget: amikor megtudta, hogy székfoglaló előadásának hallgatói fogadást köttek, vajon ezúttal is valami lukas pullóverben, vagy kivételesen öltönyben-ingben lép a pódiumra, ez alkalomra kerített ingét előadása közepén lehúzta, s piros trikóban folytatta értekezését. – Sokan veszítettek, mint mindig, amikor végleg azonosítani akarták valamely megnyilvánulásával.)⁶¹ „Az ész nem egyéb – írta Carlos Saura kapcsán –, mint megfagyott szenvedély, s számomra egy puha, tehát folyékony, vagy gázformájú szenvedély sokkal kedvesebb, mint valamely kemény, amelybe beleütközöm.”⁶²

Így azután illó szelleme bolondját járatta bírálóival, hiszen *relativizmusa egyáltalán nem abban volt következetes,*

60 *Briefe*, id. kiad. 113. o.

61 I. m. 167. o.

62 I. m. 228. o.

hogy szigorú kontextualizmust állított volna, ahol a más kontextusból származó észjárások értelmezhetetlenek volnának, hanem abban, hogy szabadon váltogatva a nyelveket és módszereket, csatangolva a kultúrák között, semmilyen szilárd játékszabály szentségét sem fogadta el, de bármelyiket kipróbálhatónak tartotta. Nem egy-egy általános igényű kijelentés alátámaszthatóságát vitatta mindenáron – bár mindegyiket gyanúsnak tartotta –, hanem értelmességét és termékenységét. Például az ész „fundamentális hittételeinek” ellenérvét sem tartotta különösebben megrendítőnek, mert eszébe sem jutott relativizmuson olyasfajta *tant* érteni, ami kizárná, hogy például általános emberi tulajdonságokról beszélhessünk, „mert hát igaz, hogy még senki sem találkozott olyasvalakivel, akinek a seggéből nőtt ki az orra”,⁶³ de erre azért merészségnek tartotta ismeretelméletet építeni.

IV.

Miközben a racionalista tudományelmélet maradék síneit is gondosan felszedő Feyerabendben és HPD-ben sokan a felvilágosodás veszedelmes árulóit látták – úgy látszik, mindössze annak egyik hagyományát fordították a másik ellen: a felvilágosodást *felnötségeként* értelmező hagyományt

63 I. m. 279. o.

az *ésszerű bizonyosságot* kereső tradícióval. A metafizikának szóló hadüzenetet az ész metafizikájával. Kantnak az emberi létezés értelmetlensége, gonoszsága és bolondsága láttán érzett lehangoltságával, szorongásával, melynek okán a filozófus megkerülhetetlen feladatának tartotta egy természeti cél hiposztázálását⁶⁴ – Kant felvilágosodás-értelmezését, a magunk okozta *kiskorúságból* való kilábalás programját⁶⁵ állították szembe. Ez a „harci felhívás” – írja Feyerabend⁶⁶ – nem *arra* az észre hivatkozott, mely az utóbbi tudományok katonásra fésült organonjává vált, hanem egy új életforma félreértett magva volt, mely az egyén gondolkodási és cselekvési szabadságát kellett volna, hogy megnövelje. Ezért a modern racionalizmus története, amiképpen magát elbeszéli – s ahogyan mi is utaltunk rá –, nem a felvilágosodás eredeti eszméjének, hanem egy következményekkel terhes félreértésnek a története. A relativizmus a fichtei, hegeli filozófia metafizikai vigaszra szoruló (a történelem vágóhídjától megrettent) egyénét – a felvilágosodás értelmes *felnőtt* emberével szembesíti, aki *nem fél az árnyaktól*.⁶⁷ HPD is ebben a szellemben idézi Wittgensteint: „Mit is követelnek igazában? Nos, egy rendet. De korábban nem volt rend? – Nos, ők olyan rendet követelnek, amely most megnyugtat-

64 Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, in: uő: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974. 61–79. o.

65 Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?” in: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, id. kiad. 80–89. o.

66 *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, id. kiad. II. k. 38. o.

67 Immanuel Kant: i. m. 88. o.

ja őket. – Miért, olyanok talán, mint a gyerekek, és álomba kell ringatni őket?”⁶⁸

A racionális világregrend bizonyosságának keresése – írja Duerr – *értelmetlen félelemből*⁶⁹ fakad, a metafizika vigaszáról való lemondással mit sem veszítünk: „Harapjunk bele a savanyú almába, és véges lényekként érzük be az örökös bizonytalansággal! Hiszen eleve nincs semmiféle bizonyosság, amiről le kellene mondanunk, és nincs Isten sem, aki hallgatásával szólna hozzánk.”⁷⁰ S bár világunkban nem rejtekezik rend, a kétely sem keríthet teljesen hatalmába bennünket, hiszen az általános kétely éppoly megalapozhatatlan, mint az általános bizonyosság. Az olykori kételkedés nem alap az egyetemes kételyre, az olykori illúzió nem alap az egyetemes látszat állítására.⁷¹

Sokat mondó különbség közöttük, hogy Feyeraabend *jól érti ezt a félelmet*. Tudja, hogy világunk „őrült összevisszasága”⁷² nehezen elviselhető szorongással tölthet el, hogy *a felvilágosodásnak ugyan programja „nem félni az árnyaktól”, de megszabadulni sem lehet tőlük*. „Kedves úr – írja egy neves bírálójáról, találkozásuk után –, s mint mi mindannyian ezen a világon, kicsit zavarodott. Abban hisz, hogy némi racionalizmus megfelelő csónak lehet ezen a szaróceánon. Hát igen, miért is ne?”⁷³ „*Értelme* ennek a bolond

68 Hans Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték*, id. kiad. 33. o.

69 I. m. 15. o.

70 I. m. 14. o.

71 I. m. 61. o.

72 *Briefe*, id. kiad. 171. o. Vö. még uo. 144. o.

73 I. m. 212. o.

életnek *nincsen*, s ilyet *látszólag* megkonstruálni csak akkor tudunk, ha rengeteg új ostobaságot fűzünk a régiekhez. Minden, amit tehetünk, hogy meséket mondunk, hogy ezzel magunkat és másokat ideig-óraig elszórakoztassuk. Néha, egy-két napig hiszünk e mesékben, mint ahogy a színész belefeledkezik szerepébe, de sohasem annyira, hogy azt higgyük, a 'valóságra' találtunk.”⁷⁴ A metodikai pluralizmus ezért Feyerabend számára nemcsak lehetőség és szabadság, hanem kényszerű *belátás* is: éppen, mivel életünk menthetetlenül kontingens, értelemnélküli, nyugodtan alkalmazhatunk az egyes problémák kezelésére bármilyen, az adott pillanatban célszerűnek látszó módszert. A megismerés nagy dilemmáinak egyszerűen *nincsen tétje*. (Nietzschében, kit persze nagyra tart, éppen komolyságát érzi elviselhetetlennek: „a vidámság és függetlenség mögött állati komolyság leselkedik, ami a dolog minden örömét elrontja”)⁷⁵ A teodicea kötelezettségével az értelemre irányuló kérdést lerázó ész így végső soron *minden kérdést* lerázott. Nincsenek többé kérdéssé fogalmazódó problémák, mert a kérdés akaratlanul is valami rendre hivatkozna. (Hacsak az az egy utolsó, nyugtalanító kérdés nem marad ránk: bizonyos-e, hogy az ész kritikai funkciója nem volt *eltéphetetlenül* összekötve az ész metafizikájával – egyáltalán, valami féle hittel? S akkor még egyszer és újra: mi is vészett oda?) Mindenesetre az, amit az ész tesz, tegyen bármit is, nem *kérdésekre adott válasz* többé. Így problematikussá válik az

74 I. m. 24–25. o.

75 I. m. 69. o.

a feyerabendi elvárás, hogy a módszer a konkrét kihíváshoz alkalmazkodjék. A mesék nem kérdéseket válaszolnak meg. „A tudományos racionalizmust – írja megengedően – nem zártuk ki egyszer s mindenkorra vizsgálódásunkból. Egyike azon meséknek, melyeket azért beszélünk el magunknak, hogy átmenetileg elviselhessük a bennünket körülfogó értelemnélküliséget. Azokhoz a meleg otthonokról, gazdag lakomákról, szép nőkről szóló történetekhez hasonlít, melyeket a vadonban *eltévedt* vadászok találnak ki a tábor-tűznél. De fatális volna – olvassuk újra –, ha e történeteket a tűz kihúnyása után is valóságának hinnék.”⁷⁶ Úgy látszik, hogy a mesék nem az igazság megfajtái, de nem is egyszerűen szórakoztatnak. *Az árnyak okozta félelmet tartják távol.* De ha így van, Feyerabend vidám színháza, gúnyos maszkabálja – tűnjön ez bármily váratlannak, s saját alkotatótól távol állónak is – vajon nem épp e nyomasztó gondolatokról szól-e?

HPD a *Sednában* pompás leírását adja a feyerabendi pozíciónak, melyet a klasszikus szkepticizmusra vezet vissza, s melyet, azt hiszem, talán ezért is izgalmasan félreért. „Paul Feyerabend is a semmire építette a maga 'dolgát'. Számára a világ – úgy látszik – Hiúság Vására, melyben a 'szabad ember' keresztül-kasul kószál, anélkül, hogy kísértésbe esnék, hogy összetévessze a mutatványos bódék műsorát a valódi élettel. Jóllehet, itt-ott elszórakozik és részt vesz a játékban, de tudja, hogy mindez csak játék [...], az istenek örök játéka, a *semmi* maskaráinak sora. S mert tudja, hogy mindez

76 *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, id. kiad. II. k. 56. o.

semmi: ő maga 'szabad', 'független fejedelem', aki keresztülpár a világokon, senkinek sem alattvalója, sem az igazságnak, sem a hazugságnak; lehet racionalista, vagy irracionalista, no persze, 'csak mert úgy hozza kedve, s nem azért, mint ha úgy volna helyes'⁷⁷ Duerr, aki szerint, mint szó esett róla, a megismerő sohasem úszhatja meg szárazon, itt úgy látja, Feyerabend „úgy akarja a bundáját mosni, hogy közben száraz maradjon”⁷⁸ De ha jól értettük Feyerabendet, és szemében a történetek nem a semmi, hanem a tőle való félelem maszkjai, akkor annál inkább adódhat a kérdés: *lehetséges-e, hogy HPD nem látja ezt, miért nem tud e félelemről?* Pontosabban, miért beszélt korábban „értelmetlen félelemről”? Mi bátorítja az ő relativizmusát?

Ha az olvasó még mindig nem sejtené, legkésőbb a *Sedna* szkeptikus gondolkodást értékelő(!) sorai felfedik: „Úgy tűnik számomra, hogy mindezen ideológiák extrém felmentési kísérletek, melyek az önfelszámolás felé tartanak, mert nyilvánvalóan ez az egyetlen lehetőség az élet túlságosan hatalmasra vált feszültségeinek és ellentmondásainak feloldására, miután elhagytuk az ártatlanság paleolitikus tundráját, s miután úgy látszik, mintha – történetileg tekintve – kudarcot vallottunk volna abban, hogy beavatkozás, termelés, fejlődés, gondolkodás stb. révén *visszatérjünk egy olyan álla-*

77 Hans Peter Duerr: *Sedna oder die Liebe zum Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984. 258. o.

78 I. m. 428. o.

*pothoz, amelyben az élet olyan, amilyen, s még messzemenően egy természetes magától értetődőség vonásait viseli.*⁷⁹

Szó esett róla, hogy Feyerabend relativizmusa számára a különböző tradíciók nem képeznek szeparált, közvevithetetlen világokat, egyszerűen csak ugyanakkor az értelemnélküli világnak elviselésére kitalált mesék. Ennélfogva nem is jelentenek valóságos – csak illuzórikus – menedéket világunk árnyai elől. A közöttük való szabad közlekedés éppen azért lehetséges, mert végső soron *ugyanaz* az elbeszélői motiváció hozza létre őket. Gazdagabb, vagy szegényesebb magyarázatokat lehetővé tevő, alternatívákat elviselő, vagy kizárólagosságra törő tradíciók ezek, de nem lényegük, végső természetük szerint különbözőek. Ez – láttuk – bizonyos fokig tompítja is racionalizmus-kritikájának élet (ami persze nem *az* a vigasz, amivel a racionalizmus sokra mehetne). HPD azonban nagyonis komolyan veszi az egyes tradíciók különbözőségét. Ő a különböző „életmódokat” valóban különböző *világoknak*, s nem ugyanazon világról szőtt különböző meséknek tekinti. Éppen ezért problematikus – énváltást, vagy varázslatot igénylő – a közöttük való átjárás. S e világok némelyike szemlátomást *jobb* a mi világunknál, életmódunknál. Igaz, ezek a világok – archaikus társadalmak – elvesztek, mert időben rég elhagytuk őket, vagy elveszőben vannak, mert a modern civilizáció veszélyeztetett zárványai lettek, de igazi tartalmi alternatíváját képezik a mi életmódunknak. Mítoszaik, rítusaik szemben a modern emberrel – aki „extrém módon kilépett a termé-

79 I. m. 258. o. (Kiemelés: M. T.)

szettel való egységből”, s tudományával mindent atomizál, analizál, izolál –, az élet egységéről szólnak, s éppen ez adja különös jelentőségüket számunkra.⁸⁰ Míg Rousseau annak idején egyfajta magyarázó fikciónak tekintette az általa leírt „természeti állapotot” – HPD valódi világnak. Rousseau egyébként, mint ismert, ez ügyben igazi feyerabendista sorokat hagyott ránk: „Kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket, mivel kérdéseinkre nincsenek befolyással. Nem szabad történeti igazságoknak tekinteni a tárgyunk körül végezhető vizsgálódásokat. csupán hipotetikus és feltételes okoskodások ezek, inkább csak arra jók, hogy megvilágítsák a dolgok természetét, arra nem, hogy valódi eredetüket kimutassák; hasonlítanak azokhoz a magyarázatokhoz, melyeket fizikusaink adnak elő nap mint nap a világ keletkezéséről.”⁸¹

„Miért kell mindenáron egy civilizációt kifejlesztelnünk – írja 1982-ben egy levélben HPD Feyerabendnek –, amikor korábban még minden meglehetősen oké volt?”⁸² S nem sokkal később beszámol a *Sedna* érlelődő központi problémájáról: „Emberi generációk ezrei éltek vadászként boldogan és elégedetten, az asszonyok gyűjtögettek, a férfiak vadásztak, kevés volt a munka, sok a szabadidő (pl. a barlangok kifestésére stb.), nem volt háború (kevés ember, sok hely). Rendben van. Ám egyszer csak ezek az emberkéek el-

80 *Briefe*, id. kiad. 46. o.

81 Jean-Jacques Rousseau: „Értekezés az emberek közötti egyenlőség eredetéről és alapjairól”, in: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978. 85. o.

82 *Briefe*, id. kiad. 189. o.

kezdték letelepedni, növényt termesztetni, sokat dolgozni, egymással hadakozni, barátságtalanokká váltak, isteneik is barátságtalanokká lettek stb. Miért?⁸³ S érdekesítő teóriával kísérli meg a választ, mely szerint, noha a paraszti életmód jóval keservesebb volt, a jég olvadása, a mammutok, rénszarvasok, egyebek kipusztulása, a népesség növekedése egyszerűen kikényszerítette a földművelést és a civilizációt, ezzel együtt pedig a dogmatikus gondolkodást. A gondolkodásbeli különbség, mondja, ma is megfigyelhető a vadászó és meglehetősen lezser cheyenne és a paraszti kultúrájú pueblo indiánok között.

