

kellék

filozófiai folyóirat

72. szám (2024)
Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

Miklós Tamás: A történelem – micsoda is? A <i>Kellék</i> történelemfilozófiai különszámáról	7
Ludassy Mária: A történelemnélküliség csapdája, azaz az önkéntes szolgátság a <i>Leviatántól</i> a többség zsarnokságáig	9
Radnóti Sándor: A pasztorál és az idill: szemben a történelemmel	21
Miklós Tamás: A történelem esztétikai szemléletének megjelenése Schiller <i>A fenségesről</i> című írásában	47
Kovács Eszter: Birodalmak és romok. Diderot gondolatai a történelmi nagyságról és hanyatlásról	63
Takó Ferenc: Választott rokonság. Fukuzawa Yukichi civilizációértelmezéséről	75
Marosán Bence Péter: A történelem iránya és értelme Edmund Husserl filozófiájában	97
Smrcz Ádám : E Pluribus Unum – a tudományok sokfélesége és a történelemfilozófia egységteremtő szerepe R. G. Collingwoodnál	113
Csigó Ábel: Louis Althusser aleatorikus materialista történelemelmélete	127
Szántó Rita: Felvilágosult polimitikusság és az interpretációk harca	153

Stúdium

Dimény-Varga Fanni: A kisemberek hangja. A mikrotörténetírás mint történetírói módszer	165
---	-----

kellék

filozófiai folyóirat

Főszerkesztő/Editor-in-chief
Györgyjakab Izabella

Szerkesztők/Editors

Balogh Brigitta
Demeter M. Attila
Ilyés Szilárd
Ilyés Zalán-György
Lang Márk
Mester Béla
Szigeti Attila
Tonk Márton

A lapszám felelős szerkesztői/
Current issue edited by
Demeter M. Attila
Miklós Tamás

Lapterv és tördelés/
Design and Layout Editor
Gregus Zoltán
Metaforma Kft.

Borítóterv/Cover design
Gregus Zoltán

Korábbi szerkesztőink/
Previous Editors
Demeter Szilárd
Ferencz Enikő
Gregus Zoltán
Heveli László
Lovász Andrea
Mátyás László
Részeg Imola
Szlopp Bernadette
Zuh Deodáth

Tudományos testület/
Advisory Panel
Ambrus Gergely
Boros Gábor
Gregus Zoltán
Hörcher Ferenc
Laczkó Sándor
Ullmann Tamás
Ungvári-Zrínyi Imre
Veress Károly

kellék

review of philosophy

Kiadja/Publisher
Pro Philosophia Alapítvány
Pro Philosophia Foundation

Levelezési cím/
Postal address
Str. Napoca, nr. 2-4/27.
400009 Cluj-Napoca
România

E-mail
office@prophilosophia.ro

Internet
<http://www.prophilosophia.ro/kellek>

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente kétszer/
2 issues p. a.

Printing-house/
Készült a kolozsvári
GPO Graphics nyomdában.

A lap megjelenését támogatja
a Romániai Magyar Demokrata Szövetség
és a Communitas Alapítvány
Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
Magyar Tudományos Akadémia



„Kellék ez csak, pajtás!”

Joseph Heller

A történelem – micsoda is?

A *Kellek* történelemfilozófiai különszámáról

Bár a közbeszédben, különösen a politikai szövegekben ma is milliószor emlegetett fogalom, szinte úgy vagyunk vele, mint Ágoston az idővel – ha senki sem kérdezi, mintha tudnánk, miről van szó, ha kérdezik, gondban vagyunk. De csak szinte, mert legalább két évszázada igazából akkor sem magától értetődő, mire is gondolunk, ha magunknak próbáljuk megfogalmazni. Az, hogy nemcsak egyes történeti események vagy eseménysorok beszélhetők el és értelmezhetők, hanem a történelem egésze is, igényli az egész történeti időt átfogó *történelem* fogalmát, ezt az ismeretesen bibliai gyökerű újkori eszmét, amelyre – így Koselleck –, szemben a *historia* történeteket elbeszélő jelentésével, a 18. század dereka előtt még szava sem volt az európai nyelveknek. Csakhogy a mindent átölelő elbeszélés mindent átölelni tudó elbeszélőt, elbeszélői nézőpontot és az elbeszélést szervező, az elbeszélteket értelmező előzetes koncepciót, valamint az olvasóval lehetséges konszenzusba vetett reményt is igényel, és ezzel máris dilemmák olyan csapdájába lépünk, melynek kijáratára – s nem annak hitt másik bugyrára – azóta sem bukkant senki. Volt, aki igyekezett bölcsen berendezkedni a csapdában, hol rezignáltan, hol vigasztalón Elíziumot festve falára, vagy büszkén szembenézett annak áttörhetetlenségével, mások biztos kiút-tippeik kudarcán töprengtek, és volt, van, aki minderről hallani sem akarva mintha tágas, szűz mezőn lépdelne magabiztosan a csapda padlatán – társai fejszoválásától kísérvé. A történelem filozófiája természetesen akkor születik meg, amikor problémaként, magyarázatra szorulóként merül fel az emberi nem egészként tekintett története – vagyis mindjárt a történelem modern fogalmával. Amikor a Sors vagy a Gondviselés irányításának gondolata már nem számíthat általános konszenzusra. E fogalomra azóta a maga támasztotta kérdések dús bokraként tekinthetünk.

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.01

A szerző címzetes egyetemi tanár, ELTE BTK.

Email: tamas.miklos@wiko-berlin.de

Micsoda is a történelem? Feltároló igazság, értelem, teodíceapótló vigasz, nyelv, szöveg, irodalmi műfaj, hatalmi/harci eszköz, az emberi trauma neve? Kinek, minek a története? Elbeszélhető-e egyáltalán, és mi az elbeszélés előfeltétele? Ki a beszélő, és mi a viszonya elbeszéléséhez? Mi az elbeszélés nézőpontja, hány nézőpont lehetséges? Mi számít történelmi ténynek? Mit tudhatunk a megtörténteokről? Megállapítható-e „történelmi igazság”? Megadhatók-e, és melyek egy elbeszélés érvényességének kritériumai? Ki mit tekint „történelemhamisításnak”? Mi a történelmi idő, minek az ideje? Egységes-e? Egy időben hány idő van? Kezdet és vég, múlt–jelen–jövő, visszatérés – mit jelent? Hol az elbeszélésbe bevonható idő határa? Van-e, s milyen iránya van a történelemnek? Korszakok, korszakolás – mennyiben az elbeszélői üzenet, a koncepció, a hallgatólagos vagy nyílt elbeszélői célkitűzés eszközei? Mi a történetek és a történelem viszonya egymáshoz? Elgondolható egyáltalán több „történelem”? Közös és magántörténetek – van-e közös történelmünk/történetünk? Lehetséges-e egyáltalán közös tudás, beszélhetünk-e tudás- vagy élményközösségről? Ha erre egyáltalán igent mondanánk, kiket fog át, és kiket nem ez a közösség? Mi az elbeszélés célja? Mire szolgálnak a történelmi példák? Mi tekinthető a történelmi elbeszélés célközösségének? Mi a történelemtológia és a történelemfilozófia viszonya? Helyettes elbeszélés-e a történelem, ha az, mit helyettesít? Miért és kinek van egyáltalán szüksége erre a projekcióra? Mi a prófétai szerep és a történelmi narráció viszonya? Hogyan tekint saját pozíciójára a magát „elkötelezettnek” vagy „elfogulatlanak” látó történelmi elbeszélő? Hogyan hat az elbeszélői pozíció, az elbeszélő kora, kultúrája, előítéleteinek köre, személye stb. az elbeszélésre? Milyen morális vonatkozásai vannak egy-egy elbeszéléstípusnak? Mitől függ az elbeszélő bizakodó vagy szkeptikus hangja? Hogyan válik a történelem elbeszélése az interpretációk harcává? Hogyan működik (működnek) a történelem/történelemfilozófia/történelem-narratívák mint identitásképző eszköz(ök), mint a közbeszéd uralásának eszköze(i), mint harci eszköz(ök)? Miben különböznek, ütköznek győztesek és vesztesek elbeszélései? Kinek való, és kinek a zsákmánya lehet a történelem? Minek a története a történelemfilozófia története? Történelemfilozófia ma – van-e még ilyesmi, s mi végre?

Ki ne tudná folytatni e sort? Az itt következő írások néhány kérdést érinthetnek csupán. Az eszmetörténetinek tűnő szövegek arra utalnak, hogy úgy látszik, holtnak hitt dilemmák szellemei, megidézjük őket vagy sem, továbbra is köztünk vannak.

A történelemnélküliség csapdája, azaz az önkéntes szolgásg a *Leviatántól* a többség zsarnokságáig

A társadalmi szerződés elméletét – a középkori előzményeket is figyelembe véve – az újkori társadalomfilozófia legforradalmibb fejleményének szokás nevezni. Bármely törvény azért és csak azért érvényes, mert *Mi* alkottuk – Hobbes- és Rousseau-féle legradikálisabb változataiban minden történelmi precedenstől, természetjogi normától vagy isteni parancsolattól függetlenül. Ennek az eufórikus szabadságélménynek a veszedelmeire már Hobbes kortárs kritikusai, a cambridge-i platonisták, Cudworth is Cumberland is felhívták a figyelmet. Az örök és változtathatatlan ideák preegzisztens normákként nemcsak minden emberi cselekedet számára egyetemes erkölcsi elvek, de magát az isteni akaratot is korlátozzák, „[a] jó nem azért jó, mert Isten akarja”; maga a Mindenható sem akarhat mást, mint az akaratától független és az előtt létező Jó ideájának való megfelelést. Míg Hobbes a politikai és morális cselekvés korlátlan lehetőségeit emeli ki – a társadalmi szerződés megkötésének szabadságát semmiféle előzetes erkölcsi előírás nem korlátozza –, platonikus bírálói ezt az erkölcsmentes szabadságot Isten számára sem engedik meg. Cserében a művészeti alkotások terén tulajdonítanak az embernek korlátlan szabadságot, akár az isteni Teremtés számára is kihívást jelentő új, mesterséges világ kreációja formájában. A szerződés szabadsága önkéntes, de a vele vállalt kötelezettség is – a számtalan formában megismételt *non veritas, sed auctoritas facit legem*. Azaz nem lehet a szuverén által meghozott törvényt

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.02

A szerző professor emerita, ELTE BTK.
Email: ludassy.maria@btk.elte.hu

Elhangzott „Az önkéntes szolgásg variációi a *Leviathántól* a többség zsarnokságáig” címmel az ELTE Filozófia Intézet és a Magyar Fenomenológiai Egyesület szervezésében megvalósult A szabadság színe és visszája konferencián (Budapest, 2024. május 23–24.).

igazságtalannak nevezni, mert a szerződés szerint csak annak betartása lehet igazság, be nem tartása pedig maga az igazságtalanság. A *right is might* természeti állapotából csak egy olyan szuverén szabad megteremtésével szabadulhatunk, aki mindent megtehet, és akivel szemben az őt létrehozóknak többé semmi joga nincs; a kisebbség jogának felvetése pusztá lázadás, amelynek büntetése halál.