S az olvasó már látja, hogy újra föllobbant a tábortűz, s HPD *új történetbe* kezdett az élet egységét őrző, nagyrészt eltűnt erdei világokról. HPD-t hívja a vadon szava. Nem téveszthet meg bennünket, hogy ezúttal nem Isten hallgatása, hanem a farkasember üvöltése szólítja meg az elbeszélőt: ő *tudja*, hogy ott túl az időn, vagy a civilizáció határán egy másik világ várja. Jobb, harmonikusabb világ. Az erre a világra irányuló, ebbe benyomulni vágyó kérdés persze, HPD maga ír erről, az európai kultúra tradicionális kérdése. Dehogyan pokoljárás vár a kutatóra: igazi menedék! A vadon felől visszapillantva immár van *mihez képest* elmarasztalni – relativizálni – ezt a mi világunkat. Van szilárd nézőpont a kulturkritikához. S ezzel, paradox módon, ismét csak visszatértünk a nyugati civilizáció nagy tradíciójához. A tudomány – ezúttal az etnológia – a filozófia segítségére sietett, s egyben megerősödött saját szerepében. A modern

83 I. m. 193. o.

civilizáció gondolkodásmódjának bírálata így élesebb, magabiztosabb lehet, mint Feyerabend pozíciójából. „Német professzor’ vagy tehát – jegyzi meg Feyerabend –, mégha van is humorod [...] Mindig gyanakodtam, hogy minden külső jel ellenére sokkal ’racionálisabb’ vagy nálam, vagyis valahol értelmet és rendet akarsz vinni a dologba, míg én belenyugodtam, hogy az egész örült összevisszaság, melyben itt-ott akad némi szórakoztató kavarodás.”⁸⁴

„Igen, stimmel – hangzik a válasz –, éppoly nagy racionalista vagyok, mint te, de te talán valamivel amorálisabb vagy nálam, s ezért toleránsabb és pártatlanabb. Néha azt hiszem, az ilyen emberekkel szembeni közömbösség sokkal emberségesebb, mindenekelőtt annak a ténynek a fényében, hogy csak úgy nyüzsögnek az erőszakos világ- és emberboldogítók. Igen, értelmet akarok a dolgokba vinni. Így pl. szüntelenül foglalkoztat, mit jelentenek legújabb amerikai élményeim, s mindig azt gondolom, hogy eljutok e dolgok alapjáiig.”⁸⁵

Feyerabendnél az árnyak valóságosak, a mesék illuzórikusak, HPD-nél fordítva. Ezért mondhatja, hogy nincs okunk többé félni az árnyaktól.

Feyerabendnek nem volt *hová* elmennie, nem hitt filozófiai, vagy tudományos elíziumokban. Nem a racionalista magyarázatokat, hanem önbizalmukat utasította el, nem

84 I. m. 171. o.; „Mindig is tudtam, hogy derék racionalista vagy, csak éppen boszorkányokon töröd a fejed, s nem a kacsák röptén. S komoly ember is vagy – a jutalom nincs már messze, a komoly racionális emberek jutalma: egy tanszék!” uo. 237. o.

85 I. m. 172. o.

cserélte őket fel más tradícióval, hanem egyszerűen elfordult tőlük. A szellemi promizskuitás, a tréfák, a krimik, a szapanoperák, a nagy séták, az állatok, egyre inkább a barátok, s – magát is meglepve – a szerelem felé. *Don't philosophize, love!* „*Denk' nicht zuviel*”⁸⁶ – írja egy levelében Duerrnek. Ha a filozófia egykor, Hegel szerint vigasztalást kínált az életért, most úgy látszik, az életnek kell megvigasztalnia a filozófiáért.

Mivel HPD nem vigaszt, hanem értelmet keres, folyton úton van valamelyik rengetegbe.

Feyerabend útja a tudománytól a tudományfilozófiáig vezetett, s onnan a krimikig, Duerr útja a tudományfilozófiától a tudományig: a civilizációs folyamatról írt nagyszabású és lenyűgöző összehasonlító vizsgálatokig.

A *Traumzeit* és a *Satyricon*⁸⁷ után írt *Sedna* azt a kultúrtörténeti átalakulást mutatja be, ahogyan az életmódjukkal magukat még feltehetően teljesen azonosító korai kőkorszaki emberek közösségeiből kialakultak az adott világot megvető, a túlvilág felé forduló civilizációk, illetve hozzájuk kötődő világszemléletek. *A civilizáció folyamatának mítoszáról* írt öt vaskos kötetben,⁸⁸ több ezer oldalon kifejtett Norbert Elias-kritika pedig nemcsak a korábban „nyers” ösz-

86 I. m. 123. o.

87 Hans Peter Duerr: *Satyricon*, Frankfurt am Main, 1985.

88 Hans Peter Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. (I.) *Nacktheit und Scham*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, (II.) *Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990., (III.) *Obszönität und Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993., (IV.) *Der erotische Leib*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997., (V.) *Die Tatsachen des Lebens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

tönök felett mindinkább úrrá levő nyugati kultúra teóriáját fordítja visszájára, bemutatva, hogy a barbárnak tartott – s alkalomadtán erre hivatkozva leigázott – társadalmak semmivel sem tekinthetők primitívebbeknek, vadabbnak, vagy civilizálatlanabbnak a mienkénél. A lebilincselő – a civilizációkat elsősorban a női testhez való viszonyuk szerint *összehasonlító* – kötetek egyben az emberi életmód *általánosan jellemző, nem kultúra-specifikus* közös vonásait is⁸⁹ (pl. a szégyenérzetet, vagy a női keblek izgató hatását) tárgyalják.

Miközben HPD, aki saját relativizmusát már a *Sednán*ban sem tekintette annyira radikálisnak, mint eleinte, mindinkább eltávolodott a kultúrák összemérhetetlenségének gondolatától – a dekoltázsokba vetett pillantás (Feyerabend némi habozása ellenére) immár végleg bevonult a tudományfilozófia vizsgálati módszerei közé.

Van, akit végülis futni hagy a relativizmus ördöge. S persze van, akiért el sem jön soha, mert már az ördögnek sem kell.

89 Hans Peter Duerr: *Intimität*, id. kiad. 8. o.

EGY RÉGI ÖRDÖG

PAUL FEYERABEND

*Mefisztó: Előtted nincs korlát, se cél.
Kedvedre bárhol nyalakodhatsz,
röptében bármit megragadhatsz,
essék jól mind, mi jót ígér.*

Goethe: Faust, I. rész

Mit Vorsicht geniessen!

Feyerabend: Előzékre írt ajánlás

I.

„Én csak egy bolond író vagyok” – mondogatta Feyerabend, ám köztudomású volt, hogy maga az ördög. Annak tekintette a *tudományos közvélemény*.

Még utolsó könyvének, *Időpocsékolás*¹ című önéletrajzának (mely írás pedig a halállal való küzdelem és a szerelem hangján is szól), még e kötetnek fekete borítójáról is diabolikus ábrázat tekint az olvasóra. Lucifernek, Mefisztónak nevezték.² S barátja, Hans Peter Duerr is azzal kezdi a Feyerabend

1 Paul Feyerabend: *Zeitverschwendung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

2 Vö. pl. Herbert Schnadelbach: „Against Feyerabend”, in: Hans Peter Duerr (szerk.): *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*,

ismeretelméleti destrukcióját végsőkéig radikalizálni törekvő *Sem Isten – sem mérték*³ című kötetét, hogy az ördög nem olyan fekete, mint amilyennek festik. Ördögűzők és az ördög ügyvédjei az *Against Method*⁴ óta egyaránt tudni vélték, *kivel* van dolguk. Az ellene és védelmében írt szenvedélyes szövegeket összegyűjtő dupla kötet a félelmet és respektust egyesítő *Kísértések*⁵ címet viselte. (A szerző ijesztő portréja mögött King Kong vicсорított.) Néhány éve halott – vagyis nagyon régen. Ma – túl a nagy megtagadások, a dekonstrukció, a hermeneutika, az értékpluralizmus nevezetes mondatain – ki ne legyintene unottan az ördög kopogtatására? Hát még itt van szegény? Nem érti, hogy nincs már semmi eladó?

Persze mindenkit – minden kort – a maga ördöge látogat, kísértéseink is felfednek bennünket: mutasd az ördögöd, s megmondom ki vagy. A kérdéssel, hogy *mi is volt olyan nyugtalanító* sokak számára Feyerabendben, talán lágy

I–II. k., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980. I. 299. o.; Ernest Gellner gondolatai végeredményét tekintve éppenséggel fasisztának tartja: „Beyond Truth and Falsehood”, in: *The British Journal for the Philosophy of Science*, 26, 1975. 331–343. o. Jerome R. Ravetz is felveti ezt a minősítést: Ravetz: „Ideologische Überzeugungen in der Wissenschaftstheorie”, in: *Versuchungen*, id. kiad. I. k. 28. o.

3 Hans Peter Duerr: *Ni dieu – ni mètre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.; magyarul: *Sem Isten – sem mérték*. Anarchista észrevételek a tudat- és ismeretelméletről, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998., ford. Adamik Lajos.

4 Paul Feyerabend: *Against Method*, New Left Books, London, 1975., (átdolgozott kiadás: 1988); németül: *Wider der Methodenzwang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, (átdolgozott kiadás: 1983)

5 Hans Peter Duerr (szerk.): *Versuchungen*, id. kiad.

pontját érintjük annak az időnek, amelynek megjelent – pár év előtti önmagunknak.

II.

Noha Feyerabend rendre lerázta a *szövegeibe* kapaszkodó kritikusokat, mintha csak kabátját hagyná oda üldözőinek – mű és szerző éppenséggel egy pillanatra sem vált el egymástól: *vele* kellett megmérkőznie annak, aki úgy hitte, nem remeg a térde. Feyerabend a filozófia happenig-művésze volt, igazi műve mindinkább önmaga lett, s nem győzte hangsúlyozni, hogy írásai mennyire nem azonosak teljes személyiségével, hogy a „mű” nem egyszerűen valamely írás vagy írások sora, hanem maga az önreflexív gondolkodás, s ami végső soron fontos, az túlér a művön. Ám amikor ezzel egészen magára vonta ellenfeleit, kétségbeesett bírálói mégiscsak akárha kísértettel küzdöttek volna: hogy utolérni vélték, messziről kacagta őket.

Veszedelmes romboló vagy a tudomány udvari bolondja, szélsőbalos anarchista vagy fasiszta, demokrata vagy az erős egyéniség teoretikusa, racionalista vagy irracionalista, az analitikus filozófia Wittgensteinhez mérhető zsenije⁶

6 Akihez képest Frege, Carnap vagy Popper „száraz, alapos, másodrangú figurák” – vö. Ulrich Erckenbrecht: „Anstiftung zur Heterodoxie”, in: *Versuchungen*, id. kiad. II. k. 65. o.

vagy elpusztítója – Feyerabendnek tetszetek a zavar szülte ellentmondó vádak–címkék: miért is ne, ez is, az is – mind ez csak nézőpont és a körülmények kérdése. Szerepek ezek, egyik éppúgy eljátszható, mint a másik. Bohóc és reménybeli zsoldosvezér,⁷ operaénekes és filozófus – olvasói, hallgatói sohasem lehettek biztosak benne, kivel is van voltaképpen dolguk. „Senki emberfiának vagy intézménynek nem sikerült őt domesztikálni.”⁸

Viharos előadásai, meghökkentő *megjelenése*, s ugyanakkor gúnyos kisiklása a bármely *alak*jával való azonosíthatóságból csak megerősítették a szövegei keltette borzongást: ez a megjelenés – *az* a megjelenés. Bár a kezdetben tudományfilozófián belüli provokációt a tudományt vallásává tevő nyugati világ provokálásává eszkaláló nyolcvanas évekbeli zürichi fellépésein már nem hajította mankóját hanyagul az auditorium sarkába, mint egykor, forróbb időkben Nyugat-Berlinben, kétségtől még mindig meglehetősen abszurd látvány volt ez a csavargó külsejű úr a légkondicionált egyetemi előadótermek jól öltözött tudósjelöltjei vagy a konferenciák csokornyakkendős professzorai között. Az ócska zöld trikóra húzott rózsaszín trikó,⁹ az égnek meredő hajszálak, az óriási mefisztói szemöldökök éppúgy a színpadi hatás

7 Ld. Miklós Tamás: „Zürichi beszélgetés Paul Feyerabenddel”, in: *Mévetánc*, 1985. 4. – 1986. 1. 63. o.

8 Erckenbrecht: i. h.

9 Feyerabend öltözéke kedvenc témája a róla szóló visszaemlékezéseknek. Vö. pl. Christiane van Briessen: „Psychogramme der Erkenntnis”, in: *Versuchungen*, id. kiad. 225. o.; Flossie Lewis: „Die Graffiti in Tolmann Hall”, in: *Versuchungen*, id. kiad. 166. o. Zürichben jobbára a zöld-rózsaszín kombinációhoz volt szerencsénk.

részei voltak, mint a közönséggel folytatott szópárbajok jól uralt heves gesztusai s a publikum morajlása – tiltakozása–tetszése, ellenállása–odaadása. Nem akadémiai értelemben vett *előadások* mágusa–viadora volt Paul Feyerabend.¹⁰ „Korunk legnagyobb filozófia mulattatója”¹¹ – írták róla, de ki mert nevetni tréfáin? Hiszen az előadás után nem volt több hova hazamenni.

A *színpad*, a szerepváltások intellektuális csábítása sohasem szűnt meg vonzani ezt az embert, amióta (asztronómiai stúdiumai mellett) a háború előtti Bécs Staatsoperének tanárától első énekórát vette.¹² Nemcsak a háború utáni Weimarban folytatta színházi tanulmányait (dramaturgiát, rendezést, színháztörténetet és megint éneklést), nemcsak a romos német színházak új tanulságú tézisdarabjait ülte végig sorra – hanem már a keleti frontot, a visszavonulás zűrzavarát, vezénylő tisztként bekövetkezett sebesülését is érdekfeszítő színelőadásként idézte fel: „a káosznak ez a színpompás forgataga olybá tűnt számomra, mint valami nyüzsgő színpad, s egyszeriben megfeledeztem az óvatosságról”¹³

10 „Ne hagyja magát megtéveszteni attól, hogy a filozófia *professzora* voltam – írta Feyerabend nem sokkal halála előtt Wilhelm Baumnak –, az effajta tanszékeken a legkülönösebb figurák bukkannak fel.” In: Paul Feyerabend – Hans Albert: *Briefwechsel*, Fischer, Frankfurt am Main, 1977. 16. o.

11 Erckenbrecht: i. h.

12 „Most már tudom: énekművész!” – próbálja azonosítani az ördögöt a vele iddögáló fickók egyike Auerbach pincéjében. Goethe: *Faust*, Európa, Budapest, 1974. 76. o., ford. Jékely Zoltán.

13 Paul Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am MAin, 1980. 214. o. és Paul Feyerabend: *A módszer ellen*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2002. 562. o. Ugyenerről önéletrajzában: „Lángoló horizont, lövések, érthetetlen hangok, támadó repü-

Noha e műélvezetbe feledkezvén rokkant lett, ez nem zavarta abban, hogy továbbra is operai fellépésekre készüljön. Később Bécsben – ahol fizikát, matematikát, asztronómiát tanult, Wittgensteinnel, Popperrel ismerkedett – ajánlatot kapott: legyen Brecht asszisztense.¹⁴ Inkább Londonba ment – az ötvenes évek elején Karl Popper szemináriumát látogatta, egy darabig tanítványának számított (tetszett mestere bemutatkozása: „a tudományos módszertan professzora vagyok, csak az a probléma, hogy nincs tudományos módszer”),¹⁵ hogy azután élete végéig ellenfeleként gúnyolja, amiért a „tudományos módszertan professzora” volt – mégis, ha valakihez, Brechthez maradt hű. Esze ágában sem volt választani a filozófia, a tudomány és a színház, a művészetek között. A *tudomány mint művészet* érdekelte.¹⁶ Az előadóterem dobogója mint színpadi deszka. A logika mint dramaturgia.¹⁷ Kinevette azokat, akik a színészt az éppen

lőgépek és páncélosok – akár egy színjáték, s ennek megfelelően viselkedtem”, Feyerabend: *Zeitverschwendung*, id. kiad. 59. o.

14 Vö. Feyerabend: *A módszer ellen*, id. kiad. 572. o. Utóbb élete nagy tévedésének tartotta, hogy nem fogadta el az ajánlatot.

15 Feyerabend: *Zeitverschwendung*, id. kiad. 122. o.

16 Másfelől a művészetben, mindenekelőtt a színházban – s mindenekelőtt Brechtben, Ionescoban – Feyerabend az ideológikus gondolatrendszerek legélesebb, legalkalmasabb, mert legkevésbé absztrakt kritikáját látja. Vö. pl. „Theater als Ideologiekritik. Bemerkungen zu Ionesco”, in: Feyerabend: *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*, Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1978. 139–152. o. „Csak a művészet űzi a kritikát teljesen tudatosan és radikálisan az ábrázolás és a közlés legvégső elemeinek felbomlasztásáig.” I. m. 147. o.

17 A logikát *dramaturgiai kihívásnak* tekintő, elméje pengeélet színpadiasan vitapartnerre mártó, lenyűgöző figuraként emlékszik rá pl. Christiane van Briessen, felidézve a tiroli Alpbachban 1945 után évente augusztus-

játszott szereppel azonosítják. Szerepeit hamar elunta, a szerepjátszást soha.

Így, miután tudományelméleti anarchizmusát, relativizmusát kíméletlen logikai következetességű tudománytörténeti, ismeretelméleti, tanulmányok sorában publikálta (melyeket azért kritikusan bosszantására új kiadásai akkor fontos pontokon rendre átdolgozott), miután a racionalisták Berkeleytől Zürichig azon fáradoztak, hogy újrafüvesítsék utána a metodológiátlanított tudományos mezőt, miután az általa osztogatott csúf sebek immár ott tátongtak egy-egy szaktudomány tekintélyén – Feyerabend unottan vetette oda: „Az efféle dolgok engem már rég nem érdekelnek túlságosan. E szakok, mint amilyen a tudományelmélet, a részecskefizika vagy a modern logika, nem javításra szorulnak – el kell venni tőlük a pénzt, és hagyni kell őket békében kimúlni.” Ami még ér valamit, az az, „ha megpróbál-

ban megrendezett legendás szellemi találkozók légkörét. Ld. van Briessen: „Psychogramme der Erkenntnis”, id. kiad. 225–244. o. Feyerabend maga is színielőadónaként élte meg saját alpbachi szerepléseit. Vö. Feyerabend: *Zeitverschwendung*, id. kiad. 100. o. A Feyerabend életében meghatározó szellemi instancákat és kapcsolatokat jelentő „Österreichisches College”, majd „Europäisches Forum Alpbach” nevet viselő rendezvényen háromszáz diák mellett körülberül kétszáz tudós, filozófus, művész, könyvkiadó, közgazdász és politikus vett részt, köztük Karl Popper, Arthur Koestler, Erwin Schrödinger, Felix Ehrenhaft, Hans Thirring, Philipp Frank, Elisabeth Anscombe, Bruno Kreisky, Duncan Sandys, Karl Rahner, Kerényi Károly, Friedrich Hayek, Bertalanffy vagy például Victor Kraft, akinek köréhez az alpbachi időkben Feyerabend is tartozott, s aki maga a Bécsi Kör egyik korai tagja volt. Ld. erről: Feyerabend: *Zeitverschwendung*, id. kiad. 97–110. o. és Feyerabend: *A módszer ellen*, id. kiad. 564–565. o.

juk szórakoztatni az embereket. Egy nevető ember a legjobb oldaláról mutatja magát – szeretetre méltó, intelligensen néz ki (sokkal intelligensebben, mint aki ’mély meggyőződésről’ magyaráz), rövid időre fölmerül a félelem, nyomorúság, önzés óceánjából, amelybe sorsa vetette, és amelyben rendszerint nevelője ’igazságai’ tartják. A tréfák, a szórakozás, az illúzió szabadítanak fel bennünket – s nem az igazság.”¹⁸

A tudományos világ rémületét persze *nem* Feyerabend külső megjelenése, distanciateremtő szerepjátékai, nem is tudományos módszertani szkepszise vagy tudomány és művészet határait lazán felszedő gesztusai-gondolatai váltották ki.

A tudós doktor–varázsló–művész–bohóc összeolvadó félt–tisztelt–kigúnyolt figurája régi ismerős a nyugati kultúrtörténetben: nemcsak többet tud, nemcsak mást tud, hanem máshogy is tud, mint a többiek – *kívül áll*. De azért így kívülállóként a szofistának, az udvari alkimistának és az ihletett bolondnak vagy a boszorkánymesternek is valahogyan mindig helye volt abban a világban – vagy annak a világnak a szélén –, amelytől magát megkülönböztette. *Nem volt e világ veszedelme*. Feyerabend figurája formálisan egészen *belül* volt (London, Berlin, Berkeley, Yale, Auckland, Zürich professzora) – mégis integrálhatatlan pusztító erőre ismeretek benne. „Rettenetes elefántként verte szét a tudományelmélet porcelánboltját”.¹⁹

18 Miklós Tamás: „Zürichi beszélgetés Paul Feyerabenddel”, id. kiad.

19 Erkenbrecht: i. m. 67. o.

Természetesen az sem váltott volna ki különös izgalmat, hogy a gondolkodás csapdáiból a művészet felé talált kiutat – Schelling óta sokan indultak erre, s a tudományos igazsággal már Nietzsche is a művészet igazságát állította szembe. A teológia és a filozófia szabadságmetafizikája vagy a belátott tudományos igazságok ígérte szabadság helyébe sem Feyerabend emelte először az igazságok kinevetése nyitotta szabadságot – Nietzsche mellett elég Joachim Ritterre, Mihail Bahtyinra gondolnunk.

III.

Feyerabendben a tudós világ még csak nem is azért látott rémet, mert a Bécsi Kör pozitívizmusát bírálva nyersen elvetette valamely elmélet tudományossága bármiféle *formális* kritériumának megadhatóságát. Hiszen megtették ezt már Wittgensteintől, Poppertől kezdve Lakatoson, Polányin keresztül Kuhnig és tovább sokan. Nem azért, mert a tudományt a boszorkányságtól mégiscsak elválasztani hivatott utolsó – még közösnek tűnő – popperi *módszertani* védvonalakat is feladta. Lakatos, Polányi, Kuhn is megtette ezt. Nem is azért, mert még azokat a tudománytörténeti, pszichológiai, szociológiai kísérleteket is elvetette, amelyekkel az utóbbiak mégiscsak megpróbálták *körülírni* a tudományos elméletek mibenlétét – valamiféle kétségbeesett csakazértis-ellenállásra rendezkedve be, ki-ki a maga szellemi portáján. Hiszen egyikük sem nagyon hitt a másik elhatárolási kísérleteiben és mindannyian már olyan lazára fogalmaz-

ták a maguk elgondolását „hosszú távú tudományos programokról” (Lakatos), a tudás „személyes jellegéről” (Polányi), a tudósközösségek „változó paradigmáiról” (Kuhn), hogy ezekbe már igazán *szinte bármi* belefért. Feyerabend büne mindössze az volt, hogy kimondta: *tényleg bármi megteszi*. A gondolat, hogy egyáltalán *semmiféle* (sem tudományos, sem egyéb) kritérium nincs, melynek alapján elméletek vagy módszerek a mindenkori konkrét helyzet esetlegességétől, pillanatnyi kontextusától és szereplőitől függetlenül racionálisan megítélhetőek, összemérhetőek volnának, hogy a „tudomány lényege szerint anarchista vállalkozás”, amelyben *minden megengedett*, valóban világos leszámolást jelentett a modern nyugati tudományfelfogással. Feyerabend öncsalásnak, álcázott, szégyenlős visszavonulásnak, saját intellektuális lelkiismeretünkkel vívott utóvédharcnak minősítette a felvilágosodás, a racionalista örökség pozícióit menteni próbáló elszánt küszködéseket.²⁰ Egyben a *végigvitt* felvilágosodástól és a következetes racionalizmustól való megrettenésnek. Saját meggyőződése szerint nem mást mondott, mint a többiek, hanem *kimondta* azt, amit ők körülírtak, amiről csak indirekten beszéltek.²¹ Amit kimondott, arról úgy gondolta, régóta *nyílt titok*.

Csakhogy éppen ez megbocsáthatatlan filozófiai illetlenségnek számított, mert a nyílt titok is titok és nem véletle-

20 Feyerabend: „Thesen zum Anarchismus”, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Berlin, 1970., Magyarul: „Tézisek az anarchizmusról”, in: *Medvetánc*, Budapest, 1985. 4. – 1986. 1. 44. o., ford. Miklós Tamás.

21 Erről bővebben ld. e kötet „Hans Peter Duerr, akit elvitt az ördög, de visszajött” c. fejezetét.

nül az. Az újkori felvilágosodás nehezen elviselhető konzekvenciái – *egy emberközpontú, racionális világrend elgondolhatóságának és megismerhetőségének csapdájáról, ennek a nyugati emberkép szempontjából alapvető feltevésnek a ráció előtti kiszolgáltatottságáról* – nem Lakatos vagy Polányi óta, még csak nem is Quine,²² Mach óta,²³ vagy éppen Nietzsche óta váltak mind láthatóbbá. Tudtak arról sokan a *régi moderne*k közül is. Például Montesqueiu, de legkésőbb Kant, Mendelssohn, Schelling, Hegel óta valóban meglehetősen nyílt volt ez a titok, s megkínlódtak az említett urak s a többiek, hogy rácsukják az ajtót. Ha teljesen nem hallgattak is róla, legtöbben csak néha és óvatosan említették, félfiisan lesütyött szemmel, éppen hogy el ne felejtsek: ott, a mögött az ajtó mögött van a közös titok. S habitusuk szerint húztak eme

22 Quine *Az empirizmus két dogmája* című nevezetes írásában ismeretesen pusztán mindenkori hagyományaink kérdésének tekinti, hogy a fizika, a matematika vagy az istenek *mítoszában hiszünk*. De azért *eredményesebbnek* tartotta a tudomány mítoszait. Willard van Orman Quine: „Two Dogmas of Empiricism”, in: *Philosophical Review* 60., 1951. 20–43. o. Magyarul in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1973. 1–2., ill. *Tudományfilozófia*, Áron, Budapest, 1999. 149. o., ford. F. Szabó István.

23 „A természeti törvények – írta egykor Feyerabend legkedvesebb tudományfilozófiai szerzője, Ernst Mach – annak a *pszichológiai szükségletünknek* teremtményei, hogy eligazodjunk a természetben, ne idegenként és zavarodottan álljunk a történésekkel szemben.” De ugyanennek a szükségletnek felel meg *más körülmények között a mágia és a mítosz is*. Mach szerint a tudományos gondolkodás egyetlen megkülönböztető jegye bárminő más „vulgáris” elgondolásoktól nem módszerében, hanem céljában van: abban, hogy nem közvetlen testi szükségét, hanem *intellektuális rossz közérzetet [intellektuelle Unbehaglichkeit]* igyekszik legyőzni. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*, Bécs, 1905., Új kiad. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987, 454., 2. o.

tiltott ajtó elé nehéz filozófiai szekrényeket, takarták könnyed képekkel vagy igyekeztek lehetőleg háttal állni neki, megpróbálva, lehet-e úgy cselekedni, *mintha* ott sem volna. S végül még Nietzsche is, aki pedig türelmét veszítve feltépte ezt az ajtót (és szertekürtölte, amit látott) a megismerés afféle Juditjaként, ki nem nyugszik, míg a Kékszakállú Herceg várának utolsó szobája is fel nem tárul – elborulása előtti utolsó írásában még ő is igyekezett visszatuszkolni, *újra eltakarni* a látványt: „Egyet s mászt most túlságosan is jól tudunk, mi tudók: ó, mostantól fogva megtanulunk jól felejteni, jól *nem* tudni [...] És ami a jövőnket illeti: aligha találkoznak velünk majd amaz egyiptomi ifjak nyomdokain, akik éjszakánként feldűlják a templomokat, ölegetik a szobrokat, egyáltalán meg akarják fosztani leplétől, fel akarják fedni, éles fénybe akarják állítani mindazt, ami jó okkal van elrejtve. Nem: ez a rossz ízlés, ez az igazságra, a 'mindenáron való igazságra' törő akarat, ez az ifjonti tébolya az igazság szeretetének, ez gyűlöletes számunkra: ehhez túlságosan tapasztaltak vagyunk [...] Mi már nem hiszünk abban, hogy az igazság akkor is igazság marad, ha fátylát letépik [...]”²⁴

Pedig Nietzsche korábban a gátlástalan megismerés éppoly tabu-romboló híve volt, mint egykor, az újkor hajnalán Galilei (pontosabban, mint az a Galilei, akit ilyenként rögzített a tudományos emlékezet), Feyerabend kedvenc hőse, akit az *Against Method*-ban hajdani ellenfelével,

24 Friedrich Nietzsche: „Nietzsche contra Wagner”, in: *Holmi*, Budapest, 2001. 3., 372. o., ford. Zoltai Dénes.

Bellarminoval együtt egyszerűen elragad Poppertől és a tudományos igazságok Galilei-pörtől meghatott barátaitól, ragyogó ellen-elemzésében teljesen átértelmezve kettejük vezetes vitáját.

IV.

Az *Against Method* ismeretesen fél könyv:²⁵ a Lakatos Imrével tervezett, a racionalizmus védelmében (Lakatos által) és ellenében (Feyerabend által) írandó,²⁶ a két felfogást egymással szembeszegezõ közös nagy műnek a szerzőtárs-ellenfél-jóbarát halála miatt árván maradt fele. Feyerabend többször átírt, korábbi tanulmányokat is beolvasztó és későbbieket is meghatározó főműve „Lakatoshoz írt levél”.²⁷ A megismerés racionális módszerének meghatározását minden elődjénél nagyvonalúbban keresõ, de azért rendíthetetlenül keresõ Lakatos – és persze a tudomány racionalizmusában hívõ valamennyi elgondolás – ellenében Feyerabend a kortársak és az utókor által egyaránt szimbolikusnak tekintett tudós, Galilei példáját idézi fel. *Õ az Against Method*

25 Ld. A *kiadó előszavát* Feyerabend: *A módszer ellen*, c. könyvének Atlantisz-kiadásában, id. kiad. 13–16. o.

26 „Tervezett közös búzbombánk”, vö. Feyerabend–Albert: *Briefwechsel*, id. kiad. 234., 236., 240. o.

27 Ld. A *kiadó előszavát* Feyerabend: *A módszer ellen*, c. könyvének Atlantisz-kiadásában, id. kiad. 13–16. o.

főszereplője, Feyerabend leghatásosabb tudománytörténeti aduja és egyben a szerző tudóstársak orra alá döngölt önképe.²⁸ A Galilei-ügy körüli huszadik századi filozófiai viták azt is pontosan jelzik, *milyen természetű tabut sértett* sokak szemében megbocsáthatatlanul a Galileiben saját előképét kereső Feyerabend. Ezért előbb – rövid kitérőben – (a) a Galilei-pör sajátosságaira, (b) néhány modern filozófiai interpretációjára, majd (c) Feyerabend Galilei-olvasatára, végül (d) arra érdemes utalnunk, hogyan és főképp *hová* lép „túl” Feyerabend az általa felidézett Galilein.

(a) Galilei, akit hagyományosan hol radikalizmusa miatt (mint pl. az inkvizíció), hol megalkuvása, gondolati megtorpanása – a radikalizmus hiánya – miatt (ahogyan Descartes) bíráltak vagy éppen radikalizmusa miatt (mint pl. Popper), illetve a radikalizmus hiánya miatt (amiképpen Blumenberg) dicsértek, régóta az újkor önértelmezésének kulcsfigurája.²⁹ Amikor Paolo Rossi, a neves tudománytörténész a kezelhetőség kedvéért már hét nagy típusba rendezte a temérdek Galilei-interpretációt,³⁰ nagyvonalúan lemon-

28 Nem Feyerabend az első, aki mintegy saját tudományos portréját rajzolja meg az általa interpretált Galileiben. Yehuda Elkana Mach, Duhem vagy Koyré Galilei-képét is ilyennek tartja. Elkana: *Anthropologie der Erkenntnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. 42. o. Feyerabend mindenesetre maga is a teleszkópot építő gyerekek közé tartozott, később komoly asztronómiai és fizikai stúdiumokat folytatott. Vö. pl. *Zeitverschwendung*, id. kiad.