[M]ivel a többség igenlő szavazatával uralkodót nevezett ki, az, aki nemmel szavazott, most köteles a többiekkel egyetérteni, vagyis beletörödni abba, hogy az uralkodó minden jövőbeli cselekedetét elismerje, mert másként a többiek jogosan megölhetik.¹

Most nem azokra az unalomig ismert Hobbes-idézetekre szeretnék kitérni, melyek a szerződő individuumok és a szuverén közötti köztes testületek (egyházak, pártok) alapításának tilalmáról szólnak – bár előre jelezném, hogy az *in foro interno* és a *in foro externo* hírhedt megkülönböztetése mennyivel több szabadságot biztosít a technikailag is kiküszöbölhetetlen gondolatszabadság számára, mint majdan Rousseau a törvény szerint hallal büntethető ateistának, aki hiába vesz részt az államilag előírt külső ceremóniákon, ha kiderül (hogyan?), hogy ezt nem őszintén cselekedte, akkor neki annyi –, hanem egy ősliberális, Benjamin Constant *A régiek és a modernnek szabadságáról* írt eszmefuttatása megelőlegezésére a *Leviatán*ban. „Az alattvaló szabadságáról” szóló részt mindenki a modern *privacy* biztosításaként értékeli, ahol a hagyományos valláserkölcsei előírásoktól – amilyen a paráznaság és a pénzkölcsönzés tilalma – a racionális szuverén prudenciális megfontolások alapján mentesíti alattvalóit (ti. a paráználkodó polgár addig sem a hatalommal foglalkozik, és az uzsorakamatból adók formájában az államnak is csurran-cseppen valami). Újdonság viszont az antik közszabadság és a modern individuális szabadság megkülönböztetése, melynek alapján a magánélet szabadságát kizárja a kollektív szabadság szentsége.

A szabadság, amelyet az ókori görög és római történelmi s filozófiai művekben, valamint azoknak írásaiban és beszédeiben, akik minden politikai tudásukat ezekből a forrásokból merítették, oly gyakran és oly nagy tisztelettel emlegetnek, nem az egyén szabadsága, hanem az államé.²

Száz évvel később, a hatalommegosztás kérdésében a *Leviatán* logikájával élesen szemben álló szerzők, Montesquieu és Hume szintén

1 Thomas Hobbes: *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970, 212. (A fordítást módosítottam – L. M.)

2 I. m. 244.

reflektálnak a görög-római patriotizmusbázisú szabadságeszmény és a modern, ha úgy tetszik, a fogyasztói társadalom fényűzése felé nyitott magánönzés világának különbözőségére. Míg Montesquieu némi nosztalgiaiával ír az erényvezérelvű demokratikus republikákról, Hume bevallja, hogy ezekről csak a történelemlkönyvek lapjain olvas szívesen, és nagyon nem szeretne Cassius örömgyűlölő világában vagy az erényes Brutus zsarnokgyilkos korában élni. Hobbes szerint az antik mintájú közszabadság koncepciója kevesebb teret biztosít a személyes szabadság számára, mint a magunk alkotta szuverenitás teljhatalma.

Lucca városának tornyán ma is olvasható a nagybetűs felirat: LIBERTAS – ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyénnek nagyobb szabadsága van, vagy az állami szolgálat alól nagyobb mentességet élvez, mint Konstantinápolyban.³

Locke liberális kánonja *A polgári kormányzatról* szóló értekezésében kihagyja a republikánus rigorozitás alternatíváját. A szabadnak és egyenlőnek, mert racionálisnak születünk természeti állapotából csak a pénzgazdálkodással járó technikai nehézségek kényszerítenek a társadalmi szerződés megkötésére, amit megelőz a minden emberben meglévő erkölcsi és/vagy isteni törvény megléte. Saját korábbi episztemológiai tézise ellenében írja ezt, mely szerint „nincsenek velünk született erkölcsi elvek” – talán *spiritus loci*, Cudworth háza szellemi sugallatára. Másrészt viszont a megkötendő szerződés sem biztosít korlátlan szabadságot a szerződő felek számára, például a szabadságról, s ezzel a racionalitásról való lemondás opciója nem szerepel természetes szabadságjogaink között. Ezek között van azonban a természetes állapotban meglévő szabadságunknak a társadalmi szerződést megkötő többség javára történő átruházása, s ezáltal a kisebbségben maradottaknak alig marad kevesebb joga, mint a *Leviatán* államában, ahol „törvényesen megölhetik”. (Locke-nál mindig ott van a kivándorlás lehetősége, ha tulajdonunkat hátrahagyva menekülésre adjuk a fejünket az utóbbi megóvása érdekében.)

Ha ezen a módon akárhányan *megegyeztek abban, hogy egyetlen közösséget* vagy kormányzatot alkotnak, akkor ezzel rögtön testületté válnak, és *egyetlen államot* alkotnak, amelyben a *többségé* a jog, hogy cselekedjék és kötelezze a többieket.⁴

3 I. m. 184.

4 John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 106.

Azaz a szerződés szerint a többség döntése veszi át azt a helyet, ami a természeti állapotban minden egyes ember racionális és erkölcsi válasza volt:

Máskülönben lehetetlen, hogy egy testként, egy *közösségként* működjék, vagy egy közösség maradjon, márpedig minden egyén, aki csatlakozott hozzá, közös megegyezéssel ebben állapodott meg; és így e megegyezés mindenkit kötelez, hogy elfogadja a *többség* döntését.⁵

Ez minden majoritárius demokrácia normális működési elve, a probléma csak az, hogy Locke a liberális demokráciákkal ellentétben a mindenkori többséget plusz morális küldetéssel is felhatalmazza, ezzel – legalábbis Kendall *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* című könyve szerint – a természeti norma státuszába emelt többségi elv protototalitárius implikációkat rejthet.

És ezért azt láthatjuk, hogy azoknál a gyülekezeteknél, amelyeket pozitív törvények jogosítanak fel cselekvésre, és amelyeknél semmiféle számot nem rögzít az őket feljogosító pozitív törvény, a *többség határozatát* tekintik az egész határozatának, és ez szab irányt az egész hatalmának, mivel a természet és az ész törvénye révén ez rendelkezik vele.⁶

Ám Locke-nál a természetes állapotban meglévő szabadság és egyenlőség nem azt jelenti, hogy mindenkinek egyenlően szabadságában áll megölni másokat, hanem – mivel a fizikai létfenntartás mellett az egész emberiségre vonatkozó erkölcsi törvény is velünk született – bűn, ha nem osztom szét azt a szilvát, amit én már nem tudok elfogyasztani. Csakhogy ez az erkölcsi elv megszűnik, amint feltaláljuk a nem romló aranyat, amelynek felhalmozását semmiféle morális gát nem korlátozza. A felhalmozás erkölcsmentes végtelensége minden angol szerző számára evidencia, Hobbestól Hume-ig, Locke-tól Millig. (Utóbbi az 1848-as forradalom hatására némileg moderálta ezt a tézist, de nem a klasszikus luxus-kritikák alapján.) Tulajdonképpen ez volt az a szabadságfogalom, amelyről Burke a francia „metafizikai deklarációkkal” vitatkozva azt mondta, hogy „eddig volt angol szabadság, és csak angol szabadság volt”. Locke a polgári kormányzatot létrehozó szerződéssel nem ad korlátlan felhatalmazást a mindenkori többségnek, de nem is ad tényleges procedurális útmutatást arra vonatkozóan, hogy mi a teendő, ha a többség döntése megsérti a polgári kormányzat létrehozásának célját, azaz az

5 I. m. 107.

6 Uo.

élet, a szabadság és a tulajdon védelmét. Vajon a régi rend megdöntésének eszközei – a *jus resistendi*től a zsarnokság elleni lázadás természetes jogáig – egyértelműen érvényesek, sőt érvényesítendőek a társadalmi szerződés teremtette, tehát a magunk alkotta törvényeknek való engedelmesség ellenében is?

[K]i legyen a bírója annak, hogy az uralkodó vagy a törvényhozók a beléjük vetett bizalommal ellentétesen cselekszenek-e? [...] Azt felelem erre: *a nép lesz a bíró*. Mert ki *ítélje meg*, [...], ha nem az, aki a felhatalmazást adja, és akinek a felhatalmazás megadása után is hatalma kell, hogy legyen arra, hogy leváltsa, ha az nem tesz eleget megbízatásának?⁷

Ám a szerződés ígéreteit megszegő kormányzat elleni lázadás jogossága konkrét esetekben már nem olyan egyszerű. Miként Jephtha, csak az Istenhez fordulhatunk ennek elbírálásához:

Ha ugyanis erőszakra kerül a sor olyan emberek között, akiknek nincs elismert földi feljebbvalójuk, vagy az erőszak nem teszi lehetővé, hogy földi bíróhoz fellebbezzenek, ez voltaképpen hadiállapot, amelyben csak az éghez lehet fellebbezni, és ebben az állapotban a *sértett félnek magának kell eldöntenie*, mikor látja jónak, hogy ehhez az eszközöz folyamadjon, s éljen ezzel a fellebbezéssel.⁸

Akárcsak Tocqueville esetében, midőn a népszuverenitás ellenében az emberi nem fenségéhez fellebbezhetek...

Rousseau kétségkívül megoldotta a többségi elven alapuló szabad szerződés és a szerződéskötést követő feltétlen elfogadás dilemmáját azzal, hogy a szerződés maga minden természetjogi kötöttség nélküli, egyhangú döntés produktuma, mely döntés arról szól, hogy az így létrehozott társadalomban már csak a többség döntése érvényesül.

Ha nem volna előzetes megállapodás, mi kötelezné akkor a kisebbséget, hogy alávesse magát a többség óhajának? A szótöbbség törvénye maga is megállapodáson alapul, s feltételezi, hogy legalább egy alkalommal egyhangúlag szavaztak.⁹

7 I. m. 211.

8 I. m. 212.

9 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. In *Uő: Politikafilozófiai írások*. Ford. Kis János. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017. Első könyv, V. fej., 259–216.