29 Már Feuerbach szerint ő az újkor megtestesítője, „a jövő embere a múlt emberével szemben”. Id. Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. 100. o.

30 Paolo Rossi: „Imagini di Galileo”, in: *Nuncius*, 1994. 9. k. 3–14. o. Magyarul ismerteti: Vekkerdi László: *Így él Galilei*, Typotex, Budapest, 1998.

dott jó néhány remek változatról abból a gazdagságból, mely mára a tudomány szentjétől a páratlan szélhámosig minden elgondolható figurával szolgálni tudja a nyájas olvasót.

A Galilei-képek sokszor homlokegyenest ellentétesek egymással – Galileire, a Galilei-ügyre úgy látszik, szinte mindenkinek szüksége volt és van. Közhely, hogy vele kezdődik az újkori gondolkodás, aki újkort mond, Galileit mond (ahogy Koestler Artúr fogalmaz: ő az első, aki „már teljességgel és dermesztően modern”),³¹ így azután, aki hozzá kíván szólni az újkor mibenlétéről folyó vitához, annak először is meg kell formálnia a maga Galilei-képét. Galilei egyrészt épp azért válhatott az újkori gondolkodás paradigmatisma figurájává, mert soha azelőtt *tudományos vita* ilyen intellektuális színvonalon és teljességgel, ráadásul a gondolkodási síkok és struktúrák ilyen feltáruló komplexitásában még nem *dokumentáltatott* és ilyen széles *nyilvánosságot* még nem kapott. (Amihez egyfelől Galilei nagy és módszeres tudományos levelezése – tulajdonképpen a modern tudományos publikáció feltalálása –, latinról olaszra váltó könyvei és nyilvános tudományos show-műsorai, másfelől az inkvizíció profi adminisztrációja, a felek összemérhető tudományos kvalitásai, közös teológiai kultúrája

42. o. Vekerdi könyve tudománytörténeti érdeklődéssel maga is bő betekintést nyújt a különböző megközelítésű jelentősebb Galilei-életrajzokba. Feyerabend az *Against Method*ban egyébként magát Rossit is elfogultnak – a racionalizmus öntudatlan szerelmi rabjának – tekinti. Ld. Feyerabend: *A módszer ellen*, id. kiad. II. Függelék, 7. lj.

31 Arthur Koestler: *Alvajárók*, Budapest, Európa, 1996. 486. o., ford. Makovecz Benjamin.

és a vita propagandisztikus instrumentalizálásának kölcsönös szándéka kellett.) Másrészt pedig azért lett megkerülhetetlen alak, mert valahogy mindenki egyetért abban, hogy ebben a vitában – kellően drámai környezetben – a felek együttesen a modern tudomány, filozófia és teológia máig nyugtalanító közös alpdilemmáit fogalmazzák meg – akár miképpen interpretálják is azután ők és olvasóik magukat ezeket a dilemmákat. Ha Galilei-ügy nem lett volna, ki kellett volna találni: az emberről szóló európai koncepcióknak konzekvenciáik végiggondolásához szükségük volt, és úgy látszik, szükségük van erre a majd négyszáz éve megrendezett világos összecsapásra.

A bőséges Galilei-olvasmányok alapján úgy tűnik, *ezt az összecsapást mindkét fél kereste és egyikük sem óhajtotta kivinni a tudományos vita keretei közül*, ami megkönnyíti a dilemma gondolati tétjének komolyan vételét és kiemelését a mártírtörténetek patetikus unalmából. Galilei, aki ötvenéves koráig – noha már régóta *hitte* – nyilvánosan soha *nem hirdette* a kopernikuszi rendszer igazát, megtehetette volna, hogy ezután is megmarad meggyőződésével a tudomány zárt köreibben, különösen, minthogy nem sikerült a kortársak szemében cáfolhatatlan bizonyítékokra szert tennie. De akár hiúsága, akár tudományos hite, akár sikerének kiaknázási vágya vezette, akár a propaganda világgépformáló módszerének felfedezése, ahogyan Feyerabend véli, nem fért a bőrében, és előbb értő pártfogóját, Bellarmino bíborost, azután, amikor a tudós Barberini került a pápai trónra, e még hatalmasabb értő pártfogóját, VIII. Orbán pápát és az egész inkvizíciót provokálva *kiélezte* a vitát. Ugyanakkor – mind Bellarminoval szemben, az első „Galilei-ügy” során (1616-ban), mind Orbánnal szemben, a második, ez-

úttal tényleges perben (1632-ben) – nyomban *visszavonult*, amikor a vita kilépni látszott a tudományos disputa keretei közül (és persze amikortól a kitartás komolyabb személyes hátrányokkal járhatott volna). Az inkvizíció is elkerülhetett volna az összecsapást. Hiszen Galilei formálisan mindig betartani látszott a Szent Hivatal meghagyásait és gondosan (egy-életrajzírói szerint kegyenci készségességgel, mások szerint épp a szabad kutatás kereteit biztosító szponzorvadász számítással) ápolta legfelső körökbeli kapcsolatait; végső soron a pápa nagyra becsült barátjának számított (akihez Barberini 1620-ban egyenesen ódát írt), s a túlbuzgó feljelentéseket sokáig valóban egyszerűen figyelmen kívül hagyták. Bár máig sok elgondolás született arról, miért is döntöttek végül a per mellett (pl. a harmincéves háború kéményvonalasságot kívánó, „begyűrűző” külpolitikai megfontolásaitól vagy a jezsuita–dominikánus ellentétektől, esetleg a magát rászédve érző pápa személyes sértettségétől vezetettve), elvileg megtehették volna, hogy nem piszkálják a dolgot, illetve, hogy úgy tesznek, mintha elfogadják Galilei formális szabadkozásait (amint a per egy pontján azután el is fogadták). Ráadásul az egyháznak semmi szüksége nem volt újabb kínos Giordano Bruno ügyre, a Galilei hivatalos védnökeinek számító Mediciek felbőszítése sem tűnhetett különösebben célszerűnek, emellett a tudományok művelésében kitűnő jezsuiták egyáltalán nem a tudományos kutatás befagyasztásában tartották magukat érdekeltnek. Mégis mindkét alkalommal tudatosan *kiélezték* a vitát, előbb (1616-ban) egy világos figyelmeztetésben megtestesülő határozatig, azután egy Galilei – szorosan vett „szaktudományos” ambíciókon túlmutató – teoretikusi igényeit nyilvánosan megbélyegző perbeli ítéletig. Ugyanakkor e csapá-

sokat *nem terjesztették ki Galilei személyére*, amit mindkét alkalommal minden módon nyomatékosan kifejezésre juttattak. (Mint ismeretes, Bellarmino annak idején lakásán fogadta Galileit, s ott ismertette vele a Szent Hivatal meghagyásait, amelyekben a tudós neve elő sem fordult, s ezek után még egy külön levélben is nagyvonalúan megerősítette, hogy Galileinek semmit sem kell megtagadnia tudományos munkásságából és az akkori pápa is nyomban szívélyesen fogadta. A második – szigorúbb – eljárásban sem fenyegette ténylegesen semmi Galilei testi épségét vagy személyes szabadságát. Orbán előre behatárolta az inkvizíció számára a pszichikai nyomásgyakorlás legvégső pontját – a kínzóeszközökre való merőben formális szóbeli utalást –, amit persze csak óvatosan lehet baráti gesztusnak tekinteni, de a viszonylag nemrég megégetett Brunóra gondolva azért mégiscsak az volt; ami pedig a fogságot illeti, az, arra a nem egészen egy hónapra, amit Galilei nem a toszkán követségen – tehát római otthonában – töltött, egy, a Szent Péter térre és a vatikáni kertekre néző ötszobás lakosztályt jelentett, megfelelő személyzettel, igaz, az Inkvizíció palotájában. Az ítélet után „börtönéül” előbb a sienai püspök baráti házáat, majd saját firenzei villáját jelölték ki számára.) Mindkét fél *elment tehát a legtovább*, ameddig egymás pozícióinak – és az egymással való kommunikáció lehetőségének – teljes megsemmisítése nélkül még elmehettek, de azon a kritikus ponton *megálltak*, és kölcsönösen enyhítő gesztusokat tettek, persze nem egyenlő aktuális hatalmi helyzetből.

A jól dokumentált és nyilvánosságot kapó tudományos összecsapásnak azonban volt még egy vonása, ami tág teret nyitott a későbbi interpretációknak, alkalmas volt arra, hogy felgújítsa a Galilei-értelmezők képzeletét és vég-

képp abszolút modellé tette a történetet. Az inkvizíció álláspontjának ismertetésére és Galilei meghátrálására mindkét eljárás során – de a formális eljáráson kívül – *az inkvizítor és a tudós magánbeszélgetésében* került sor. Ami egyrészt a nyers hatalmi eszközök diszkrét, de világos hátrébb vonását jelentette, a felek legalábbis tudományos egyenrangúságára való jelképes utalást, másrészt a Galilei magatartásában fordulatot hozó mondatok, *a végső érvek és ellenérvek rejtve maradását*. Ismerjük a felek előzetes álláspontját és ismerjük a magánbeszélgetések után született dokumentumokat, de *nem tudjuk, mi hangzott el közöttük*. Tekintettel a szereplők személyére, helyzetükre és vitapozícióikra, egyetlen dologban lehetünk szinte biztosak: e beszélgetésekben aligha fizikai fenyegetések hozták a fordulatot (amelyekhez amúgy sem lett volna semmi szükség magánbeszélgetésre).³² Márpedig, amennyiben nem pusztá hatalmi erőszaknak tulajdonítjuk Galilei önrevízióját, akkor válik a tudomány szempontjából elhanyagolható személyes egzisztenciális megalakulás helyett igazán hangsúlyossá ez a fordulat.

(b) Anélkül, hogy megmerítenénk az olvasót a Galilei-interpretációk sűrűjében, most röviden csak néhány olyan újabb *filozófiai* olvasatra utalunk, amelyek kontextusában kitűnik Feyerabend Galileijének specialitása.

32 Mindenestre pl. Paolo Rossi kitar a szimpla megfélemlítés-magyarázat mellett, s legalábbis a második perben Galilei „rettegés diktátuma alatt tett kijelentéseiről” ír. Rossi: *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Róma–Bari, 1997. 139. o.

Popper ismert esszéjében³³ Galilei a modern tudós alakjának prototípusa, igazi hős intellektus, aki a tudományos megismerés segítségével szemben Bellarminoval – s a szerző szerint mintegy előre szemben Berkeley-vel s azután Hume-mal, Kanttal is (a tudományban pusztán hasznos, de az igazsághoz magához hozzá nem férő eszközt látó szkeptikusakkal) – jóval többre, *a világ igaz leírására* tört. Galilei Popper szemében a megismerés, a kritika és a tudomány *korlát nélküli szabadságának*, s ezzel „az emberi szabadságot teremtő legnagyobb erőknek”³⁴ harcosa, míg az „instrumentalisták” ebből adódóan e harc mintegy túloldalára kerülnek (bármily furcsán fessen is mondjuk Kant ezen az oldalon). Küzdelmük tétje tehát nem egyszerűen a tudomány, „ebben a kérdésben nagyon sok forog kockán”:³⁵ az embernek szabad lényként való önértelmezése. Popper Galileije radikálisan és örvendetesen, felszabadítóan újat hoz.

Ez a Husserlre közvetlenül nem reflektáló gondolatmenet tulajdonképpen mégis mintegy vele szemben igyekszik megvédeni Galileit, akiben Husserl éppen annak a folyamatnak egyik elindítóját látta, amely az európai tudományok – egyben az európai ember – válságához, szabad lényként való önértelmezésünk feledésbe merüléséhez vezetett. Az újkori gondolkodás Descartes mellett talán legfontosabb

33 Karl R. Popper: „Három nézet az emberi tudásról”, in: *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*, Áron, Budapest, 1999. 499–522. o., ford. Papp Zsolt.

34 I. m. 504. o.

35 I. m. 503. o.

eredeti megalapozójának tekintett Galilei³⁶ Husserl szemében is a racionális tudományok szimbolikus figurája, aki azonban akaratlanul olyan folyamat elindítója, melynek során a tudományok praktikus hasznosságuk és eredményességük mellett mindjobban elveszítik eredeti értelmüket, igazságukat.³⁷ E tudományok feladata, igazsága abban állott volna, hogy egyéni és általános emberi létezésünknek, szabadságunknak ésszerű értelmet kölcsönözzünk. Azáltal, hogy Galilei matematizálta, technicizálta, képletekké absztrahálhatóknak tekintette a valóságot („a természet könyve a matematika nyelvén íródott”) – miközben mérhetetlenül kiterjesztette a megismerés tudományos lehetőségeit –, tulajdonképpen feladta a metafizikát; vele Husserl szerint máris elkezdődött a valóság tartalmának, a megismerés tulajdonképpeni, eredeti céljának elfedése, az életvilágnak a tudományok világa általi helyettesítése.³⁸ *A tudományos igazságért folytatott küzdelme egyben a tudomány igazsága elvesztésének kezdete.* A modern tudomány tehát leve rosszul indult, a kezdetben már ott a vég, s ebben Husserl Descartes mellett éppen Galileit látja felelősnek: „egyszerre felfedő és elfedő lángész volt”.³⁹ Az ő Galileije radikálisan és egyben tragikusan újat hoz. (Husserl is valahogy úgy látja, ahogyan Brecht Galilei-drámájának Sagredoja, amikor

36 Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága*. I–II. k., Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. I. k. 82. o., ford. Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs, Ullmann Tamás.

37 I. m. 75. o.

38 I. m. 72. o.

39 I. m. 76. o.

Galilei büszkén kijelenti: „1610. január 10-e van. Az emberség följegyzí naplójába: a mennybolt eltöröltetett.” Mire Sagredo: „Ez rettenetes”)”⁴⁰

A metafizikai gondolkodással való, a nyugati ember- és világképre nagy és súlyos következményekkel járó leszámolás lelkifurdalás nélküli elindítóját látja Galileiben Koestler is.⁴¹ Egyetértően idézi a modern tudományok metafizikai alapjait kutató Burt szavait: „Dante és Milton dicsőségesen romantikus univerzuma most elsöpörtetett. A tér a geometria birodalmává, az idő a számok folytonosságává vált. A világ, amelyről az emberek azt hitték, hogy körülveszi őket – a színekben és hangokban gazdag, illatokkal átjárt, boldogsággal, szépséggel és szerelemmel teli világ, melynek minden zuga céltudatos harmóniáról és termékeny eszmékről dalolt –, most bezúfolódott a szétszórt élőlények agyvelejének parányi csücskeibe. A valós világ odakint kemény, hideg, színtelen, néma és halott volt; a mennyiségek világa, a mechanikusan szabályos, matematikailag kiszámítható mozgásoké.”⁴² Úgy látja, „Galilei tökéletesen híjjával volt a miszticizmusnak és a hajlandóságnak bárminemű elmélkedésre vagy befelé fordulásra [...] tejjességgel és dermesztően modern”⁴³ Csakhogy Husserl jóhiszemű Galileijével szemben az ő mo-

40 Bertolt Brecht: „Galilei élete”, in: *Színművek*, Európa, Budapest, 1961. 304. o., ford. Ungvári Tamás.

41 S akárcsak Husserl, Galilei mellett ő is Descartes-tól számítja az európai tudományok válságát. Koestler: i. m. 717. o.

42 E. A. Burt: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge and Kegan Paul, London, 1950. (1925); idézi Koestler: i. m. 731. o.

43 Koestler: i. m. 486. o.

dern tudósa kolosszális szélhámos, nem annyira a tudás-vágy, mint inkább a hiúság űzi a bevett világrépp eredményes felrobbantása felé.

Hans Blumenberg⁴⁴ Galilei védelmére kel Husserl ellenében, de úgy, hogy egyben Popper radikális tudósidealjától is elfordul. Szerinte Husserl vádja egyszerűen igazságtalan, mert a toszkán tudóst egyáltalán nem a kísérleti részletek és a technikai szemlélet lehetőségei érdekelték, nem igaz, hogy a tudomány protagonistája és a fenomenológia antagonistája lett volna. Ellenkezőleg, mondja, *Galileit éppen a metafizika izgatja*, teoretikus alkata pedig egyenesen közelebb áll Goethehez, mint Newtonhoz. Blumenberg Galileije nem radikális fordulópont, hanem a Kopernikuszon és Brunón át az újkori gondolkodáshoz vezető folyamatból kitéphetetlen alak, Kopernikusz továbbgondolója, aki egyben számot vet az új világrépp és szemléletmód *konzekvenciáival*. Ha mégis valamiért, akkor talán épp ezért fordulópont mégis: mert megérti a radikálisan új gondolat *radikalizmusának korlátait* is. Küzd az inkvizícióval, meg is hátrál, de meghátrálásában van belátás is, ha nem is pont olyanféle, mint amire az inkvizíció gondol. Blumenberg szerint tehát Galilei sem nem a tudományos igazság bajnoka, sem nem elfedője, hanem okosan mérlegelő metafizikus.

Ernst Cassirer hol arra tette a hangsúlyt, hogy Galilei a tudományos magyarázat során tartózkodott a magasabb

44 Blumenberg: i. m. 453–502. o.

metafizikai alapelvekre való hivatkozástól,⁴⁵ hol inkább arra, hogy *magá is benne találja magát abban a metafizikai termé-
szetű válságban*, amelyet Giordano Bruno szabadított el, és amely ettől kezdve kikerülhetetlenül az egész újkor metafizikai kihívásává teszi a kérdést: lehet-e *átokból* áldássá formálni az új (nem Föld-középpontú) kozmológiát?⁴⁶

(c) Feyerabend szemében Galilei éppolyan vagány, szélhámosra is kész tudós, a blöff és propaganda nagymestere, teatralitásra hajló figura, amilyenek pl. (az általa nem említett) Koestler tartotta,⁴⁷ csakhogy ő éppen *ezért* csodálja. Vele – akárcsak persze a racionális tudomány hőstét ünneplő Popperrel – szemben *egyszerűen megfordítja Galilei értékelését, erényének tekintve mindazt, ami benne a „tudományos korrektség elvárásaival” ütközni látszik*. Galilei a példa arra, hogy a tudomány nem tisztán racionális módszerekkel él,⁴⁸ a zseniális szélhámos a tudományos megismerés szabályok közé szoríthatatlanságát képviseli: *bármí megteszi*.

45 Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Georg Olms, Hildesheim–Zürich–New York, 1991. (első kiad. 1906) I. k. 383. o.

46 Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1990. 35–36. o.

47 Feyerabend Lakatosra hivatkozva *alvajáróknak* nevezi a tudósokat, ez pedig Koestler kifejezése és könyvének címe is. Vö. *A módszer ellen*, id. kiad. 307. o.

48 Maurice A. Finocchiaro (*Galileo and the Art of Reasoning. Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method*, Reidel, Dordrecht, 1980. 216. o.) szerint Feyerabendnek igaza van Galilei retorikai praktikáit illetően, de nincs igaza abban, hogy ez nem racionális módszer, csak éppen ki kell tágítanunk a racionalizmus fogalmát, úgy, hogy a retorika is beleférjen. Furcsa tanács ez, hiszen Feyerabend pontosan ezt teszi: szerinte bármí belefér. Az elnevezés körrüli igyekezet hidegen hagyja, az egészet felőle akár racionalizmusnak is ne-

Amikor látszólag racionális érveiről, megfigyeléseiről, kísérleteiről és bizonyítékairól rendre kimutatja, hogy logikailag vagy empirikusan igazán alá nem támasztott hipotézisekről, állításokról, trükkökről volt szó,⁴⁹ akkor nem „leleplezi” Galileit, hanem a maga módján ő is éppen az igazi tudós –

vezethetjük, de ez persze mást jelentene, mint amit „racionalizmuson” érteni szokás: ti. semmit.

49 Philipp Frank hívta fel Feyerabend figyelmét arra, hogy míg a Kopernikkusszal szembeni arisztotelianus ellenvetések egybeesnek az empirikus tényekkel – Galilei tehetetlenségi törvénye nem. *Zeitverschwendung*, id. kiad. 140. o. John Worrall, Popper és Lakatos tanítványa vitatja, hogy – miként az *Against Method* állítja – Galilei trükkösen kimagyarázta volna a pisai „toronykísérlet” eredményét (ti. azt, hogy a leejtett tárgyak nem a toronytól nyugatra értek földet, ahogyan a kelet felé forgó föld kopernikuszi teóriája szerint kellett volna, hanem a torony lábánál, ahogyan a föld mozdulatlanságát állítók várták). Galilei magyarázata – írja Worrall – teljesen korrekt. Vö. Worrall: „Feyerabend und die Fakten”, in: *Versuchungen*, id. kiad. II. k. 298. o. Nyilván az eset minden elemzőjét meglepni – talán megtréfálni – remélte, a *Versuchungen* kötet egy másik írása, mely egy korabeli szemtanúnak évekkal az *Against Method* megjelenése után a Vatikáni Könyvtárból előkerült egykori feljegyzését ismerteti, amely szerint a kísérlet során leejtett tárgyak hajszálpontosan ott értek földet, ahol a kopernikánusoknak azt eredetileg várnia kellett, vagyis a torony lábától nyugatra. Ha ez komolyan vehető volna, nemcsak Worrellnek lehettek volna gondjai a látszólagos ellentmondást kimagyarázó Galilei-féle érvekkel, hanem talán Feyerabendnek is. Hiszen ha nem volt eltérés a kopernikuszi alapú feltételezéstől, Galilei magyarázata sem nem korrekt, sem nem trükkös, hanem egyszerűen fölösleges, épp az eltérés elmaradását kellene megmagyarázni. A zavarba ejtő helyzetre nem adna megnyugtató magyarázatot a feljegyzés állítása, hogy *Galilei ott sem volt a híres pisai toronykísérletnél*. „A kézirat keltezése szerint 1643. július 11-éről, vagyis a kísérletet követő napról való.” Ha így van, nem is olyan meglepő, hogy azon Galilei nem vett részt, hiszen már több, mint egy esztendeje nem élt. Ld. Dwight Van de Vate, Jr.: „Das Turmexperiment unter neuem Blickwinkel”, i. m. II. k. 280. o. Feyerabend persze nem arról ír, hogy Galilei jelen volt, hanem, hogy *elismeri: a megfigyelés szerint a toronyból leejtett tárgy a torony lábánál ér földet. A módszer ellen*, id. kiad. 129. o.

vagyis Feyerabend szerint az „elméleti anarchista” – klasszikus mintájaként mutatja be. Az elméleti anarchista „olyan, mint a titkos ügynök, aki azért vesz részt az ész játékában, hogy aláássa az ész (az igazság, a becsületesség, az igazságosság stb.) tekintélyét”.⁵⁰ Galileiben Feyerabend egyúttal *művészt* lát, aki igyekezett „tetszetős formára hozni” a tudományt.⁵¹ Összecsapása az inkvizícióval – és a kor tudományos normáival – szerinte két szinten zajlik: *a tudományos argumentáció (vagyis a módszer)* és *a konzekvenciákhoz való viszony* egymástól elváló kérdéseiben. S mert – Popperrel szemben és e tekintetben Husserlhez hasonlóan – éppenséggel nem azonosítja eleve a tudományos kutatás és az „igazság” sikerét, filozófiailag kifinomultabb, komplexebb elemzését nyújthatja e vitának a popperinél, kiélezettebb interpretációját a blumenberginél. Eközben szellemi pozíciója lehetővé teszi, hogy megértse az inkvizíció Galileivel szembeni bírálatainak szempontjait, e megértésben igen messzire menjen, és mégis Galilei pártját foghassa.

50 Feyerabend: *A módszer ellen*, id. kiad. 64. o.

51 Feyerabend: „Theater als Ideologiekritik”, in: i. m. 151. o. S Feyerabend kedvtelve olvashatta később Galilei talán legnevesebb életrajzírója, Stillman Drake egy tanulmányában, hogy milyen szoros kapcsolatban állt egymással a *zene* és Galilei új tudománya. Vö. Drake: „Music and Philosophy in Early Modern Science”, in: Victor Coelho (szerk.): *Music and Science in the Age of Galileo*, Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 1992. A Galilei-féle tudományos elmélet szépségének, az általa művelt tudománynak mint műalkotásnak gondolata már Machnál is hangsúlyos, aki a *könnyedséget, egyszerűséget és szépséget* tartja Galilei gondolati építkezése vezérmotívumának. Mach: i. m. 454. o.

A legizgalmasabbá azonban talán éppen ott válik Feyerabend Galilei-története, ahol az elbeszélő gondolata láthatóan túlfut eredeti célján, a tudományos szabályokat áthágó tudós modelljének (vagyis a *módszer fölötti vitának*) bemutatásán, és az interpretáció során kiderül, hogy a Galilei-ügy egyben *a szabályszegés konzekvenciáival való szembe-sülés nagy újkori alaptörténete* is. S ekkor, Feyerabend szándékától eltérően, szemlátomást *szétválnak Galilei és a tudományos anarchizmus útjai*. Pontosabban világossá lesz, hogy Feyerabend az út olyan szakaszára lép, amely előtt Galilei maga megtorpant, respektálva a továbblépést tiltó táblát. Éppen ennek a határátlépésnek és át nem lépésnek a kiéleződő kérdése, mely egyszerre Feyerabend Galileijének igazi kérdésévé emelkedik, éppen ennek hangsúlyossá válása vezet vissza váratlanul a tudományos elméletek eredeti értelmének – „igazságának” – husserli problémájához. Feyerabend Galileije végül paradox módon közelebb áll Husserl tudóseszményéhez, mint Husserl Galileije.

Interpretációjában Feyerabend az első, 1616-os „Galilei-ügyre” koncentrálna, alighanem azért, mert egyrészt ekkor a túloldalon Bellarmino (és szakértői) személyében igazán fajsúlyos szellemi ellenfél állt, s másrészt mert itt – szemben a későbbi perrel – nem Galilei „fegyelmetlensége” (a korábbi megállapodások be nem tartása), hanem tényleges gondolatai képezték a vita tárgyát. Bellarmino egyáltalán nem Galilei hipotézisének ésszerűségét vitatta, hanem egyrészt kellő bizonyítottságát, másrészt – ettől függetlenül – e feltevés „igazsággá” nyilvánításának morális, társadalmi és teológiai konzekvenciáitól tartott.

Ami a bizonyítottságot, vagyis a *módszerbeli* kételyeket illeti, e tekintetben Bellarmino és a szakvéleményre fel-

kért „egyházi szakemberek ítélete” – ismeri el Feyeraabend – „tárgyilag kifogástalan volt – a kopernikuszi tan akkoriban valóban tudománytalannak és megalapozatlannak számított”,⁵² Galilei pedig nem (egyébként ismeretesen nem csak az inkvizíció, de Kepler kívánságára sem) produkált kétséget eloszlató bizonyítékokat. Bellarmino egyáltalán nem zárta ki, hogy később támadhatnak ilyen bizonyítékok. Csak hogy Galilei éppenséggel azért is magasztalta Kopernikust, mert az sem zavartatta magát az elméletének ellentmondó tényektől.⁵³ Feyeraabend szemében Galilei álérvei és pszichológiai trükkjei nem fogyatékoságok, hanem „éppen azért volt sikeres, mert megszegte a tudományos módszer számos alapszabályát, amelyeket Arisztotelész talált ki [...] és a logikai pozitivisták kanonizáltak”.⁵⁴ „Fütyült ezekre a szabályokra”,⁵⁵ az egyházzal való vitában egyáltalán nem ő képviselte a kísérlet és tapasztalat metafizikával szembeni „tudományos” pozícióját, ellenkezőleg: kezén „cseppfolyóssá vált a tapasztalat”, feladta azt a módszertani aszimmetriát, mely szerint a tapasztalat ítél az elmélet fölött.⁵⁶ Forradalmi újítá-

52 Feyeraabend: *A módszer ellen*, id. kiad., 288–289. o.

53 I. m. 172–173. o.

54 I. m. 209. o.

55 Uo.

56 I. m. 153. o. Ezt egyébként már Cassirer is kiemeli a század elején, amikor Galileire hivatkozva izgalmas tudomány-meghatározást fogalmaz meg: „A tudomány pusztán feltételes mondatok rendszeréből áll, melyek érvényessége attól a kérdéstől függ, vajon észlelésünk világában vannak-e olyan szubjektumok, amelyekre illenek az előfeltételezett feltételek. Tagadható az ilyen szubjektumok léte, anélkül, hogy ez a legkevésbé is érintené a tiszta viszonyok karakterét és ismeretértékét illető felfogásunkat.” Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, id. kiad. 384. o. Mach ugyanekkor

sa abban állt, hogy egyszerre *teljesen más értelmezési kontextusban* kezdte interpretálni a régebbi és újabb megfigyeléseket, hogy „új megfigyelési nyelvet vezetett be”.⁵⁷ Galilei gondolatait, írja Feyerabend, „a képzelőerő szárnya röpíti”,⁵⁸ sőt szerinte Galilei a kozmológiát „valójában a tényekkel szemben állva, tudományosan megalapozott tanból metafizikai föltevésre változtatta”.⁵⁹ Bár Feyerabend „metafizikai föltevésnek” nevezi azt, amit Husserl épp metafizikátlanításnak – azt tehát, hogy „a természet könyve a matematika nyelvén van megírva” –, azért e gondolat miképpen Husserl, úgy Feyerabend szerint is primitíven leegyszerűsítő ahhoz a jóval komplexebb metafizikai kontextushoz képest, amelyben Galilei vitapartnere gondolkodott, és „pimaszul egész tudományokat degradált” a korábbi tudás tartományaiból.⁶⁰ „Primitivitása jó sakkhúzás volt egy meghatározott történeti szituációban – de végzetes, ha a gondolkodás princípiumává avatjuk”.⁶¹

Így tekintve, mondja Feyerabend, az inkvizíciónak éppen Galilei tudományos módszereit illető szkepszisében tö-

ugyanazt a kifejezést használja: „Egy természettudományos mondat mindig csak *feltételes* értelemmel rendelkezik...” (Mach: i. m. 456. o.) Arról ír, hogy a tény és fogalom között tökéletlen kapcsolat áll fenn, ami lehetővé teszi a különféle tudományos magyarázatokat, elméleteket. A fizikai, geometriai meghatározások a mércétől függenek, relatívak, az adott mértékfogalom egyszerűen viszonyfogalom, mely magáról a mércéről nem mond semmit. (uo. 419–420. o.)

57 I. m. 140., 157. o.

58 I. m. 156. o.

59 I. m. 236. o.

60 I. m. 94., 168. o.

61 I. m. 169. o.

kéletesen igaza volt, s ezért „szakmai” szemrehányás nem érheti, csakhogy Galilei egyszerűen már *nem ugyanazt a játékot játszotta, mint aminek szabályait rajta számon kérték.* (S Feyerabend szerint a nagy fizikusok – Newton, Faraday, Boltzmann – később is mind így jártak el.)⁶² Pusztán a módszer kérdésében tehát a felek álláspontjai eszerint tulajdonképpen *összemérhetetlenek*, eltérő kritériumokhoz tartják magukat, elbeszélnek egymás mellett. Így azután e kérdésben mindkettőjüknek meglehet *a maga igaza*, de nincs immár számon kérhető közös igazságfogalmuk. Galilei meghátrálása *e tekintetben* – Feyerabend által neki tulajdonított – saját mércéje szerint aligha lett volna indokolt, s valóban, bár a későbbiekben sem szolgált a várt bizonyítékokkal, ez egyáltalán nem csökkentette a kopernikuszi fölfogás melletti kiállításának határozottságát.