Ha az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*, ezt a Proudhontól egészen az 1968-as diákmozgalmakig az anarchisták bibliájának tekintett művét *A társadalmi szerződésről* eszmei előzeteseként olvassuk, könnyen kiderül, hogy a *Második értekezés* leginkább tekintélyellenes mondatai alapozzák meg *A társadalmi szerződésről* legilliberálisabb fordulatait. Mivel a természeti állapot embere nem volt sem jó, sem rossz – azaz teljesen erkölcsmentes lény volt –, Locke liberális koncepciójával ellentétben a megkötendő szerződést sem korlátozhatja semmiféle preegzisztens morális norma. Az embertársakkal szembeni tekintetnélküliség Hobbes *bellum omnium*ának emberére hasonlít. Igaz, Rousseau fizikai függetlenségben élő, elszigetelt embere nem bír azzal a végtelen hatalom- és szerzési vágygal, amelyet szerinte Hobbes embere csak a társadalomban sajátíthatott el, s nem a háborúmentes természeti állapotban. Állítólag a *pitié*, a természetes szánalomérzet fogalmát Rousseau csak Diderot tanácsára vette be az ember természetes tulajdonságai közé, különben a történelmi társadalmak teremtette egyenlőségből, midőn „mindnyájan a semmivel leszünk egyenlők”, legfeljebb a *Leviatán* teljhatalmú állama volna a kiút. De vajon mit jelenthet Rousseau legtöbbet idézett fordulata, mely szerint a társadalmi szerződés megkötésével „ugyanolyan szabadok leszünk”, mint előtte, a természeti állapotban? Függetlenül attól, hogy ez utóbbi hangsúlyozottan hipotetikus konstrukció – amelybe a négykézláb visszatérés, Voltaire minden gonoszokó megjegyzése ellenére sem túl egyszerű –, ebben az állapotban „az ember tetteiben nem volt semmi erkölcsiség”, ergo erkölcsi szabadság sem lehetett. Mind magát a morált, mind a morális szabadság lehetőségét a társadalmi szerződés teremtette meg, „a világ leginkább mesterséges művelete”, még hozzá minden természetes hajlamunk, vágyaink és vonzalmaink totális elfojtásával. Cassirer és a kedves kantianus interpretációk szerint ez a noumenális én diadala a fizikai énem felett, ám attól tartok, a filozófiailag kevésbé képzett Robespierre jobban értette „a szabadságra kényszerítés” paradoxonát. A képviselői demokrácia jól ismert kritikája nemcsak az antik direkt-demokratikus illúziók újrálmodását jelentette, hanem ama törvényhozói szerep vágyalmát, mely mintegy „újralkotja az emberi természetet”, hogy azt méltóvá tegye az erényes köztársaság, a „*moi commun*” jegyében a csak a közösség tagjaként létező állampolgárságára. Rousseau szerint az empirikus nép, azaz „a vak tömeg, aki maga sem tudja, hogy mit akar, még kevésbé azt, hogy mi jó neki”, nemhogy direkt-demokratikus, de közvetett-képviselői úton is képtelen törvényhozásra. Csak a totális önfeladás a megoldás – Hobbes *Leviatán*jával ellentétben az élethez való jogról is le kell mondani; a honvédelmet nem lehet megúszni. A nagy egész részeként fel sem merülhet, hogy magánéletem legyen, mivel „egy köztársaságban üvegből vannak a házak falai”. Ha magánvéleményem

más találna lenni, mint az általános akarat diktátuma, akkor azt az autentikus szabadság nevében fel kell adnom, mert az individuális igazsághoz ragaszkodva nem lehetek szabad.

Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenki testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé válik.¹⁰

Erről a népszuverenitás-konceptióról írta Benjamin Constant, hogy „a nép egésze nevében a nép minden részének feláldozását követeli”. És valóban: Robespierre nem hiába vitte magával *A társadalmi szerződésről* a Konvent üléseire: az angol parlamentarizmus bírálóitól a kötelező állampolgári hitvallás meghirdetéséig értő interpretátora volt Rousseau szövegeinek.

Az angol nép szabadnak hiszi magát, de alaposan téved, mert csak addig szabad, amíg megválasztja a parlament tagjait: mihelyt lezajlott a választás, a nép rabszolga, senki és semmi.¹¹

Az angol polgárt ugyanis az athéni polisz, illetve a római respublica polgárával ellentétben a permanens politikai közélet, a közvetlen demokrácia megkövetelte szüntelen részvételi aktivitás helyett „a kereskedelmi és az ipari tevékenység, a mohó nyereségvágy foglalkoztatja, ennek megfelelően életformáját az elpuhultság és a kényelemszeretet jellemzi”. És Robespierre 1793 decemberében *A Köztársaság ellen szövetkezett monarchiák manifestumára* adott válaszában így ír:

Nagy-Britannia fényes parlamentje, sorold fel nekem hőseidet! Nátok van ellenzéki párt. Nátok a hazafiság ellenez, következképpen a zsarnokság van hatalmon, a kisebbség ellenékben van, következképpen a többség korrupt.¹²

Természetesen, ahol az erény van hatalmon, ott nem lehet legitim ellenzéki párt, mert az csak a bűn hatalomra jutását akarhatja, ahogy Robespierre a Jakobinus klubban ki is mondta: „Franciaországban csak két párt van: a nép és a nép ellenségei”. A francia nép legnagyobb ellenségei

10 I. m. Harmadik könyv, IV. fej.

11 I. m. Harmadik könyv, XV. fej.

12 Maximilien de Robespierre: A Nemzeti Konvent válasza a Köztársaság ellen szövetkezett királyok manifestumára. In *Uő: Elveim kifejtése*. Ford. Nagy Géza. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1988, 407.

nem a határain megjelenő hatalmas hadseregek (ezek visszaverésében a köztársaság egyre sikeresebb), hanem a legnagyobb fenyegetés az angol parlamentáris rendszer gazdasági prosperitást ígérő csábítása.

Hitvány és arcátlan nép, úgynevezett népképviselőid saját bevallásod szerint is megvesztegethetőek. Magad is osztod kedvenc alapelvüket, hogy képviselőid tehetsége éppúgy árucikk, mint minden kereskedelmi tevékenység, beárazható a birkagyapjú gyártásának vagy gyáraid acéliparának sikerével [...] És még te mersz erkölcsről meg szabadságról beszélni!¹³

Zárójelbe téve most azt a kérdést, hogy mire jut az acélipar és a gyapjúgyártás, ha kizárólag a köztársasági erény szempontjai uralkodnak, a szabadság esélyeit nézve ez a logika csak a „*Semmi szabadságot a szabadság ellenségeinek!*” Saint-Just-i jelszavához vezethet. Ezt az 1793. május 31-i jakobinus államcsíny fényesen be is bizonyította a girondista képviselők letartóztatásával (az ezt paradigmának tekintő Leninnél is radikálisabban oldván meg a miként lesz a kisebbségből többség kérdését). Condorcet – állítólag Danton figyelmeztetésének hála – ekkor még megúsza, ám a filozófus az emberi jogok felfüggesztésével járó, korlátlan ideig tartó rendkívüli állapot kikiáltásának kíméletlen kritikájával üdvözölte a jakobinus diktatúra korszakát. Amely minden erőszakos intézkedését a *forradalom, a köztársaság védelme* retorikájával igazolta. Condorcet riposztja rövid, de célratoró: „Forradalmi változásnak csak azt nevezhetjük, ami a szabadság növelése irányában hat.”¹⁴ Tehát a szabadságkorlátozó, a jobbiztonságot, a sajtó és a gondolat szabadságát megsemmisítő diktatúra szabadságcsökkentő változás, azaz ellenforradalmi.

Az emberi szellem történelmi fejlődésének vázlatos története című, illegálisban írt fő művének központi kérdése a szabadság és a racionalitás Locke által evidens korrelációként posztulált viszonya. „Szabadnak születtünk, mert racionálisnak születtünk” – így szól Locke a természeti állapotban is érvényesülő elve, ám Condorcet-nál, mivel az emberi szellem és vele a szabadság is történelmi fejlődés alanya, maga ez a premissza is felfedezés tárgya, ami épp 1668-ban, Locke révén történik meg. Hacsak nem feltalálásról beszélünk, ám akkor kísért a matematikai konstrukció, azaz a természeti archetípus nélküli önkényes kreáció szelleme, ami Hobbes *Leviatánját* logikailag oly vonzóvá, ám a politikai morál szempontjából inkább taszítóvá teszi. Condorcet is kínlódik a többségi döntés demokratikus elvek alapján megfellebbezhetetlen igazságának, ám az

13 I. m. 407–408.

14 Nicolas de Condorcet: Sur le sens du mot Révolutionnaire. In Uő: *Oeuvres complètes*. XVIII. k. Arago–O'Connor, Párizs, 1804, 5.

egyes ember jogérvényesítése szempontjából nem mindig problémamentes voltának dilemmájával.

[M]ivel az egyes embereket megillető jogok biztosításának módjait és eszközeit minden társadalomban azonos szabályoknak kell irányítaniuk, ezeknek az eszközöknek a megválasztása, e szabályok megállapítása felett nem dönthet más, mint az illető társadalom tagjainak többsége, az egyes ember az ilyen döntés közben ugyanis csak úgy tudja érvényesíteni a saját igazát, ha a többi embertársát is alárendeli neki, ezért a többség akarata az az egyetlen jellemző jegye az igazságnak, amit mindenki elfogadhat az egyenlőség megsértése nélkül.¹⁵

Vagy mégsem? Condorcet-nál végső soron az individuális igazság liberális elve felülírja a többségi döntés demokratikus dogmáját, amennyiben ez utóbbi az egyes ember jogait, az individuum szabadságának szent és sérthetetlen voltát veszélyezteti.

Minden ember ténylegesen eleve elkötelezheti magát a többség akarata mellett, amely ilyenformán az összes ember akarata lesz; ám csak magát kötelezheti el: sőt még ez az elkötelezettség is csak annyiban áll fenn, amennyiben a többség, miután már elismerte az ő egyéni jogait, később sem sérti meg azokat.¹⁶

Azonban Condorcet-nak rögvest módjában állt megtapasztalni, hogy a többségi elv egy ténylegesen az államhatalmat birtokló kisebbség uralmának – esetleg egyeduralmának – fedőneve lesz:

Ugyanazok az emberek, akik szünet nélkül hízelegtek a népnek, szinte csatlakoznak kiáltván ki a többséget beszédeikben, amint arról van szó, hogy a nép ténylegesen gyakorolhassa jogait, immár úgy beszélnek a valóságos emberekről, mint ostoba, döntésképtelen állatsordáról.

– írja a *Figyelmeztetés a francia polgárokhoz az új alkotmány kapcsán*,¹⁷ mely alkotmány referendummal történő megszavazását a jakobinusok megtagadták, mondván, hogy a nép még nem elég érett ahhoz, hogy ilyen demokratikus döntéseket hozzon.

15 Nicolas de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Ford. Pödör László. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 192.

16 Uo.

17 Nicolas de Condorcet: *Aux citoyens français, sur la nouvelle constitution*. In *Uő: Oeuvres complètes*. XVIII. k. Id. kiad., 81–82.

Ezt a véres színjátékot az első modern francia liberális gondolkodó – akit a témánkhoz kapcsolódó, *A régiek és a modernek szabadságáról* szóló értekezése tett igazán híressé –, Benjamin Constant kényelmes svájci emigrációból nézte végig. Igaz, az individuális szabadságról, a sajtó és a vallás szabadságáról írt esszéit a restauráció alatt élesen, a működő Parlament eléggé magányos liberális képviselőjeként is előadta, de a királpárti ultramontánok, de Bonald-dal az élen nemhogy lefejezni, még letartóztatni sem tudták, mert – legalábbis a jogok Chartáját aláíró XVIII. Lajos idején – érvényesültek a képviselői demokrácia normái. Condorcet-nak még problémát okozott az emberi jogok „metafizikai” státuszának meghatározása – ezek természetes *versus* történelmi, matematikai *versus* empirikus megalapozása –, Constant már egyszerűen kijelenti, hogy vannak ilyen jogok, még hozzá kizárólag az egyén jogaiként, s mint ilyenek fogalmilag összeegyeztethetetlenek a majoritárius demokráciának a többség teljhatalmát deklaráló elvével:

A népszuverenitás elvének elvont elismerése semmivel sem növeli az egyéni szabadság összegét, és ha ennek a főhatalomnak oly tág mozgásteret biztosítunk, amilyennel egyetlen szuverenitásnak sem szabad rendelkeznie, akkor az egyén biztonsága, a személyes szabadság elveszhet ezen elv ellenére, vagy még inkább ezen elv által.¹⁸

Rawls előtt a liberális gondolkodók nem tértek vissza a társadalmi szerződés koncepciójához – a 19. században még emlékeztek rá, hogy Hobbes és Rousseau öröksége, az egy és oszthatatlan szuverenitás eszméje egy abszolút állam legitimitását jelentheti. Hiszen a „magunk alkotta törvényeknek való engedelmség” erkölcsi ideája, a legalitás és a moralitás megkülönböztetése nélkül, inkább Robespierre alkotmánytervezetének eszmei bázisául szolgál, annak, hogy „a polgárok vallásos engedelmséggel tartoznak a törvényeknek”, semmint a kanti morális autonómia megalapozására. A Kanttal a „lehet-e hazudni az emberiség érdekében” témájában érdekes vitát folytató Constant taxatív felsorolja az ember elidegeníthetetlen szabadságjogait, majd az ezeket sértő politikai hatalmat kizárja a legitim uralmi formák közül, származzék az akár a társadalmi szerződésből, akár a történelmi tradíciókból, avagy uralkodjék *ex Deo gratia*.

A polgárok olyan egyéni jogok birtokosai, melyek minden polgári vagy politikai hatalomtól függetlenek, s minden hatalom, mely ezeket a jogokat

18 Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Csepeli Réka, Jancsó Júlia, Kiss Zsuzsa, Réz Pál. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997, 76.

sérti, törvénytelen. Ezek a polgári jogok: az egyén szabadságjogai, a vallás-szabadság, a szólásszabadság, beleértve bármely vélemény nyilvános kifejtésének jogát, a tulajdonjog és a védelem az önkénnyel szemben. Semmilyen hatalom, nevezik bár népszuverenitásnak, a többség vagy a történelem felhatalmazásának, nem sértheti meg az individuum szabadságát anélkül, hogy önnön jogosságát meg ne sértene.¹⁹

A kérdés Jephtha óta az, hogy mi a teendő, ha az elfogadásának jogi formáságait tekintve rendben lévő törvény erkölcsileg elfogadhatatlan dolgot parancsol? Constant és Kant vitája a feljelentési kötelezettséget előíró törvény kapcsán robbant ki: igazat kell-e mondanom a nálam bujkáló barátom hollétéről az őt halálra kereső üldözőinek, ha hazugsággal megmenthetem? Constant a polgári engedetlenség eszmei kidolgozásával válaszol: lázadásra nem jogosít fel a törvénynek való engedelmességet megtagadó választásom, de az erkölcs- és emberellenes törvény végrehajtásának elutasítása morális kötelesség – persze a jogi következmények vállalásával együtt.

Kétségtől kívül általános elv, kategorikus parancsolat, hogy valahányszor a törvény igazságtalanságot ír elő, embertelenséget parancsol, azt ne hajtsuk végre. Az ilyen passzív ellenállás nem jár nyílt lázadással, forradalmi felfordulással, erőszakos pártviszályal. A népszuverenitás sem korlátlan, határait azok az elvek jelölik ki, melyeket az egyén jogainak tisztelete és az igazságosság eszméje határoznak meg.²⁰

A legszebb passzus szerintem az, amely a polgári engedetlenséget elutasító öngigazolásáról szól:

Vannak olyan förtelmes korszakok, amikor arra hivatkozunk, hogy csak azért válunk az igazságtalan törvények kiszolgálójává, hogy a hatalom, melynek behódolunk, nehogy még több bajt okozzon [...] Hazug egyezség ez, önmagunk becsapása, mellyel minden hatalmi büntett előtt szabad pályát nyitunk! Mindenki alkut kötött a lelkiismeretével, és a jogtalanság minden szinten buzgó végrehajtóra talál. Az ártatlanság hóhéraivá válunk azzal az ürüggyel, hogy mi gyöngédebben fojtjuk meg!²¹

Az önkéntes szolgátság szellemének ilyen eseteivel feltétlenül találkozott az, aki ismert olyan liberális kommunisztát, aki meggyőzően magyarázta

19 I. m. 82.

20 I. m. 204.

21 I. m. 206.

el, hogy mennyivel jobb, ha ő rúgja ki munkahelyéről, mintha egy igazi sztálinista tenné... Tocqueville Constant-hoz hasonlóan vélekedik a polgári engedetlenség erkölcsi igazolásáról. Híres mondatai a többség zsarnoksága ellenében az emberi jogok egyetemességét invokálják:

Van egy általános törvény, amelyet nem egyik vagy másik nép többsége hozott meg, hanem az egész emberiség többsége. Ez a törvény pedig az igazságosság. Az igazságosság szab határt minden nép jogalkotásának [...] Amikor tehát nem vagyok hajlandó engedelmessé válni egy igazságtalan törvénynek, korántsem vitatom el a többségtől a parancsolás jogát, mindössze a népfenség elvétől az emberiség felségéhez fellebbezek.²²

Persze ennek procedurális problémáiról nem esik szó. Csakhogy Constantnal ellentétben Tocqueville nem csak individuális jogokról szeretne beszélni, számára a hagyományos – mondjuk úgy, kollektív – jogok, vallási és kulturális közösségek erkölcsi és szellemi entitásként való kezelése központi kérdés. Sőt ezek jelenthetik a szabadon alakított civil társulásokkal összefogva a minden tömegdemokráciát szükségképpen jellemző állami centralizmus és paternalizmus ellenszerét. Ám a despotizmus szelleme ott kísért ezekben a szabadon választott közösségekben, civil egyesületekben is:

Az egyesülés tagjai úgy fogadják el a jelszavakat, mint a háborúban a katonák: a passzív engedelmeség jelszavát vallják, vagy még inkább az egyesülés által egy csapásra feláldozzák ítélőképességüket és szabad akaratukat, így aztán az egyesületek kebelében gyakorta sokkal elviselhetlenebb a zsarnokság, mint abban a társadalomban, amelynek kormányát támadják.²³

22 Alexis de Tocqueville: *A demokratikus despotizmus*. Ford. Ádám Péter. Qadmon Kiadó, Budapest, 2020, 360.

23 I. m. 282.

A pasztorál és az idill: szemben a történelemmel

A pásztori költészet körülbelül kétezerháromszáz évvel ezelőtt keletkezett egy kései, a heroikus görög eposz és tragédia utáni hellenisztikus (alexandriai) városi irodalmi kultúra termékeként, bár szereplőinek alacsony életkórét a pasztorál későbbi elméleteiben gyakran hozták összefüggésbe ösiségével, azzal, hogy a vers, a dal, a muzsika először a pásztorok torkából vagy zeneszerszámaiból hangzott föl.¹ Ezzel máris egy sarkalatos ellentmondást elevenítettünk fel, amely maga is döntően befolyásolta a műfaj hosszú történetét. A történelem előtti időkre helyezték ugyanis a keletkezését, miközben a történelmi valóság az, hogy már teljes rálátása volt a mitikus-történelmi heroikus műfajokra, s implicit módon azokra reagált – elutasítólag.

Több mint két évszázaddal később Vergilius pályakezdő eklogáiban (i. e. 42–37) változtatta költői konvencióvá a pasztorált – visszafelé az időben, mintául véve Theokritoszt, s előrefelé, mintát adva még 20. századi költőknek is, például Radnóti Miklósnak. A pasztorál képzelt történelmietlen történetiségét, tehát azt, hogy keletkezését a történelmi idők elé helyezték, ő a saját pályáján is modellálta, amennyiben a munkátlanul daloló költő-pásztorok világa után először a munka (a földművelés) világához fordult *Georgicá*jával, majd a történelmi alapító tettet énekelte meg az *Aeneis*ben.

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.03

A szerző professor emeritus, ELTE BTK.
Email: sradnoti@gmail.com

- 1 A 4. századi retorikus Aelius Donatustól a humanista Scaligeren (1561) keresztül Fontenelle-ig (1707) hirdették közhely, hogy a stílusok fejlődésfokok, s a pásztori költészet az ösköltészet. Vö. Werner Krauss klasszikus tanulmányával: „Über die Stellung der Bukolik in der ästhetischen Theorie des Humanismus”. [1938] In Klaus Garber (szerk.): *Europäische Bukolik und Georgik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, 140–164.

Ám bukolikus és georgikus költészetét még összefűzi mindkettő nyomatékos történelmi kívülsége, amelynek teljes tudatában fejeződik be a *Georgica* ugyanazzal a sorral, mint amivel az *Első ekloga* elkezdődik:

Földjeidet, nyájad hogy gondozd, és hogyan ápolod
 Fáidat – ezt zengtem, mikor Euphrátes vize mentén
 Nagy Caesar vasa villámlott, osztván az eléhullt
 Népeknek jogot és így tört az Olympusig ösvényt.
 Engem, Vergiliust, ezalatt oltalmam, a kedves
 Parthenopé táplált soha hírt nem adó tudománnyal,
 Míg fiatal hévvel zengtem pásztorfuvolámon
 Tityrusom, ki a sátras bükk hüvösén heverészett.²

E történelmietlenség a fenti helyen bizonyos munkamegosztást tükröz (Caesar történelmi igazságot tesz és történelmet ír, Vergilius a pásztorsípját fűjja), de közismert, s nemcsak Vergiliust jellemzi a történelmen való kívülségi állás utóbb évezredes toposzá váló római eszményítése is. A *Georgica* Második könyvének híres befejező részében Vergilius a paraszti élet történelem nélkülségét idealizálta a háborúk, politikai indulatok, önző szenvedélyek káoszával szemben. E beállítottsághoz hasonlók Horatius város- (és ezzel történelem-) ellenes szatírái. Híres példája – hangsúlyozva a város és a vidék nagy jövőjű ellentétét, boldognak nevezve azokat, akik a *negotiumoktól* távol élnek – a *Beatus ille*, a II. epódosz. (Aki a mezei szorgalmat és a pásztorkodást eszményíti, az a maga városi foglalkozásában megmaradó uzorás.) Hivatkozom még Tibullus elégiáira: *A falusi élet dicséretére* (1,1), *A háború elátkozására* (1,10), *A Falusi ünnepre* (2,1). Mindenütt a béke apológiáját tapasztaljuk – a háború a történelem szimbóluma.

Ebben az értelemben a történelem olyan eseményeket, történeteket tartalmaz, és olyanokra emlékezik, amelyek döntő hatással lehetnek az emberek helyzetére, mindennapi életére, sorsára. Ezek a váratlan beavatkozás, esetleg sorscsapás formáját öltötték, miközben, akikkel megtörtént – a történelmi aktoroktól eltekintve –, maguk még nem éltek a történelemben. Átgázolhatott rajtuk, de minden ilyen eset kivételnek minősült a nem-történelmi normálesethez, a mindennapi élet hagyományos gyakorlásához képest. Ugyanakkor a római költészeti aranykorban fölerősödő történelem- és városellenes békehang – összefüggésben Augustus békepolitikájának apológiájával – annak is tünete volt, hogy a *populus romanus* történelemalakító szerepe átlépett egy határt, és a politikacsinálás a Forumon a városi polgárok mindennapi kenyerévé vált.

2 Vergilius: *Georgica*. Ford. Lakatos István. In *Vergilius összes művei*. Magyar Helikon, Budapest, 1967, 101. [IV. 559–566.]