Galilei azonban a Bellarminoval folytatott beszélgetés során *mégis sürgősen meghátrált*, és elfogadta azt a formulát, hogy a kopernikuszi teória igazsága ezentúl „nem tartható és nem védhető”, habár „tárgyalható”. Bár ennek tényleges okáról Feyerabend nyíltan nem spekulál, gondolatmenetéből következően azonban mindez csak *a vita másik szintjén*, a *konzekvenciák* kérdéséről elhangzott bellarminoi érvek hatásával magyarázható.

Brecht, aki eleve a konzekvenciákról folytatott vitát tekintti a Galilei-ügy kulcsának, e *vita tétjét* lényegében ugyanabban látja, mint Husserl, Koestler vagy Burtt, de persze nyersebben fogalmaz. Míg Galileije úgy véli, „az én véle-

62 I. m. 153. o.

ményem szerint nekünk, tudósoknak nem szabad magunktól azt kérdeznünk, hová vezethet minket az igazság”⁶³ – egy szerzetes arról beszél, mi az ára a Föld-központú világkép elvesztésének: „Hogy életünk elmúlik, azt tudtuk. De most úgy mondják nekünk, hogy a mennybolt is a mulandóságé. A Nap, Hold, csillagok s a Föld, amelyen élünk – bennük hittünk eddig, s így tanítja az Írás, de most csillaggá változott a Föld. Csak csillagok vannak! S megérjük a napot, hogy úgy magyarázzák nekünk: nincs ember és nincs állat, az ember is csupáncsak állat, s nincsenek is mások, csak állatok!”⁶⁴ A Brecht-darabban megszólal egy bíboros is, aki nem érveket, hanem *világot* szegez szembe Galilei matematikai világával, tulajdonképpen tömör összefoglalását nyújtva mindannak, ami annak álláspontjában – bizonyítási módszerétől teljesen függetlenül – az egyház által képviselt értékek szempontjából elfogadhatatlan volt: „Hallom, hogy Galilei úr valahová a világmindenség peremére telepíti ki az emberiséget a középpontból.[...] az ember a teremtés koronája, Isten legkiválóbb és legkedvesebb teremtménye. S képes lenne egy ilyen mesterművet [...] egy tucatcsillagocskára száműzni? Akadhatnak-e hát [...], akik hisznek a számológépek rabszolgáinak?” „Én nem vagyok

63 Brecht: i. m. 320. o. Szavait ismétli majd Teller Ede, a hidrogénbomba atyja is: „Amit az ember megértett, azt alkalmaznia is kell [...] anélkül, hogy bármi határt szabna magának”. Id. Hans Lenk: „Feyerabend oder Feierabend für die Erkenntnistheorie?“, In: *Versuchungen*, id. kiad. II. k. 27. o. Nem véletlen az egyezés: Brecht a *Galileit* az első Hahn-féle mesterséges atommaghasadás híre után írta, miután beszélt Niels Bohr munkatársaival.

64 Brecht: i. m. 330. o.

akármiféle bogár egy ilyen-olyan, kurta időre keringelő csillagocskán. Én a mozdulatlan Földön járok, biztos léptekkel, s íme: nem, mozdul, áll a világmindenség középpontjaként, s rajtam nyugszik az Alkotó szeme is, csakis rajtam nyugszik. Körülöttem, nyolc kristályhéjra erősítve keringenek a csillagok, a hatalmas Nap, mely azért teremtetett, hogy környezetemet beragyogja. S engem is, hogy Isten megláthasson. Így tehát láthatóan és láthatatlanul minden engem szolgál, az embert, Isten alkotását, legfőbb teremtményét, kit a maga képére formált [...].⁶⁵

Brecht interpretációjában kibékíthetetlen világszemléletek látszanak egymásnak feszülni, drámájában azonban éppen ezért ugyanolyan érthetetlen – legalábbis belsőleg motiválatlan – marad Galilei „meghártrálása”, mint abban az esetben, ha csak a módszerről szóló vitának tekinténék az összecsapást. Ez csak akkor magyarázható, ha azokra a közös és tudatosan vállalt szellemi keretekre (ha úgy tesszük: korlátokra) utalunk, amelyek egyik fél számára sem voltak felszámolhatóak, amelyek tehát mindkettőjük vitabeli magatartását meghatározták, kijelölve azokat a vonalakat, amelyeket semmiképpen nem léphettek át. Feyerabend – túllépve a *módszer* eredeti problematikáján – maga is világosan beszél ezekről a közös világképi vonásokról, s így Brechnél jobban érti Galilei és Bellarmino minden vitájuk ellenére meghitt összetartozását. Mintha az *Against Method* lapjain mindinkább belátná, hogy *végül nem a módszer, hanem a konzekvenciák vitája lesz a szereplők sorsává*. E máso-

65 I. m. 331. o.

dik vita tétje úgy látszik, erősebbnek bizonyul a mű eredeti metodikai kontextusánál, amelynek egyszerűen nem hagyja magát alárendelni. Galilei és Bellarmino minden vitán túli *végző összetartozásának* elismerésével – és ebből adódóan Galileivel szembeni kénytelen részleges elhatárolódásával – Feyerabend akaratlanul is mintegy rehabilitálja Galileit Husserl előtt.

Ami Bellarminot illeti, ismeretes, hogy nemcsak észszerűtlennek nem tartotta a Galilei képviselte kopernikuszi modellt, s nemcsak hogy elvben felvetette e teóriát alátámasztó (bár még hiányzó) komoly bizonyítékok lehetőségét, hanem fel is készült erre a lehetőségre. Már csak azért is, mert a jezsuita tudósok már egy ideje maguk sem az arisztotelészi-ptolemaioszi modellel dolgoztak, hanem a Nap körül keringő bolygók elméletét a Föld központi szerepének fenntartásával ötvöző Tycho-féle köztes világgéppel, s egyes források szerint misszionáriusaik csakhamar magát a kopernikuszi modellt is tanították.⁶⁶ (Egyébként pedig Galilei is jezsuita fizikusok és matematikusok tanítványa volt.)⁶⁷ „Kijelenteni – írja Bellarmino⁶⁸ –, hogy ha a Föld mozog, s a Nap mozdulatlanul áll, minden égi jelenség könnyebben megmagyarázható [...], józan értelemre vall, és nem jár semmiféle kockázattal – matematikushoz ez a magatartás illendő. Azt állítani azonban, hogy a Nap a valóságban is a Min-

66 Koestler: i. m. 670. o.

67 Vekerdi: i. m. 34–35. o.

68 Bellarmino 1615. ápr. 4-i levele Antonio Foscarinihez, in: Koestler: i. m. 601. o., ford. Makovecz Benjamin.

denség középpontja, s [...] a Föld sebesen kering körülötte, igen veszedelmes dolog; ha valaki ilyet mond, nemcsak arra kell számítani, hogy minden skolasztikus filozófus és teológus ellene kél, de a *Szentírás*nak ellentmondva megsérti szent hitünket is.” Bellarminonak és az inkvizíciónak tehát esze ágában sem volt „betiltani” a Kopernikusz–Galilei-féle elméletet mint matematikai-fizikai *hipotézist*, csupán *az abszolút és kizárólagos igazság* státuszára vonatkozó igényét támadta. Semmi kifogása nem volt a bibliai hagyományba esetleg nem illő valamely hipotézis *praktikus* használata ellen, de oka volt rá, hogy megpróbálja behatárolni az ilyen intellektuális előrenyomulás érvényességi területét, megmutatni azt az ajtót – az a *tabut* –, amelyen az nem törhet át. Ebből a pozícióból Bellarmino egyszerűen nem vonulhatott vissza, még megrendítő bizonyosság esetén sem, mert nem volt *hová*. Az utolsó védvonalon állt, tudta, hogy feladásával egy egész világ omlana össze. „[...] ha léteznék valódi bizonyíték, azt alátámasztandó, hogy a Nap a világ középpontja [...] s nem a Nap kering a Föld körül, hanem a Föld kering a Nap körül, akkor nagyon körültekintően kellene eljárnunk a *Szentírás* értelmezésében, mely is ennek az ellenkezőjét látszik állítani, és inkább azt kellene mondanunk, hogy a *Szentírást* nem értjük [...]”⁶⁹Bellarmino e feltevés „igazsággá” nyilvánításának morális, társadalmi és teológiai konzekvenciáitól tartott.

Feyerabend, aki egyszerre lelkesedik Galileiért, a tudomány „anarchistájáért” és érti meg Bellarmino tudósokkal

69 Uo.

szembeni óvatosságát, egyszerre méltányolja a provokatőrt és a provokáltat, csak látszólag bonyolódik ezáltal ellentmondásba, hiszen végső soron kettőjük vitájának alapját – az igazság keresését – magát elutasítva kilép a problémából.

Bellarminoról mindenesetre kész elismerni, hogy „helyes társadalmi szándék vezérelte [...], tudniillik, hogy a közt megóvja tudósok mesterkedéseitől.”⁷⁰ „Az egyház meg akarja óvni az embereket attól, hogy romlásba döntse őket egy sekélyes ideológia, amely meglehet, bizonyos területeken működőképes, ám képtelen harmonikus életet megalapozni. Az ítélet [mai, utólagos] felülvizsgálatával az egyház talán szerezhetne magának egy-két barátot a tudósok köréből, de egyik szerepében, tudniillik mint fontos emberi és emberfeletti értékek őrzője, súlyos hibát követne el.”⁷¹ Az egyház „ebben mindenesetre helyesen döntött: emberi dolgokban nem a tudományokat illeti az utolsó szó, nem őket illeti a tudás dolgában sem”.⁷²

(Hozzátehetjük: ha Feyerabend szerint Galilei legfőbb fegyvere az volt a régi, arisztotelianus koncepcióval szemben, hogy más, alternatív „értelmezési kontextusba” helyezte a tudományos ismereteket, akkor legalább ennyire ez volt Bellarmino legfőbb fegyvere is Galileivel szemben, amikor megkülönböztette az ismeretek tudományos és teológiai interpretációját. Ami pedig a tudományos elméletek hipotetikus karakterének kérdését illeti, e tekintetben Bellarmino

70 Feyerabend: *A módszer ellen*, id. kiad. 288. o.

71 Uo. A rehabilitáció azóta ismeretesen megtörtént.

72 I. m. 271. o.

az igazán „újkori” gondolkodó. Orbán pápa később „tudományelméleti-teológiai” tézissé is rögzíti Bellarmino megkülönböztetését, mondván: annak állítása, hogy valamely elmélet kielégítően magyaráz bizonyos jelenségeket még nem jelenti az elmélet *igaz* voltát, hiszen a mindenható Isten az adott jelenségeket más, az ember számára fel nem fogható módon is előidézhette.)

Feyerabend interpretációja árnyaltabb Brecht olvasatánál: ahogyan Bellarmino aligha tekinthető a tudományos argumentumok iránt érzéketlen szentimentális korlátoltság, úgy – minden provokatív vakmerősége ellenére – Galilei sem a teológiai argumentumok iránt érzéketlen gátlástalanság megtestesítőjének. Az „olyan nagy tudósok szemében, mint Kopernikusz és Kepler, Gallilei és Newton, voltaképp magától értetődött”, hogy „a *Szentírás* Isten szava, a kutatás és egyáltalában az emberi létezés változhatatlan peremfeltétele”.⁷³ Feyerabend érti: hőse mégsem egészen az ő szellemi alteregója.

Galilei hiába volt sikeres a tudományon belül egymással vetélkedő „értelmezési kontextusok” küzdelmében, a teológiai kontextusbeli interpretációt nem utasíthatta vissza, s itt vereséget kellett szenvednie. Nem mintha nem próbálta volna ügyesen, bibliai szöveghelyekkel is igazolni a Nap középpontú rendszer összeegyeztethetőségét a *Szentírással*, ami részéről természetesen legkevésbé sem pusztán taktikai fogás volt. Hívó férfiú volt és minden írásának tanúsága szerint alapvetően fontosnak tartotta a *Bibliával* való valami-

73 I. m. 276. o.



féle összhang megőrzése. Vagyis – szemben Brecht Galilei-jével – valószínűleg nem volt mindegy számára, „*hová vezet minket az igazság*”. De hiába talált megfelelően értelmezhető ószövetségi szöveghelyeket, hiába magyarázta ki jól-rosszul az ellentmondó szakaszokat, hiába javasolta végső megoldásként a *Biblia* szimbolikus olvasatát (amivel nem egy interpretátora szerint viszont az egyházzal szemben ő képviselte a „modern” teológiát, tehát míg Bellarmino a modern tudós, Galilei a modern *teológus* prototípusa volna). Ahogy Kopernikusz és Kepler is, úgy ő is visszarettent a világ végtelenségének konzekvenciáitól.⁷⁴ S hiába állt elő később egy – szinte Kantot megelőlegező – „*als ob*” mentő ötlettel arról, hogyan birkózhatunk meg annak következményeivel, hogy az ember kikerül a mindenség középpontjából: „Nekem úgy tűnik, túl sokra tarjuk magunkat, Simplicio uram, ha azt gondoljuk, hogy Isten bölcsességének és hatalmának erejét kimerítette a rólunk való gondoskodás, s azon túl semmit sem tett és rendelt. Ezzel szemben én nem kívánom így megkurtítani Isten karját; érzük be inkább a biztos tudattal, hogy Isten és a Természet oly módon foglalatoskodik az emberi dolgok irányításával, *mintha* semmi egyéb gondoskodni való nem volna az emberi nemen kívül.”⁷⁵ Hiá-

74 Kepler: „A végtelenség elképzelhetetlen”. Vö. pl. Blumenberg: i. m. 500. o.; Koestler: i. m. 491. o. Alexander Koyré és Rossi szerint kikerülte az állásfoglalást. Vö. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins UP, Baltimore, 1957.; Rossi: *La nascita della scienza moderna in Europa*, id. kiad. 173. o.

75 Galileo Galilei: *Opere*, (szerk. S. Timpanaro) I. k. 484. sk. o. (id. Blumenberg: i. m. 500. o.)

bavalóak pedig azért voltak ezen erőfeszítései, mert *ha* egyszer osztotta az emberközpontú világ, az ember Isten általi kiválasztottságára épülő kultúra gondolatát, vagyis, ha végső soron maga is „túl sokra tartotta” az embert, el kellett ismernie, hogy ebben a tekintetben teológiai ötletei soványak voltak, hogy e világ, e kultúra védelmében Bellarminonak, az „emberi és emberfeletti értékek őrzőjének” igaza volt és maradt. Gallilei tehát végül maga is *okkal* megrettenhetett ambíciói eretnek teológiai konzekvenciáitól, vagyis a *Bibliának* való ellentmondástól. Úgy látszik, meg kellett hátrálnia,⁷⁶ mert bár elgondolt egy „metafizikai föltevéseken alapuló” alternatív fizikai világot, de nem volt ezzel összhangba hozható alternatív emberközpontú metafizikai világképe – és mert ennek hiánya számára is *elgondolhatatlan* lehetett, nem tehetett mást, mint hogy elfogadta a korlátot: az új tudományos elmélet tárgyalható, tanítható, de abszolút igazságként nem tartható és védhető.

76 Mindenestre azt, hogy *nem kell mindig mindennek minden áron a végére járni*, Galileinek talán nem az egyháztól kellett megtudnia. 1623-ban, két „ügye” – két meghátrálása – közötti sikerei idején írta a jezsuita Horatio Grassi elleni harcias vitairatát, az *Il Saggiatore*t, melyből felolvastott a pápának is. E mű minden tudósi rámenőssége mellett magában foglal egy különös történetet is. A kabóca meséjében egy ember a hang keletkezésének végső okát kutatva sorra találkozik a hangforrásokkal – madarakkal, hangszereken játszó fiúkkal, nyikorgó ajtóval, stb. – végül egy kabócára lel. Bár minden alkalommal a hang végső forrását vélte megtalálni, mindig csalódnia kellett. Végre rá akar jönni a kabóca ciripelésének okára. De hiába fogja be száját, fogja le szárnyát, az csak tovább muzsikál. Összeroppantja páncélja alatti porcikáit, ám a kabóca még mindig ciripel. Ekkor egy tüvel átszúrja, amire dalának vége szakad, a kabóca elpusztul, s vele a megfejtés.