Minden pasztorál valamilyen értelemben a történelmi epizódok alternatívája, kritikája, vagy azok rajta kívül, főképp alatta álló szemlélete. Hogy mi is a vergiliusi pásztori konvenció lényege, amely a görög és római ókor után majdhogynem folyamatosan fennmaradt, s amelyet különösen a reneszánsztól kezdve számos nemzedék módosított, abban nincs egyezés a szakirodalomban, s talán lényege szerint is próteuszi, ami magyarázhatja rendkívül hosszú, de igen rugalmas életét. Mindenesetre a pásztorok (vagy az őket helyettesítő csoportok) szerény életformája, egymás társaságának keresése, szabadidejüket kitöltő művészi tevékenysége, versengése, valamint annak elementáris magánszenvedélyeket felidéző tárgya és természeti környezetük minden meghatározásban valamilyen szerepet játszik, s ezek hangsúlyai különböztetik meg a reprezentatív értelmezéseket.

Paul Alpersnél a legnagyobb súlya az életformának, a pásztorok életének van, amely a maga egyszerűségében fontos vonásait mutatja meg az általános antropológiának is.³ Kapcsolódhatott itt egy korábbi feldolgozás híres formulájához, miszerint a pásztori modus legáltalánosabb jellegzetessége, hogy a bonyolultat egyszerűvé teszi (*putting the complex into the simple*).⁴ Így jelenik meg a pásztorok szűkös életviszonyai között együttélésükben, találkozásaikban az emberi élet mint közös, mindennapi állapot és élvezetközösség, ellentétben az eposz és a tragédia kivételes állapotaival, elkülönülő hőrosaival, királyaival és csatáival – azaz történelmi tárgyával.

Zengtem volna hadat, hőst is, de a Cynthusi rámszólt,
Meghúzván fülem: „Illőbb hang pásztorhoz a nyájas,
Tityrusom, te tereld jól-táplált nyájadat inkább.”⁵

Ezek a sorok egyrészt poétikai szabályt fogalmaznak meg: mi illik a pásztorénekekhez. Másrészt Vergilius itt jelzi először az *Aeneis*ig vezető ambícióját. Harmadrészt valóságos alternatívát ír le: a történelemből

3 Vö. Paul Alpers: *What is Pastoral?* The University of Chicago Press, Chicago–London, 1996.

4 Vö. William Empson: *Some Versions of Pastoral*. Chatto & Windus, London, 1979⁴ [1935], 22.

5 „Cum canerem reges et proelia, Cynthus aurem / vellit, et admonuit: »Pastorem, Tityre, pinguis / pascere oportet ovis, deductum dicere carmen.«” Vergilius: 6. ekloga. Ford. Lakatos István. In *Vergilius összes művei*. Id. kiad., 25. [3–5]. Cynthus = Apollón, mivel a déloszi Cynthus-(Künthosz-)hegy Apollón (és Artemisz) szülőhelye. Miközben az idézett sorok a pasztorál antihistorikus ars poeticáját jelentik ki, maga a dal (a lekötözött Silenus kikényszerített dala) messze meghaladja a pásztori dal kereteit, amennyiben egy, a történelemnél nagyobb történetet idéz, a világ, az ember keletkezését, a hősi korszak mítoszait és így tovább.

kimaradó és a történelmet felidéző költészetét. Propertius *Maecenas*hoz című költeményében nyilvánvaló, hogy a költő az előbbire hajlott, s ebben Maecenas – élete második felében az államügyektől és a diplomáciától már visszahúzódó, s csak a kultúrpolitikában megnyilvánuló – privát életformáját követte („te félrevonulsz árnyas, csendes lugasodba”), de megjelenik a kliensi viszonynak az a cinikus árnyalata is, hogy ez végső soron a patrónus megrendelésétől függ: „Ám ha te buzdítsz, úgy Jupiter harcát dalolom majd”, szürke és fenyegető felhőket idézve.⁶

Ez a választás a történelem és a történelemből való kimaradás között az istenek körét is meghatározta. A történelem istenei, akik beavatkoznak az emberi história nagy eseményeibe: Jupiter és társai az Olymposon. A másik oldalon a kisebbek, a történelmen kívüliek: „Árkádia istene”, Pán, továbbá Silenus, Priapus, lokális természet- és költészetistenségek, nimfák, faunok. Olyan erős hagyomány ez, mely még a nagy barokk keresztény hőskölteményeket is kötelezi, s az ezerhétszáz évvel később élő legnagyobb pásztori festő életművéről tett finom megjegyzésben is visszahangzik:

Claude Campagnáját benépesítik [...] az istenek, akiket Vergilius írt le a *Georgicában*; nem a nagyokat, hanem a kicsiket, „Pánt és a paraszti sok istent, / nimfák szüzeit, agg Sylvanust”, valamint „a paraszt kegyes istenségeit”.⁷

A pásztori hang nem heroikus, nem tragikus, sőt annak ellentéte, noha világában jelen van a veszteség: a halál és a szerelmi bánat. Nem is irreális, amennyiben nem ellenvilág. Az első vergiliusi ekloga, a világirodalom egyik legnagyobb hatású költeménye azzal kezdődik, hogy az egyik pásztor száműzetésbe kényszerül, a másik megtarthatja birtokát, mindkettő olyan történelmi erő (az augustusi földkisajátítás és klientúra) játékként, amelyet csak elszenvednek, de nem alakíthatnak. Ez nem a történelemből való kimaradás eszményére, hanem a reális szociológiai

6 Sextus Propertius: *Maecenas*hoz (3. könyv, IX. elégia, *Maecenas, eques Etrusco de sanguine regum*). Ford. Horváth István Károly. In *Római költők antológiája*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014, 271. sk.

7 Anthony Blunt: *Art and Architecture in France, 1500–1700*. Penguin Books, London, 1953, 174. Az idézetek a *Georgicából*. In *Vergilius összes művei*. Id. kiad., 69. sk. és 43. [II. 493–494., I. 10.] Az a filológiai hagyomány is – amelyhez a *Georgica* magyar fordítója, Lakatos István tartotta magát, s amelyet ma általában elutasítanak –, miszerint *nepotes* (unokák) helyett *penates* (házi istenek) lenne a helyes olvasat, ezzel áll összefüggésben: „Így szolgálja honát a paraszt, gondozva parányi / Isteneit...” I. m. 70. [II. 515–516.]; vö. Virgil: *Georgics*. Edited with a Commentary by R. A. B. Mynors. Clarendon Press, Oxford, 2003² [1969, szöveg, 1990, kommentár], lii. A felvilágosítást Tamás Ábelnek köszönöm.

helyzetre utal: a pásztorok a történelem alatti szinten élnek, mindennapi életük csak ilyen kivételes állapotban találkozók a történelemmel. A pásztori lét látszólagos időtlensége és játékos irrealitása relativizálódik így.

Wolfgang Isernek azt kellett gondolnia a pasztorálnak a pásztori – és tágabb értelemben az emberi – életformát utánzó realista elgondolásáról, hogy éppen a lényeket véti el: a pasztorál antimimetikus fiktív voltát, s benne a költészet öntudatra ébredését, önreferencialitását.⁸ Ő egy másik vonást tekintett a legfontosabbnak, a pásztorok művészi tevékenységét és az ezáltal létrejött világ fiktivitását, irrealitását, mitologizálását.⁹ A pásztori világ a műben magában dinamikusan létrejövő költői világ, amelynek tárgya megint csak jórészt maga a művészet, s ennyiben művi, és nem reális. Ez nem jelenti azt, hogy a történelmi világgal való érintkezés, amit Vergilius első eklogájában látunk, kizáródna, de a reneszánszban egyre bonyolultabbá váló költői stilizáció világossá teszi, hogy a kétfajta valóság szerkezete, minősége, sűrűsége, létrendje különbözik; a pásztori világban van valami álomszerű. Ebben a tekintetben – noha más-más érveléssel – Iser és Alpers egyezik: a pasztorál világa nem a reális világ idilli ellenvilága, s ezért utópisztikus jellege, az aranykorral való azonosítása nem szükségszerű. Indirekt bizonyítéka ennek, hogy Ernst Bloch az utópia monumentális kultúrtörténeti enciklopédiájaként is olvasható művében, *A remény elvében* Árkádia alig szerepel, s a későbbi kiegészítésben is nem konkrét, hanem „puha” utópiaként, menekülési vágyképként, adott, javarészt gyermeki állapotként, a társadalomból kieső, inkább fogyasztó, mint előállító helyként esik szó róla, amelynek mindazonáltal a barátságosság, a békeesség és az emberiség a fő jellemzője.¹⁰

Ezzel el is jutottunk a harmadik szempontoz, a pasztorál színhelyéhez. Theokritosz valóságos szülőföldjétől, Sziciliától Vergilius leleményéig, a képzelt Árkádiáig vezet az út. A valóságos, földrajzi Árkádiáról született, Polübiosz állította, hogy lakói intézményesült módon kora gyermekkoruktól felnőtt ifjúkorukig énekeltek és zenei versenyeket tartottak.¹¹ Ezért

- 8 Vö. Wolfgang Iser: A reneszánsz pásztoroköltészet: az irodalmi fikcionalitás iskola-példája. In Uő: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001 [1991, angolul 1993], 44–117.
- 9 Alpers, aki – amennyire látom – nem vett tudomást Iser működéséről, nagy művében Iser témájával is ritkán érintkezett. Egyetértőleg idézte egyszer a cervantológus E. C. Riley: „A reneszánsz pasztorál »nagyban hozzájárult az irodalmi tudatosság növekedéséhez«”. Alpers: i. m., 367.
- 10 Vö. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* [1938–1947]. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1959, különös tekintettel az „Eldorado und Eden, die geographischen Utopien”, II. k. 39. fejezetben (873–929.), ahonnan egyes olvasók hiányolhatnak Árkádiát. Vö. továbbá Ernst Bloch: „Arkadien und Utopien” [1968]. In Garber: i. m., 1–7.
- 11 Vö. Polybios: *The Histories*. Vol. II. Loeb Classical Library, Cambridge, 1922, Book IV.

helyezte Vergilius a VII. és a X. eklogában ide a pásztorait, s tette Árkádiát – Bruno Snell kifejezésével – „szellemi tájja”.¹² Snell esszéje – s ez mutatja a széttartó irányok a tárgyban való összetartozását – csírájában érintkezik Alpers és Iser merőben különböző alap gondolatával is. A pásztori költészet témái – írja – nem a nagy tettek, a magasztos sors: Árkádia „a bearanyozott mindennapok országa”. A munkának, a pásztorkodásnak szinte csak a természetközelség, állat és ember békés együttélésének és (tegyük hozzá Iser nyomán) a versengések során a legyőzöttől elnyert jószág vonatkozásában van hordereje, a pásztorok életét kitölti a szerelem és a dal. A műalkotás önállósul, autonómmá válik, „a költemény a maga zárt formájában, szépségében, harmóniájában az európai irodalomban először válik magában nyugvó »szép dologgá«”.¹³

Ám e tevékenységek helye – legalábbis olykor – nem itt, hanem másutt van. S noha megjelenik a létréni távolság is (a görög pásztornevek mitikus – még hozzá már irodalmi, műveltségi értelemben mitikus – felhangot kapnak, az affektusoknak a szellemi és költői foglalatosságban való feloldódása enyhén irreális színezetet ad és allegorikussá stilizál), Árkádia e nézet szerint mégis megmarad a „valóság” ellenvilágának, amelynek politikai eszméje sem hiányzik. A béke. Ezt a felfogást relativizálja, hogy Vergiliusnál mintha versenyben állna vele Augustus békepolitikájának apológiája.

Sokkal alapvetőbb volt a hely – Árkádia – szelleme a reneszánszban. Latin nyelvű pasztorálokat Dante, Petrarca és Boccaccio is írt, s a vergiliusi hagyomány fennmaradt a későantikvitásban és a középkorban is.¹⁴ De amióta Jacopo Sannazaro a 15. század nyolcvanas éveiben újra fölfedezte (*Arcadia*, olaszul, első publikációja 1504), az új pásztori műfajok (regény, dráma) szinte kötelező témája lett ez a való életből határátlépés révén elért helyszín – vagy eredeti nevén, vagy egy másik, aktuális helyszín mintájaként. A reneszánsz Árkádia mint szép hely és a költészet, a dal eredetének helye *paragomná*, eszményképpé vált, s ez csökkentette realitátsfokát.¹⁵ Az aranykorral egyesülve – s ez újdonság az antik előképekhez

12 Vö. Bruno Snell: „Arkadien / Die Entdeckung einer geistigen Landschaft”. In U6: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975⁴ [1946]. 257–274. Árkádiáról érintőlegesen még a IV. és VIII. eklogában is szó esik.

13 I. m. 263.

14 Vö. például Wolfgang Schmid: Tityrus Christianus. Probleme religiöse Hirten-dichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert. In Garber: i. m., 44–121.

15 Vö. Paul Holberton: *A History of Arcadia in Art and Literature. The Quest for Secular Human Happiness Revealed in the Pastoral*. Vol. II. Ad Ilissum, London, 2021, 5., 38. Ez a kétkötetes mű rendkívüli erudícióval megírt, gazdagon illusztrált, fényűző „útikönyv” a címben megadott témában.

képest – múltbelivé vált. Vergilius arkasai még a jelenben éltek; sem a múlthoz, sem a jövőhöz nem volt köztük.

Az újkori pasztorálok nosztalgikus viszonyát a múltbelihez, az antikhoz az első modern pasztorregény bájos mítosza hozza tudomásunkra. Sannazaro elbeszéli, hogy a hét sípból álló *syrix* feltalálójától, Pántól a hangszer egy szirakúzi pasztorhoz került (értsd: Theokritoszhoz), aki a mantuai Tityrusnak (értsd: Vergiliusnak) adta tovább, s amióta ő nagyobb dolgokról kezdett énekelni, a Pán-síp egy fán függ, és senki sem képes arra, hogy megszólaltassa.¹⁶ Ez azzal a paradoxonnal járt, hogy a továbbra is történelmietlen pásztori világban megjelent egyfajta történelem, a műfaj hagyományának történelme.

Ám ha a dal, költői öntudata szerint, nem is szólalt meg az antik minta nívoján, a reneszánsz és barokk pasztorálnak volt a jelenhez szava, Árkádia ugyanis – a világ kiforgatása révén – szerte a földrészen a történelmileg jelenvaló udvar (és néha a város) ellenvilága lett.¹⁷ A pasztorok uralkodókká és udvaroncokká változtak, állóltözetben, akik kényszerű vagy önkéntes száműzetésben, vagy eleve egy másik világba átlépve alakoskodtak. (Mint ahogy a hierarchia másik végén antik istenekkel azonosultak: a Legkeresztényebb Királyok, XIII. Lajos Jupiterrel, XIV. Lajos Apollóval, a Hit Védelmeszője, I. Károly ugyancsak Apollóval.) Longosz nyomán sok pasztorálban derült ki, hogy az alacsony sorban nevelkedő ifjú valójában előkelő származású kitett vagy elveszett gyermek. Megfordult a társadalmi hierarchia. Míg az ókorban a városi költők idézték a legalacsonyabbak világát, most az udvari költők kezén a pasztor a legnagyobb álarc lett. Történetük az udvar kritikája és egyben eszménye, de éppen mert történetük van – intrikával, árulással és konfliktusokkal –, az új helynek kevés köze van az állapotyszerű idillhez. A pasztorál műfaja gyakran keveredik a lovagregény varázsmotívumaival. A boldogság nem feltétele a pásztori életformának. Nemcsak az *Ahogy tetszik* Jacques-ja, hanem a pasztorregények, pasztorjátékok számos más szereplője is melankolikus. Norbert Elias Honoré d’Urfé *L’Astrée* című pasztorregényének (1607–1627) példáján nagy erővel mutatott be egy köztes alakzatot, amely egyrészt elfogadta a civilizatorikus fejlődést a központosított udvari

16 *Arcadia* di M. Jacopo Sannazaro, Milánó, 1806. 134. skk. <https://archive.org/details/arcadia1806sann/page/n5/mode/2up>. Vö. modern angol fordításával: *Arcadia & Piscatorial Eclogues*. Ford. Ralph Nash. Wayne State University Press, Detroit, 1966, 102. skk. <https://archive.org/details/arcadiapiscatori0000unse/page/104/mode/2up>.

17 Vö. Klaus Garber: *Verkehrte Welt in Arkadien? Paradoxe Diskurse im schäferlichen Gewande*. In *Idyllik im Kontext von Antike und Moderne. Tradition und Transformation eines europäischen Topos*. Jessica Helbig együttműködésével szerkesztette Nina Birkner és York-Gothart Mix. Walter de Gruyter, Berlin–Boston, 2015, 49–77.

társadalom irányába, mint a nyugalom és a béke biztosítékát, másrészt „az egyszerű és kényszerek nélküli élet” jegyében bírálta szellemét és erkölcsseit.¹⁸

Az ellenvilág nemcsak kritikai jellegű volt. Létrejöttek intézményei, a pásztori költő-rendek, amelyek formálisan is világgossá tették a munkamegosztást, hogy szervezetükön belül nem politikai-történelmi ügyekről, hanem ízlésvitákról és művészi gyakorlatról lehet szó – például az 1644-ben alapított Pegnitzti Virágrend, vagy az 1690-es római Accademia dell’Arcadia. Tagjai pásztorneveket vettek föl. Goethe száz év múltán *Megallio Melpomenio* (Nagy Tragikus) néven lépett be a római arkasok közé, amiről fölvételeit elbeszélve weimari barátainak óvakodott említést tenni.¹⁹

A pásztori cselekmények és a pásztori dalok a természetben jelennek meg, azaz a tájban. Ez a pasztorál színhelyének, a hely szellemének másik értelme. E színhely a nyájas hely, a *locus amoenus*.²⁰ Nincs pasztorál, amelyben ne lenne idealizált táj (esetleg kert), hol jelzés- és árnykép-szerűen, hol gazdagabban, de mindig megjelenítve a *toposz* minimális katalógusát: árnyat kínáló fa, facsoport vagy erdő, liget, pázsit, hűsítő forrás, patak vagy tavacska a derűs, örök tavaszban. A természet (a táj és az időjárás) nemcsak szép, hanem jó és szelíd is, hiányzik belőle minden fenyegetés. Általában olyan hely, amelyet elkerült a civilizáció, a történelem, de van olyan változata is, amely kertszerű és a megművelés eredménye.²¹ Magától értetődő, hogy ez a nyájasság, bájosság a pasztorál festmények fő jellegzetességévé vált, de az antik szatírájátékok, tragikomédiák utódának tekintett reneszánsz pásztori színjátékok díszletét is meghatározta. A környezet fontosságára a pasztorálban a modern ökológia is felfigyelt,

18 Vö. Norbert Elias: *Az udvari társadalom. A királyság és az udvari arisztokrácia szociológiai jellemzőinek vizsgálata* [1969]. Ford. Gellériné Lázár Márta, Harmathy Veronika, Németh Zsuzsa. Napvilág Kiadó, Budapest, 2005. „Az arisztokratikus romantika szociogenezise a kurializáció [Verhöfung] folyamatában”, 256–314. Elias koncepciójának átfogó bírálatához vö. Leonhard Horowski: Hof und Absolutismus. Was bleibt von Nobert Elias’ Theorie? *Pariser Historische Studien*, 2008:79, 143–172, <https://doi.org/10.1524/9783486841329.143>.

19 Vö. Johann Wolfgang Goethe: Utazás Itáliába. In Uő: *Önéletrajzi írások*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 374–377.

20 Vö. Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Francke, Tübingen–Basel, 1993¹¹ [1948], különösen: „Die Ideallandschaft”, 191–209. Vö. továbbá Klaus Garber: *Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebensdichtung des 17. Jahrhunderts*. Böhlau, Köln–Bécs, 1974.

21 Lásd ehhez Simon L. Zoltán: *Árkádia kettős tükrében. Calpurnius Siculus eklogái*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2020² [2009], https://mersz.hu/dokumentum/m688akt__13.

és számos művet vont be – legtöbbször a környezet eszményítését kritizálva – a pasztorál fogalmába.²²

E rövid áttekintés után megállapíthatjuk, hogy a pasztorál értelmezési tartományának, sémáinak még nagy területei lefedetlenek vagy megnevezetlenek maradtak. Alpers összegyűjtötte azokat a *témaleírásokat*, amelyek a hagyományból ma is jelen vannak: az ártatlanság és boldogság iránti vágy, amely művészet és természet ellentétén alapul, az aranykor, az urbánus étellel szembeni ellenségesség, az *otium* ideálja (az epikureizmusmal megalapozva), a reneszánsztól kezdve az esztétikai platonizmus kultusza vagy a filozófiai *vita contemplativa*.²³ Fontenelle szembeállította a pasztorálban megjelenő nyugalmat, a természetes restséget (*paresse*), amelyet a szerelem élénkít, az udvari gyönyörökkel és az ambícióval.²⁴ A pasztorálokat valóban különböző ellentétpárok egyik oldalán látjuk: természetes és mesterséges, vidék és város, *otium* és *negotium* (tétlenség és foglalatosság), szemlélődő és tevékeny élet.

Vajon kibontható-e ezeknek az ellentétpároknak az egyik oldalából az idill fogalma? Az elméleti hagyományban Schiller adottnak vette az idill és a pasztorál eddigi tárgyközösségét, de ezt korántsem tekintette szükségszerűnek.

Általános fogalma szerint az idill az ártatlan és boldog emberség költői ábrázolása. Mivel ez az ártatlanság és boldogság összeférhetetlennek látszott a nagyobb társadalom művi viszonyaival s a műveltség és kifinomultság bizonyos fokával, a költők az idill színterét a polgári élet tülekedéséből

22 Vö. Terry Gifford: *Pastoral*. Routledge, New York, 2020² [1999]. Az érdekesség kedvéért megemlítem, hogy a szerző egy felsorolásában a következő jelzőkkel vagy előtagokkal illeti a modern pasztorálokat: radikális, neo-, posztmodern, meleg, urbánus, fekete, ültetvényi, pergamen [Vö. Kylie Crane: Vellum, Visions and Pastoral Transposition. *Journal of Ecocriticism*, 2014 (6):1, 1–12, <https://ojs.unbc.ca/index.php/joe/article/view/464/481>], határvidéki, militarizált, új, avant-, necro-, narco-, eco-, agro-, megújított, toxikus, sötét, feminin, maternális, forradalmian leszbikus feminista. (203. sk.) E bizarr lista mindegyik eleme mögött irodalmi hivatkozás van, amelyet e munka összefüggésében nem tanulmányoztam. Gifford a pasztorál négy különböző fogalmát különböztette meg: 1. Hosszú hagyományú történelmi irodalmi forma. 2. Szélesebb értelemben a vidék mint a város kontrasztja. A természet dicsérete. 3. Szkeptikus értelemben pejoratívan, mert nem veszi figyelembe a reális ökológiai vagy ökonómiai szempontokat. 4. Leíró-semleges értelemben a pásztori aktivitásokkal, ember–állat viszonnal foglalkozó szövegek. Én ezek közül csak az irodalmi-művészeti konvencióval foglalkozom.