Míg Husserl szerint a megismerés gátlástalanul öncélú ambíciójával, a tudomány metafizikai értelmének, igazságának elvesztésével, VIII. Orbán szavaival egyenesen „a keresztény világ legnagyobb botrányának kiobbantásával” Galilei indította el az európai tudományok válságának folyamatát – éppen e botrány ünneplője, Feyerabend nem hallgatja el, hogy mindenesetre ő maga a következőkkel konfrontálódva meg is torpant mindjárt. Vitája Bellarminoval igen hamar kijelölte az újkori tudományok számára azt a területet, amelyen túllépve nagy árat kell fizetni, és e vita világossá tette, hogy *mi ez az ár*. Úgy látszik – így látja Feyerabend is –, hogy ő ezt még *nem volt kész megfizetni*. Feyerabend Galileijével szemben inkább Brecht Galileijének lehetne Feyerabend a valóságos megtestesítője: az igazság konzekvenciái – vagy, ami még inkább Feyerabendre volna szabva: egyáltalában az „igazság” – keresésének terhétől megszabadított Galilei.

(d) Miközben Feyerabend azt tartja nagyszerűnek Galileiben, hogy a játékszabályokat felrúgva, új „értelmezési kontextust” teremtve fogalmazta meg hipotézisét, persze egyáltalán nem gondolja, hogy e hipotézis az abszolút igazság státuszára tarthatna igényt, s ebben egyetért az inkvizícióval. Elismerően ír a Szent Hivatalról, mert az elfogadja, hogy *a tudományban* nemcsak tézisek, hanem értelmezési kontextusok is konkurálhatnak, és mert tagadja, hogy bármelyik tudományos hipotézis is az abszolút igazság státuszára tarthatna igényt – de nem osztja az inkvizítorok meggyőződését, hogy a tudománnyal szemben *a vallás* ilyen végső igazság birtokában lenne. Rokonszenve Galileié, amiért megtöri egy tudományos világnép kizárólagosság-igényét, s rokonszenve az egyházzé, amiért megtöri Galilei tudomá-

nyos világgépének kizárólagosság-igényét. Sem a tudomány, sem az egyház – senki szava nem lehet az utolsó szó.

Feyerabend az elemzés végén jelzi, hogy ő maga minden *megértése*, valamint a motivációval való minden szimpátiája mellett sem ért egyet a tudományos megismerés vagy az abból adódó következtetések kiterjesztésének „fontos emberi és emberfeletti értékek” őrzése kedvéért gyakorolt hivatalos behatárolásával. Nem azért ellenzi a tabu-sértő elméletek korlátozását, mintha hinne „a világ igaz leírásának” tudomány előtt álló lehetőségében, hanem mert mindenféle külső és felülről jövő tiltást, bármiféle abszolút értékre való hivatkozást az értelemre veszedelmesnek tart. Relativizmusát még a „legszentebb” emberi értékeket durván sértő, extrém esetekben sem gondolja korlátozandónak.⁷⁷ Közben megvonja bizalmát az egyes elméletek (bármely elmélet) végső igazolhatóságától, s ezért intellektuális hatalom-aspirációiktól is, nem hisz azoknak a morális, teológiai érté-

77 Magának az emberi életnek, méltóságnak a védelme sem ok szerint a relativizmus feladására és abszolút mércék elfogadására. Rituális gyilkosságok vagy koncentrációs táborok sem. Vö. pl. Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*. Veränderte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980. 146. o. Ez Feyerabend egyik legtöbbet bírált gondolata. Arról, hogy e felfogás mennyiben ütközik a Feyerabend eredeti anarchizmusát még morálisan korlátozó „dogmatic respect for human lives” (in: „Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge”, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VI. k. Minneapolis, 1970) megfontolásával vö. Helmut F. Spinner: „Gegen Ohne Für Vernunft, Wissenschaft, Demokratie etc. Ein Versuch, Feyerabends Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst zu verstehen”, in: *Versuchungen*, id. kiad. I. k. 65. o. Mások visszaemlékezéseikben kiemelik Feyerabend eredendő érzéketlenségét morális megfontolások iránt, ld. pl. Joseph Agassi: „Wie es Euch gefällt”, in: i. m. 153. o. Ezt teszi ő maga is önéletrajzában.

keknek (bármely értéknek) a hatalommonopóliumhoz való jogában sem, amelyek eleve korlátozhatnák ezeket az aspirációkat. Minthogy Feyerabend *világképében nincs helye az igazságnak*,⁷⁸ az számára – hatalmi aspirációkban játszott manipulációs jelentését leszámítva – *értelem nélküli szó*, kívülről szemlélheti az igazságra hivatkozó tudomány és az igazságra hivatkozó egyház csatáját, mint olyan felekét, akik egyik az igazság keresésében és ebből adódnak korlátaik. Feyerabendet azonban ez a korlát nem köti. Nincs miért megtorpannia ott, ahol Galilei visszakozott. Tisztában van a tétellel, ami Galilei kortársait és talán Galileit magát (s hasonló helyzetekben számos szellemi utódját) is visszatartotta az utolsó szavak kimondásától, a végső konzekvenciák levonásától: tudja, *mivel* szakít. Belép Galilei szerepébe és nála tovább játszik az emelt tétellel.

Végigmondva azt a mondatot, amit előtte már sokan elharaptak, nem tisztelve az utolsó, tiltott ajtót, a közös títokot sem – valóban beteljesítette, *végigvitte* a felvilágosodott ész saját metafizikai bázisát felszámoló programját. Ő lett a „nyugati tudomány alkonya”.⁷⁹ Rég tudható volt, hová vezet ez a program, ezért hallgatott volna el ott legszívesebben a nyugati filozófia, ahol ennek kimondása volt már csak hátra. „Micsoda paradoxon! Semmi sem állhatott útjába a gyorsan fejlődő és eredményeiben támadhatatlan eg-

78 Vö. pl. Miklós Tamás: „Zürichi beszélgetés Paul Feyerabenddel”, id. kiad. 60. o. Az *Against Method* 3. angol kiadásához írt előszóban Feyerabend persze szemrebbenés nélkül visszautasítja a relativizmus vádját, ld. *A módszer ellen*, id. kiad. 27. o.

79 Erkenbrecht: im. 72. o.

zakt tudományok lendületének, önnön igazságukba vetett hitének. De amikor fény derült arra, hogy mindezen igazságok tudati teljesítményei a megismerő szubjektumnak, evidenciájuk és világosságuk érthetetlen képtelenséggé alakult át⁸⁰ – írta Husserl a hume-i belátások konzekvenciáiról, de ő azért írhatta ezt le hidegvérrel, mert úgy remélte, hogy mégis kialakítható olyan „kritikai össz-szemlélet”, „végső megalapozás”, amely képes a filozófiában valamilyen „végső értelmes harmónia felvillantására”.⁸¹ Feyerabend éppen azért vált ijesztővé, mert benne – akárcsak a középkori *memento mori* metszetek szépasszonya a rákacagó csontvázbán – a nyugati racionalista hagyomány önmagával, önmaga lecsupaszított, végső pőreségével nézett szembe. E racionalizmus is szívesen elkapta volna pillantását a képről: nem állhatta saját tekintetét.

V.

Az ész egy időre egyszer már haladékot kapott. A Galilei–Bellarmino problémán hamarosan megkönnyebbülten túllépni látszott az újkori tudomány. Bár a Föld-középpontú világkép Bellarmino mentőötlete – a tudomány és a vallás igazságához való viszonyának megkülönböztetése – elle-

80 Husserl: i. m. I. k. 120. o.

81 Uo. 100. o.

nére végleg minden tekintetben összeomlott, csakhamar kiderült, hogy mégsem kell szükségképpen e világgéppel buknia az ember kitüntetett szerepéről szóló bibliai gondolatnak is.⁸² Ahhoz, hogy a gondok legfeljebb kisebb szövegértelmezési dilemmákká látszódjanak szelídülni, ahogyan Galilei eredetileg remélte, ahhoz, hogy az újkori tudományos gondolkodás felszabadulhasson a tudás teológiaiag-metafizikailag megfizethetetlen árának nyomása alól, csupán két összefonódó előfeltevésre volt szükség. Arra, hogy (1) *a világ értelmesen van berendezve*; valamint, hogy (2) *emberi észsel megismerhetjük, megérthetjük és kommunikálhatjuk értelmét*. Minthogy ez a gondolat a Gondviselés bölcsessége mellett az emberi ész kitüntettségét állította, ezért ha fizikailag nem is, de intellektuálisan továbbra is az ember állt a teremtet világ középpontjában, megerősítve az ember (minden egyes ember) bibliai hagyományú kiválasztottságának – istenképmásiségének – eszméjét.

Úgy tűnt, végre bátran lehet akarni a korlátlan tudást. A „tudományos igazság” immár nemhogy nem fenyegette, hanem igazolni látszott a nyugati hagyomány morális-metafizikai értékrendjét. A Galileiért éppen tudományának gyakorlati hasznosságon túli igazságkereső ambíciói miatt lelkesedő Popper azon felvilágosítók hitének örököse, akik a racionalizmusban egyfajta *teodiceát* láttak. Az ész megis-

82 Mindenesetre „a XVII. század minden metafizikusa és tudósa egyesült erőfeszítéseit követelte, hogy meghaladják a kopernikuszi rendszer által kiváltott intellektuális válságot.” Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen*, id. kiad. 36. o.

merő előrenyomulása számukra nemcsak hogy nem veszedelmes, s nem egyszerűen erkölcsileg, teológiailag neutrális vizsgálódás, hanem a jó – ha úgy tetszik, a Gondviselés bölcs tervének feltárása – felé való előretörés volt. Ami persze a világban tapasztalható rossz helyét is kijelölte: az vagy még meg nem értett jó, vagy a jó belső mozzanata, esetleg ára az isteni-természeti ökonómiában vagy éppen a szabad gondolkodás-tudás ellenfeleinek legyőzendő mesterkedése. E gondolkodók úgy látták: *a felvilágosodás egyben megvilágosodás*. A tudománytörténet pedig végső soron üdvtörténet.

Ám hamar felvetődött a kérdés: megalapozható-e tisztán racionálisan a kettős előföltevés? Mi a teendő, ha elszomorító tapasztalatainknak, magának az előrehaladó tudásnak, valamint a gondolkodás önreflexiójának nyomán ép-penséggel (1) kételyek merülhetnek fel a világ (különösen az emberi világ) ésszerű berendezettségét, (2) e világ gondolkodásunktól független természetének tényleges megismerhetőségét, egyáltalán elgondolhatóságát és (3) az emberi eszközösséget, valamennyiünk hasonló elvű-logikájú gondolkodását, gondolataink egyértelmű kommunikálhatóságát illetően? Valóban problémátlanul levezethető-e az ember kitüntettségének elve a korlátlanul tudásra törő ész szabad használata során feltáruló képből? E dilemmák azután megszülték azt a merőben másfajta, óvatosabb értelmezést is, amely felvilágosodáson inkább *a kiskorúságból való kilépést* értett. Azt, hogy egyrészt dogmák, előítéletek helyett a saját fejünkkel próbálunk gondolkodni, másrészt azonban megtanuljuk, hogyan lehet és kell együtt élnünk szabad ésszhasználatunk konzekvenciáival. Például azzal a lehetőséggel, hogy amit igaznak találunk, az nem feltétlenül jó, igazságunk pedig egyébként sem magától értetődően magának

a világnak igazsága, hanem talán csak saját árnyékunk, amit vizsgálódás közben a vizsgált tárgyra vetünk. A szomorú belátást, hogy a megismerés fényében feketén megcsillan valami eliminálhatatlan rossz, hogy ez a feketeség nem az egykor Ágoston említette olajprés szorításából kicsorduló nagy-szerű ragyogás,⁸³ hanem mély szakadék sötétje, mely lefele húzza az „ész szemének” pillantását, csakhamar követte a torokszorítóbb második: e sötét szakadékot éppen a fölébe hajoló árnyéka nyitja meg. Akik látták, hogy a magára maradt ész többé senki sem védi meg önmagától, megértették: *a felvilágosodás egyben kijózanodás.*

A megismerés *korlátlan elszabadításához* kapcsolódó felhőtlen optimizmus megingása csakhamar a tudás *újradomesztikálására* tett kísérleteket vont maga után. A gyanú, hogy az „ész szemére” a világból nemcsak hogy nem feltétlenül jóságos, de talán még csak nem is feltétlenül értelmes tekintet néz vissza – s talán nem is a „világ”, pusztán az önmagára döbönt ész saját örvényei babonázzák a mindent látni akaró vakmerőséget – Kant óta mind jobban zavarba ejtette a filozófusok egy részét. E zavar – amiképpen egykor Bellarmino és Orbán pápa aggodalma – azt súgta, hogy esetleg nem a világrejtvény megfejthetlensége, hanem megfejtése volna az elviselhetetlenebb. Minél neme-sebb a felvilágosodás virágja, annál visszataszítóbb e virág rothadása (tehát egy bizonyos ponton való túlfutása-fordu-

83 Szent Ágoston: *Sermones*, (kiad. Denis) XXIV. 11.

lása) – írta már Moses Mendelssohn is.⁸⁴ S ha ő még abban bízott, hogy csak a felvilágosodással való „visszaélés” végzetes a morális érzésre, vezet szívtelenséghez, egoizmushoz, vallástalansághoz és anarchiához, Hegel és Schelling már tudták, hogy a metafizikával nem szelídített tudás bizonyosan a felvilágosodás „kietlen sivatagába” vezet.

A naiv felvilágosodáson túllépő, a megismerés terhére ébredő újkori filozófia lehetőségeit behatárolta, hogy – Bellarminótól eltérően – nehezére esett nyíltan megvallania metafizikai szükségleteit, hiszen eredetileg maga is a metafizikával leszámoló felvilágosodás filozófiájának tekintette magát. Végül is az alternatívákat megértő gondolkodók fájdalmas metafizikai engedményekre (olykor trükkökre) is készek voltak – *filozófiai lelkiismeretükkel fizetve azért, hogy az önmagára is reflektáló megismerés ne váljon a szkepticizmus martalékkává, hogy a felvilágosult, nagykorúvá váló ember egyáltalán valahogyan berendezkedhessen a rosszal, a világ értelemnélküliségétől való félelemmel, a feloldhatatlan antinómiákkal, valamint saját tudásának korlátaival való okos együttélésre, s hogy a Nyugat szekularizált bibliai örökségeként valahogyan megőrizhesse saját kitüntetett szerepének eszméjét.* A „nagykorúság” mintha annak belátását is kezdte volna jelenteni, hogy csak a világgal ismerkedés kezdetén álló gyermek tesz fel gátlás nélkül minden kérdést, nyit be minden

84 Moses Mendelssohn: „Ueber die Frage: Was heißt aufklären?“, in: *Moses Mendelssohn's Schriften zur Psychologie und Aesthetik sowie zur Apologetik des Judenthums*. Hg. Von Dr. Moritz Brasch, Verlag von Leopold Voss, Lipsce, 1880. 249. o.

ajton, mond ki minden tiltott szót, nem sejtven, mire kérdez vagy nyit rá, mit szabadít el. Éppen a *felvilágosodás* konzekvenciáit legmélyebben végiggondolók tudatosan megtűrték bizonyos *homályt*, amely lehetővé tette az ész legalább ideiglenes alkuját a tudással, mert megértették, hogy e homály teljes felszámolásának mégiscsak ára van – hogy a szellem épületének, míg lakhatónak kívánjuk, úgy látszik, szüksége van arra az utolsó szobára, melyet pecsétnek kell zárnia. Alighanem ezért óvakodtak attól a német idealizmus racionális ambíciójú rendszerépítő kísérletei, hogy *valóban* maradéktalanul megszabaduljanak minden, a pusztá eszen túli előfeltevésüktől, az „emberi és emberfölötti értékek” minden külső garanciájától, hogy valóban végére járjanak minden titoknak. Ezért hagytak helyet a racionális filozófiában az emberi tudatot és szándékokat korrigáló, összehangoló, „racionalizáló” – tulajdonképpen *rendszeridegen* – csodás elemeknek, mint amilyen a kanti „társiatlan társiaság”, a hegeli „ész csele”, a schellingi „soha nem objektíválódó nyilvánlatkoztatás”.