23 Vö. Alpers: i. m., 10. sk.

24 Vö. Bernard le Bovier de Fontenelle: *Discours sur la nature de l'éplogue* [1708]. In Uő: *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*. Classiques Garnier, Párizs, 2015, 533–566, https://www.researchgate.net/publication/339377214_Fontenelle_Discours_sur_la_nature_de_l'eplogue#fullTextFileContent.

áttették az egyszerű pásztori állapotba, s helyét *a kultúra kezdete előtt*, az emberiség gyermekkorában jelölték ki. Könnyű azonban belátni, hogy e meghatározások merőben esetlegesek, hogy nem az idill céljára, hanem csak legtermészetesebb eszközére vonatkoznak. Maga a cél mindenkor csupán az, hogy az embert az ártatlanság helyzetében ábrázolják, vagyis olyan állapotban, amikor harmóniában és békében van önmagával és a külvilággal.²⁵

Ez a meghatározás megmutatja azt a pontot, ahol a pasztorál, mint idill – legalábbis annak szentimentális formája – problematikus Schiller szemében. A szentimentális művészet mindig az eszményt veti össze a valósággal. Ez az eszmény azonban a pásztori költészetben szükségképpen menthetetlenül össze van bogyva a múlttal, a kultúra előtti világgalállapottal, miközben valójában épp annyira tartozik az emberiség képzelt múltjához, mint remélt jövőjéhez.

Ne gyerekkorunkba vigyen vissza bennünket, hogy az értelem legbecsebb szerzeményeivel fiztessen olyan nyugalomért, amely nem tarthat tovább, csak ameddig szellemi erőink szunnyadnak; hanem előre vigyen a nagykorúságba, hogy megéreztesse velünk azt a magasabb rendű harmóniát, amely a küzdő jutalma, a győző boldogsága. Tűzzön ki feladatául olyan idillt, amely a kultúra alanyaiban és a legerősebb, legtüzesebb élet, a legtágabb körű gondolkodás, a legrafináltabb műviség, a legnagyobb társadalmi kifinomultság feltételei közepette is megvalósítja ama pásztori ártatlanságot, egyszóval amely az embert, aki *Árkádiába* bizonyosan nem térhet már vissza, elvezeti *Elíziumba*.²⁶

Vagyis ha Árkádia történelem előtti, gyermeki világ, Elízium a történelmi kultúra minden tapasztalatát magába gyűjti a felnőtt emberiség számára.

Nehéz volna megmondani, hogy mit nevezett Schiller *naiv* idillnek, hiszen az a műfaj, amit az antikvitásban ennek hívunk (s amelynek vajmi kevés köze van a modern idillfogalomhoz; *eidüllion* = kis, önálló költemény),²⁷ leegyszerűsített életkörülményeket idézve, bukolikus változataiban megjelenítheti az ártatlanságot, de a boldogságot legfőljebb csak

25 Friedrich Schiller: A naiv és a szentimentális költészetéről [1795]. In Uő: *Művészet és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005, 314.

26 I. m. 319. sk.

27 Figyelemre méltó, hogy a 18. században tévesen kis képként, kellemes festményként értelmezték – az irodalomban. Lásd *Adelung – Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/lemma/bsb00009132_4_0_14. Vö. Stephan Pabst: Das Bild der Idylle. Goethes Kritik an

időtlen állapotként, melyet minden időbeli mozgás, nyugtalanság – egy pásztortárs halála, a szerelem viszonzatlansága, vagy mint az emlegetett vergiliusi eklogában látjuk, még a történelem vihara is – elsöpör.²⁸ Mint kései műfajt, aggályos lenne naivnak elgondolni. Schiller talán Theokritosz viszonylagos realizmusára, „természetességére” gondolt (ez általános nézet volt a korban, noha sok minden, például a rendkívül művi költői nyelv, a kifinomult stílus ellentmondott neki), mert Vergilius bukolikus, majd georgikus (pásztori és földművelői) költészetében a megjelenített életformák ugyan természetközeli, de nyilvánvalóan nem valóságos, hanem eszményített állapotok.

Könnyebb megmondani, hogy mire gondolt szentimentális idillként, bár a reneszánsz és barokk pásztorköltészet példaira nem hivatkozott. Noha azok főképp antik eredetű, ismétlődő nevű alakjai – Acis, Adonis, Alexis, Amaryllis, Amyntas, Astrée, Céladon, Chloe, Comatas, Corydon, Damon, Daphnis, Doris, Galathea, Lycidas, Lykas, Meliboeus, Menalcas, Milon, Mirtillo, Mopsus, Palemon, Pamela, Phyllis, Philodor, Philoclea, Thyrsus, Tityrus és a többiek – a kor minden művelt embere számára ismerősek voltak. Ezek a nevek – amelyeknek korántsem kellett mindig ugyanazt az alakot képviselniük – a bukolika történetében mindvégig fennmaradtak, s maguk is jelei voltak az azonos zsánerhez és világhoz való tartozásnak.

Ám ők is ritkán voltak boldogok, az aranykor még Árkádiában is sajgón a múltba veszett,²⁹ s a főhősnek még ott is „minden vidámság végtelen fájdalom indítéka lett”.³⁰ Schiller számára a tökéletes szentimentális idill egy mű részlete volt, pásztori betét egy eposzban, s az idill témája a korban elfogadott, sőt ajánlott bibliai tárgy: az *Elveszett paradicsom* (John Milton) I. könyvének Édenkertje. A tökéletlen pedig Salomon Gessner bukolikus idill-költészete.

Egy gessneri pásztor például nem tud természetként, az ábrázolás igazsága révén elbűvölni bennünket, mert ahhoz túlságosan eszményi lény; de

Salomon Gessners Idyllen und ihre Spuren im Werther-Roman. In *Goethe-Jahrbuch*, 127. 2010, 17.

- 28 Még Longosz *Daphnisz és Khloéjában* is (i. u. 2. század), amely az antik irodalomban a leginkább közelíti meg az idillt (amennyiben a szerelmespár szinte kihívóan naiv és tudatlan), a történet kikényszeríti az intrikát, az erőszakot és a szenvedést okozó félreértéseket.
- 29 Lásd két pásztor, az idős Opico és a fiatal Serrano párdalát Sannazaro *Arcadiájában*. Az előbbi az elmúlt aranykort gyászolja, amelyet már ő is csak öreg apja emlékeiből ismer. Vö. *Arcadia*. Id. kiad., VI. ekloga, 64–68.
- 30 I. m. VI. „prosa”, 60.

ugyanígy nem tud eszményként, a gondolat végtelensége által kielégíteni, mert ahhoz túlságosan szegényes teremtés.³¹

Marx alkalmi reflexiója Gessnerre nyilvánvaló összefüggésben állt Schiller gondolatmenetével, amennyiben „a népek vallási képzeletéről” azt írta, hogy megbélyegzi

a történelmet azáltal, hogy az ártatlanság korát, az aranykort a *történelem előtti időkbe* helyezte, olyan korba, amelyben még egyáltalában nem volt történelmi fejlődés, s ezért tagadás és megtagadás sem. Így jelennek meg a zajos forradalmi korszakokban, az erőteljes és szenvedélyes megtagadás korszakaiban, mint például a XVIII. században, derék, jóakarátú férfiak, jólnevelt tisztességtudó szatírok, mint Gessner, akik a történelmi romlottsággal az *idill* fejlődésmentes állapotát helyezik szembe. Ezeknek az idillköltőknek a dicséretére – ők is egy válfaja a kritizáló moralistáknak és a moralizáló kritikusoknak – mindamellet meg kell azonban jegyeznünk, hogy lelkiismeretesen ingadoznak, kinek nyújtják a moralitás pálmáját, a pásztornak-e avagy a báránynak.³²

Több tehát a kritika az irodalmi idillel szemben, mint a dicséret. Schiller az idillt történetileg együtt gondolta el a pásztorállal, de mint láttuk, e kapcsolatot esetlegesnek nevezte, eszköznek és nem célnak tartotta. A pásztori költészet alkalmas az idillizálásra bizonyos, bár korántsem problémamentes okokból (mivel összefüggésbe hozható egy kizárólag múltbeli aranykorral). Hozzátehetnénk, hogy a három nagy schilleri „érzésmód” közül a bukolika az idill mellett épp annyira alkalmas volt a szatirizálásra (a reneszánsz és barokk pásztori művek szatírája az udvari világról), valamint az elégizálásra is (viszonzatlan szerelem, gyász, vándorlás, honvágy stb.). De bárhogy is legyen, Schiller irodalompolitikai célja elméletével a pásztori hagyománytól *elszakadó* idill szorgalmazása volt, amelyet bizvást hívhatunk polgári idillnek. S meg is nevezte ennek szép és lényegében naiv példáját, Johann Heinrich Voß *Luise* című, az ő írásával pontosan egykorú művét (1795).

Noha Voß valóban nem pásztortörténetet írt, hanem egy vidéki lelkészlak világában idézte föl a lelkészlány, Luise és vőlegénye, Walther menyegzőjét, de kezdeményezője lett annak, hogy a megváltozott témájú idill utal bukolikus hagyományára. Költeménye második énekében – erre Jakob Heller hívta fel a figyelmet – a tölgyből faragott régi menyasszonyláda

31 Schiller: A naiv és a szentimentális költészetéről. Id. kiad., 318.

32 Karl Marx: A moralizáló kritika és a kritizáló morál [1847]. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. IV. kötet, 1846–1848. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1959, 325.

faragványa pásztor és pásztorlány, Jákób és Ráhel találkozását ábrázolja a kútnál (1Móz 29,1–11). A 18. századi pásztoridillek *locus classicusa* volt ez; Goethe is alkalmazta *Az ifjú Werther szenvedéseiben*, majd megismételte a *Hermann és Dorotheában*. A találkozás egy föléjük boltozódó fa árnya alatt történik, amely viszont nem bibliai, hanem antik eredetű *locus amoenus*.³³

Alig négy évvel később Friedrich Schlegel a *Lucinda* (1799) egyik fejezetének azt a címet adta, hogy „Idill a restségről” („*Idylle über den Müßiggang*”). A gondolat alighanem Fontenelle-hez kapcsolódik, bár a lusta semmittevést a népi nevetéskultúra korábban is gyakran idillizálta. Mégis hozzá fűződik a fogalom bevezetése a pasztorál elméletébe. Schlegel ezt írja:

Valóban, a restség stúdiumát nem kellene olyan irgalmatlanul elhanyagolni, ellenkezőleg, az volna a jó, ha művészetté és tudománnyá, mi több vallássá fejlesztenénk! Összefoglalva: minél istenibb az ember vagy az emberi mű, annál hasonlatosabb a növényhez: a növény pedig a természet valamennyi formája közül a legerkölcösebb s a legszebb. Ekképp a legmagasabbrendűen kiteljesült élet nem lenne más, mint tiszta vegetáció.³⁴

Elkerülhetetlen, hogy az idill önironikusan (és mitikusán) megmutassa ellentétét: a tétlenséggel szemben a tevékenységet. Héraklész talán azért végezte roppant munkáit, hogy eljusson a semmittevés állapotába, Prométheusz azonban – a nevelés és a felvilágosodás felfedezője, aki bevezette az emberek közé a munkát – láncában maga sem nyugodhatott.³⁵ Vagyis Prométheusz megtestesíti a történelmet, Héraklész pedig annak ellenkezőjét. Schlegel pedig az idill voltaképpeni ironikus kritikáját adja.