A felvilágosodás naiv-eufórikus és „nagykorúságként” való óvatosabb értelmezését persze sokáig összekötni látszott (a világ magánvaló természetének ésszerűsége és egyáltalán megismerhetősége kérdésében felmerülő minden dilemma ellenére) a közös eredetünk bibliai eszméjét az újkor számára megőrző szép gondolat az egyetemes emberi *észközösségről*, mely magának a „felvilágosodásnak” is elvi előfeltétele volt. Az erről való lemondás abból a tradícióból való kárpótlás nélküli kilépést jelentette volna, amelynek teljes elhagyására a felvilágosodás szellemi önmegsemmisítés nélkül nem vállalkozhatott, és amelynek feyerabendí elhagyása azután be is teljesíti ezt az önfelszámolást. Az a meggyő-

ződés, hogy az embereket egyesíti és kitünteti eszes és szabad mivoltuk, egyszerűen *nélkülözhetetlennek* tűnt az emberi nem mint kollektív megismerő szubjektum elgondoláshoz. Az északözögység valamiféle eszméje nélkül természetesen elgondolható tudás, de mindenesetre elképzelhetetlenek *a modern tudományok*, legalábbis olyanokként, amelyek ambíciója a világ racionális magyarázata, vagyis a tapasztalt élményfolyam tagolása és értelmezése elvileg minden racionális lény számára kommunikálható, megérthető, vitatható és továbbgondolható teóriák segítségével. Pedig az északözögség gondolata mellett nem is volt olyan könnyű kitarítani. A saját gondolkodására reflektáló individuum pszichológiai-filozófiai dilemmái mellett az ember e világi történelme relevanciájának előtérbe kerülése és a felfedező utakról szóló számtalan beszámoló nemcsak azzal a tanulsággal járt, hogy más korok, országok, világok emberei – vagy akár saját kulturális kortársaink – más normák szerint élhettek, élhetnek, gondolkodhatnak, hanem azzal is, hogy elméleti problémává válhat e normák *összemérésének* bázisa is. Felrémlett, hogy talán nincs is semmiféle közös mérce: „mindenki tetszése szerint dönthet, s tehet különbséget a maga szempontjából aközött, ami tiszta, és ami nem az” – ahogyan Montesquieu írta a felvilágosult relativizmus egyik alapművében, a *Perzsa levelekben*.⁸⁵ Itt a perzsa főhős a nyugati tudományokat európai babonáknak nevezi – igazsága nem magasabb rendű, nem gyengébb és nem erősebb az Európában megismertnél – egyszerűen egészen

85 Montesquieu: *Perzsa levelek*, Európa, Budapest, 1981. 42. o.

más. A *Perzsa levelek* belátását alig enyhíti, hogy szerzője irodalmias körítéssel, s a „fordító” álarca mögül beszél, tehát közvetetten, mással mondat ki az észközösség eszméjé-től messzire vezető gondolatokat. Az egyetemes észközösség-ről mindenestre híveinek is könnyebb volt hinni, hogy po-tenciálisan, mint hogy *aktuálisan* áll fenn. Kant elismerte, hogy sokan egyáltalán nem kívánnak „nagykorúvá” válni,⁸⁶ Schelling felvetette, hogy ha mindenki külön tudatú indi-viduum, akkor az észközösség levezetése eleve problemati-kus lehet,⁸⁷ Hegelnél pedig nemcsak a történelem különbö-ző időbeli stációi nyitnak meg eleve eltérő belátásokat és rá-látást a „szellem” számára, hanem az egyes korokon és né-peken belül is kénytelen volt megkülönböztetni a szellem ki-bontakozó öntudatra ébredése, felvilágosodása által pusztán tovasodort „fenntartó”, és a felvilágosodást hordozó, az em-beri szellemet méltán reprezentáló „világtörténelmi” egyé-neket. Abban a kanti-hegeli-schellingi alapgondolatban, mi-szerint világunkat ráirányuló *kérdésünk* szervezi-strukturál-ja válasszá, már benne volt a felvilágosodást „nagykorúvá válásként” értők belátása, hogy az észközösség – közös vi-lágunk – eszméjének fenntarthatósága a *közös kérdés* lehet-ségességén múlik.

86 Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?”, in: Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974. 80. o., ford. Vidrányi Katalin.

87 Friedrich W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat, Budapest, 1983. 356. o., ford. Endreffy Zoltán.

VI.

Amikor azután Marx és Nietzsche – akik magukról úgy vélték, hogy képesek eltépni a bibliai tradícióhoz fűző minden szentimentális köteléket – radikálisan leszámoltak az emberi észközösség, az emberi tudás egyetemességének eszméjével is, és eltérő társadalmi csoportokhoz, ill. egyénekhez nyíltan eltérő kérdéseket, „igazságokat”, „tudatokat”, „ideológiákat” és „akaratokat” rendeltek, világossá vált: immár *lejárt az a haladék*, amíg a megismerő ész – ha megalukvások és elhallgatások árán is – megint egyszer a metafizikai hagyományon belül tudhatta magát. Hiába enyhítette Marx is, Nietzsche is a zsidó-keresztény tradícióhoz végső soron mélyen kötődő, kompenzáló mitológiákkal e vakmerőséget. (Marx a hatalomakaró szabad proletáriátus jövőre irányuló küldetésének mitológiájával, Nietzsche a hatalomakaró szabad individuum jövőre irányuló küldetésének mitológiájával.)⁸⁸ Hiába hitte Marx saját filozófiáját az általa gyakorolt leleplező, relativizáló ideológiakritikán fölül állónak, hiába vélte úgy Nietzsche, hogy a „ha semmi sem igaz, akkor minden megengedett” (*alles erlaubt, anything goes*) gondolata nem a vége, hanem provokáló kiindulópontja saját filozófiájának. Relativizmusuk, mely hatásában elsőprőbb volt e relativizmus meghaladására tett erőfeszíté-

88 Vö. Karl Löwith: „Nietzsche nach sechzig Jahren”, in: Löwith: *Der Mensch inmitten der Geschichte*, Metzler, Stuttgart, 1990. 285–304. o.

seiknél, visszavonhatatlanul kimondta, hogy a megismerés és a tudomány már nem *eleve* az egyetemes emberi szabadság és méltóság megtestesítője, hanem végső soron eszköz. Ez szükségképpen megkérdőjelezte a tudományos gondolkodás és kommunikáció alapjaiba, egyáltalán pusztá lehetőségébe vetett hitet is.

Azt, hogy *a megismerésnek, a tudománynak nincsen többé metafizikai otthona*, s hogy valójában már Galilei óta nincsen, Husserl fogalmazta meg a legélesebben. Míg Nietzsche és Marx számot vetett a megismerés metafizikai, morális, „ideológiai” függőségeivel, meghatározottságaival és le akarta rázni e korlátokat, túl akart lépni rajtuk, Husserl épp a szerinte elfelejtett metafizikai beágyazottság felidézését tekintette kiútnak.

Azok számára pedig, akik úgy látták, hogy ködöt és port kavarva valóban végképp, reparálhatatlanul beomlottak az egykori metafizikai struktúrák, amelyek az újkori tudományok alapját képező gondolatot, az egyetemes esz-közösség eszméjét belső ellentmondásai ellenére úgy-ahogy megtartani próbálták, ám akik ezt az eszmét továbbra is a „tudomány” előfeltételének tartották, nem maradt más, mint azzal kísérletezni, vajon ki lehet-e menteni valamit a romok közül, ami megáll metafizika nélkül is? A Bécsi Kör gondolkodói úgy vélték, megfogalmazható és formalizálható egy olyan minimum, gondolkodásunk, megismerésünk természetének olyan közössége, ami nem igényli bárki számára belátható evidenciákon túli hiteinket – nem reflektáltak persze arra az egyre, amely a bárki számára belátható evidenciák létét hiszi. Az egyetemesen racionális tudományos gondolkodás megmentése kedvéért a Bécsi Kör kész volt visszavonulni valamilyen végső, még bizton-

ságot ígérő közös minimum sáncai mögé, feláldozva, megtagadva mindent, minden filozófiai megfontolást, belátást és problémát, ami e védvonalon kívül maradt. Bár ezen áttörhetetlennek szánt védvonalak Popper, Lakatos, Polányi és Kuhn „kritikai racionalizmusának” nyomán előbb felpuhultak, majd szinte teljesen szimbolikussá foszlottak, Wittgenstein pedig már messze kimerészkedett e vonalakon túli senkiföldjére – Feyerabend volt az, aki bejelentette végleges feladásukat.

Immár senki, semmi sem állta el a megismerésnek azt a bizonyos utolsó, legbelső ajtaját, amely a semmire nyílt. Feyerabend derűsen, teketória nélkül takarította el az útból a nyugati metafizika porló romjait és a romok között kutatókat, egyszerre lépve át Galilei és Bellarmino, a naiv felvilágosítók és a nagykorúság-elmélet filozófusai, neopozitivisták és kritikai racionalisták tiszteletre méltó (olykor még mocorgó) csontjain. Amit tett, nem enyhítette többé regényes inkognitó, átlátszó, de futó megnyugvást kínáló trükkök sora, eufemisztikus beszédmód, zárójel, vallásos hit vagy elszánt jövő-, esetleg múltmitológia.

Feyerabend végül nemcsak a maga Galileijének, hanem Brecht Galilei-figurájának kíméletlen radikalizmusán is túllép. Mert annak magabiztossága még saját tudományos igazságkeresésének fölényébe vetett hitén alapult, veszsen bár bármi más igazság, vesszen bár a világ, legyenek bármilyenek gondolkodása konzekvenciái. Ez a tudós rendül meg azután a modern tudományok másik nagy XX. századi drámájában – mintegy Brecht *Galileijével* szemben írt ellendarabjában –, Dürrenmatt *Fizikusokjában*, amikor mégiscsak szembesülni kényszerül e tudósi habitus következményeivel: „Tudományunk iszonyatossá, ku-

tatásunk veszélyessé, az ismereteink pedig halálossá váltak. Nekünk, fizikusoknak egyetlen lehetőségünk maradt: a kapituláció a valóság előtt.”⁸⁹ Ugyan miféle valóság? Micsoda mitológia, micsoda maszatosítás, micsoda nagyképűség ez már megint – csóválta ilyenkor a fejét Feyerabend, aki eleve nem hitt a valóság valamiféle „tudományos igazságában”, így a tudomány „felelősségében” sem. „Értelme ennek a bolond életnek nincsen, s ilyet látszólag megkonstruálni csak akkor tudunk, ha rengeteg új ostobaságot fűzünk a régiekhez. Minden, amit tehetünk, hogy meséket mondunk, hogy ezzel magunkat és másokat ideig-óráig elszórakoztassuk. Néha egy-két napig hiszünk ezekben a mesékben, mint ahogy a színész belefeledkezik szerepébe, de sohasem annyira, hogy azt higgyük, a 'valóságra' találtunk.”⁹⁰ Ahhoz, hogy gondolkodjunk, persze „valamiféle álomvilágra van szükségünk, hogy fölismerjük annak a való világnak a tulajdonságait, melyben élni vélünk (és amely valójában talán csak egy másik álomvilág)”.⁹¹ Tudományos teóriáink álomvilágunk történetei. Olyasféle történetek, írja máshol, kedvenc képéhez visszatérve, amilyeneket a sötét erdőbe tévedt emberek mesélnek egymásnak a tábor-tűz körül, hogy elriasszák a köréjük gyűlő árnyakat, várva a reggelt. Feyerabend filozófiájában nem virrad meg soha. Feyerabend akkoriban maga volt az ördög.

89 Friedrich Dürrenmatt: „A fizikusok”, in: *Drámák*, Európa, Budapest, 1967. 337. o.

90 Feyerabend: *Briefe an einen Freund*, Hans Peter Duerr szerk., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995. 24–25. o.

91 Uő.: *A módszer ellen*, id. kiad. 63. o.

Az *Időpocsékolásból* – szinte végső perceiig írt önéletrajzából – mindenesetre kihagyták a kéziratban szereplő egyik utolsó mondatot, a halálfélelemét⁹² – talán, mert az ördög nem így beszél.

92 A *Killing Time* című angol nyelvű *kézirat* utolsó előtti lapjának utolsó mondatáról van szó, mely hiányzik a *Zeitverschwendung* címen megjelent kiadásból. Ez eredetileg az utolsó (15.) fejezet 3. lapja, felirata: *auto/15 – Jan 94*. Már a kéziratköteggben is van egy későbbi, *február 21*. dátumot viselő változat, melyből ez a mondat kimaradt. (Feyerabend 1994. február 11-én halt meg.)

A KÖTET EGYES RÉSZEINEK ELSŐ MEGJELENÉSI HELYE ÉS IDEJE

- *Hideg démon – kísérletek a tudás domesztikálására*, in: *Jel–esemény–történelem*. Konferencia-kötet, ELTE BTK Filozófiai Intézet–Világosság, Budapest, 2002.
- „*A filozófus számára itt nincs más kiút*” – *Kant Világpolgár-esszéjéről*. Itt jelenik meg először.
- *Kant és Mendelssohn cikkei a felvilágosodásról*. Itt jelenik meg először.
- *A történelemfilozófia elgondolhatatlansága és nélkülözhetetlensége „A transzcendentális idealizmus rendszere”-ben*, in: *Diotima. Heller Ágnes hetvenedik születésnapjára*, Osiris–Gond, Budapest, 1999., németül: „Zurück zum Ozean der Poesie. Die Undenkbarkeit und Unentbehrlichkeit der Geschichtsphilosophie im »System des Transcendentalen Idealismus«”, in: *Philosophia Hungarica. Profile zeitgenössischer philosophischer Forschung in Ungarn*, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg, 2001.

- *Germánia fölött az ég – Schiller jénai székfoglaló előadásáról*, in: *Parlando. Tanulmányok Zoltai Dénes tiszteletére*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005.

- *A zűrzavar képei – Schiller: „A fenségesről”*, in: *Bölcselet és analízis. A hatvanéves Kelemen János tiszteletére*, Eötvös, Budapest, 2003.

- *Miért írt Hegel történelemfilozófiát?* A debreceni KLTE-n 2004-ben megrendezett Hegel-konferencia előadása. Itt jelenik meg először.

- *Burckhardt és Nietzsche a „történelem hasznáról”*. Itt jelenik meg először.

- *„Die Geschichte als einen Text betrachten” – Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről*, in: *Grádcisok éneke. Tanulmányok Tatár György 60. születésnapjára*, Jászöveg, Budapest, 2007.

- *Angelus perditus – Karl Löwith: „Világtörténelem és üdvtörténet”*, in: Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997.

- *A vonakodás filozófiája – Odo Marquard, a megtagadást megtagadó*, in: Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék. Válogatott filozófiai tanulmányok*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000.

- *Hans Peter Duerr, akit elvitt az ördög, de visszajött*, in: Hans-Peter Duerr: *Sem Isten – sem mérték. Megjegyzések az anarchista ismeretelméhez*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.

- *Egy régi ördög – Paul Feyerabend*, in: Paul Feyerabend: *A módszer ellen*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2002.

Kiadta a Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony, 2011.
Első kiadás. Oldalszám 464. Felelős kiadó Szigeti László.
Borítóterv Hrapka Tibor. Nyomdai előkészítés Róth Andrea.
Nyomta az Expresprint Kft., Partizánske.

Vydal Kalligram, spol. s r. o., Bratislava 2011.
Prvé vydanie. Počet strán 464. Vydavateľ László Szigeti.
Návrh obálky Tibor Hrapka. Tlačiarenská príprava Andrea Róthová.
Vytlačil Expresprint, spol. s r. o., Partizánske.