Több mint tíz évvel korábban, az 1780-as évek közepén már Karl Philipp Moritz is jelentkezett idillkritikával. Mélyen hatott rá az idill – Salomon Gessner különösképpen –, s egész írói munkásságát az egyik oldalon a természetrajongó, az egyszerűségért lelkesedő és társadalomkritikus idillikus szituálás határozta meg, miközben a másik oldalon az örökös *Fragstucht* (rákérdezési mánia) okából az idill destrukciója. Meggyőződése

33 Vö. Jakob Friedrich Heller: *Masken der Natur. Zur Transformation des Hirtengedichts im 18. Jahrhundert*. Brill-Fink, Paderborn, 2018, 7. skk., <https://doi.org/10.30965/9783846763032>. Vö. Johann Heinrich Voß: *Luise*. <https://www.projekt-gutenberg.org/voss/luise/luise32.html>.

34 Friedrich Schlegel: *Lucinda*. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Vál. Zoltai Dénes. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1980, 410. Lásd Friedrich Schlegel: *Lucinde*. In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Erste Abteilung: *Kritische Neuausgabe*. 5. kötet. Verlag Ferdinand Schöningh – Thomas-Verlag, München–Paderborn–Wien–Zürich, 1962, 27.

35 Vö. Az idézett magyar kiadással, 412. Lásd az idézett német kiadást, 29.

volt, hogy az idill állapota, a természeti állapot az egyedüli, amelyben az ember még boldog lehetett.

Természetesen, ha minden ember juhokat legeltetett volna, teljesen boldogok lettek volna. De mi lett volna akkor a történelmünköl? Hol hallhattunk vagy olvashattunk volna a földi és tengeri csatákról, a meghódított városokról, a hadvezéri erényekről, a hősiességről és bátorságról, szövetségekről és alkotmányokról?

Meg lettünk volna fosztva az események e világától, amely a helyszínén és a történelemben oly kellemes hatással van képzelőerőnkre.

Honnan jött volna létre a matéria az *Iliász*hoz vagy az *Aeneis*hez?

Szegényes világ maradt volna ránk.

Kard és sisak nélkül,
 Ütközetek nélkül,
 Hadfelszerelés nélkül,
 Vérontás nélkül,
 Tragédiák nélkül,
 Lövegek és bombák nélkül,
 Sáncok és bástyák nélkül,
 Katonai hatalom nélkül,
 Királyok és fejedelmek nélkül!

Valóban, ilyen sok nagy és fenséges dolgra gondolva megéri a fáradság, hogy boldogtalanok legyünk.³⁶

Nehéz nem észrevenni ezekben a sorokban az iróniát.³⁷ Ám nem kevés a tanácstalanság sem. Az idill valóban kizárja a történelemben megjelenő emberi nagyságot, de túlon túl szándékos a történelmet háborús vértengerré redukálni, hogy a másik serpenyőben maradjon valami védelmezni való. Különösen, hogy Voltaire már 1735-ben azzal az alternatív történelemfelfogással állt elő, miszerint:

36 Karl Philipp Moritz: *Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers*. <https://www.projekt-gutenberg.org/moritz/fragment/chap09.html>.

37 Van, akinek sikerült: vö. Alessandro Costazza: „Aber freilich, wenn alle Menschen Schafe gehütet hätten, so wären sie zwar an sich wohl ganz glücklich gewesen. Aber was wäre denn aus unsrer Geschichte geworden?” *Idylle, Theodizee und Geschichtsphilosophie bei Karl Philipp Moritz*. In Birkner-Mix: i. m., 169–187, <https://doi.org/10.1515/9783110449044-010>. A szerző a szöveg iróniáját azzal is csorbítja, hogy a versformába tördelt felsorolást kihagyja. Ezért aztán Moritzot a történelemfilozófusokhoz sorolja, Kant, majd Hegel az idillt élesen bíráló történelemelméletének közelébe stilizálja, ahol semmi helye nincsen.

megvallom, jobban érdekelnek a Racine és Boileau-Despréaux, Quinault, Lully, Molière, Lebrun, Poussin, Descartes és mások életére vonatkozó részletek, mint az egész steenkerque-i csata.³⁸

Mindenesetre az idill mindkét most említett problematizálása, illetve Schiller kritikája a bukolikus idillről visszajáról mutatja az idill meglepő aktualizálódását a 18. század második felében. Általában úgy tűnik, hogy az idill, mint műfaj kései, 18. századi találmány, és a pásztori költészettel való egyesítése Gessner műveiben tetőzött. Nemcsak az antik bukolikus művek nem idilliek, de a pásztorköltészet 16. századi rendkívüli föllángolása idején Sannazaro, Jorge de Montemayor, Miguel de Cervantes, Torquato Tasso, Giovanni Battista Guarini, Sir Philip Sidney, Edmund Spenser, Lope de Vega, Shakespeare, Thomas Lodge, Honoré d'Urfé és más *bucoliasták* műveiben is kevés vagy alárendelt az idilli vonás: a konfliktusmentesség egyáltalán nem jellemzi őket. Amor mindenképp feletti győzelme gyakran nem üdvös, hanem kegyetlen: a viszonzatlan szerelem búskomorságba, örületbe, szenvedésbe taszíthat a legbékésebb tájban és emberi közösségben is. A halál pedig – figyelmeztetett Guercino és Poussin, s nyomukban Panofsky klasszikus tanulmánya – Árkádiában is jelen van.³⁹ Az egész hagyományt a 18. századi neoklasszicizmus idillizálta, többé-kevésbé garantálva, hogy a szerelmesek révbe érjenek, a betegek meggyógyuljanak, s aki eddig nem halt meg, most már ne is tegye.

Ennek paradigmatis példája Gessner 1756-os fellépése idillköltészetével. Az ízléstörténet fontos adaléka, hogy míg saját nemzedékében a legnagyobb szellemeket is magával ragadta (Diderot, Rousseau, Winckelmann), irdatlan népszerűsége pedig kitartott még a következő század első évtizedeiben is, de már a következő nemzedék nagyjai (Herder, Goethe és Schiller), majd a következő generáció (Jean Paul, Hegel) élesen bírálták. A befogadás láncolatában nálunk Kazinczy szegődött egy nemzedéknyi lemaradással elragadtatott hívévé és fordítójává.

Rövid prózai idilljei előszavában Gessner is ama német eszmetörténeti fordulat követőjének mutatkozott, amely szembeállította az antikvitásban a görög és a latin kultúrát az előbbi javára. Vergiliust, akit az udvari bukolika elődjének látott, kevesebbre tartotta (noha számos ötletet átvett tőle), és Theokritoszt nevezte meg a maga mintájának. Az egyik volt az irodalom, a másik a természet.

38 Voltaire levele Thieriot-nak. In *Voltaire levelei*. Ford. Szávai Nándor. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1963, 25. sk. Steenkerque-ben a kilencéves háború egy fontos csatáját vívták 1692-ben.

39 Vö. Erwin Panofsky: *Et in Arcadia ego*. Poussin and the Elegiac Tradition [1936]. In *Uő: Meaning in the Visual Art*. Doubleday Anchor Books, Garden City N.Y., 1955, 295–320.

Pásztorai a naivitás legfelső fokán állnak, s úgy beszélnek érzéseikről, ahogyan romlatlan szívük a szájukba adta, s költészete minden dísze az ő ügyeikből és a mesterkéletlen természetből ered.⁴⁰

Herder azonban, aki a grekomán (udvariasabban philhellén) fordulat egyik főszereplője volt, ezt írta Gessner mintakövetésének eredményéről:

Pásztorai mind ártatlanok, nem mintha ártatlanságuk műveltségi állapotukból következne, hanem mert az ártatlanság állapotában élnek. Csupa pásztorálarc, sehol egy valódi arc, pásztorok és nem emberek.⁴¹

A boldogság szüntelen együgyű kiáradása, az összes pásztorlány és pásztor egyformán mért fizikai szépsége, a legmagasabb fokozatra állított örökös rajongás a szép természet legkisebb rezdüléséért. (Ebből következnek az antiknál jóval terjedelmesebb és öncélúbb *locus amoenus*-leírásai és tobzódó természet-dicshimnuszai.) Az időjárás predeterminált eszményisége, a dúskálás a botanikai tájékozottságban. Totális ahistorizmus. Első idillkötetének első darabja ezzel a történelmet kizáró elkülönítéssel kezdődik:

Az örvendező múzsa nem a vériszamós, merész hősről, s nem a kietlen harcmezőről énekel; szelíden és félénken menekül a sokaságból, könnyű furulyájával a kezében.⁴²

Az apró ütközések szavatolt elsimulása, a föl-fölbukkanó mélabú sebes elillanása, s mindenfajta krízis elkerülése. Erős hajlam a kicsinyítésre. „Kis pillangó”, „kis zefírek”, „füvecske”, „férgecske”, „a természet legkisebb ékítménye”.⁴³ A múltat néha fölváltja a jelen, s föltűnik a város és a vidék, a palota és a kunyhó, a társasági élet és a természet, a pénz (arany) és a baráti ajándék ellentéte, melyben mindig a második a példaszzerű. Máskor meg még fölfedezésre vár a kert, a dal, a lant, s ez éppen

40 Salomon Gessner: An den Leser. In Uő: *Idyllen*. Reclam, Stuttgart, 1973, 15–18, http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/An+den+Leser#google_vignette.

41 Johann Gottfried Herder: Theokrit und Geßner. In Uő: Ueber die neuere Deutsche Litteratur. 2. kötet. Riga, 1767, 363, https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/herder_litteratur02_1767/?hl=Theokrit;p=181.

42 Gessner: An Daphnen. In Uő: i. m., 20, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/An+Daphnen>.

43 Gessner: Als ich Daphnen auf dem Spaziergang erwartete. In Uő: i. m., 65, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Als+ich+Daphnen+auf+dem+Spaziergang+erwartete>.

az idillben következnek be.⁴⁴ Bizonyos műfogások ismétlődnek: például a szeretett lény rejtve kihallgatja a szerető lelkendező magánbeszédét róla, előlép és viszonzozza az érzelmet, vagy az aggastyánok meglegedetten, minden halálfélelemtől menten vonják meg életük summáját. Bizonyosság uralkodik, hogy „az istenek nem hagyják áldás nélkül a derekasat”,⁴⁵ a jólnevelt erényesség szinte a stréberségig feszül, mindent eláraszt a szenvelgő érzékenység, fájdalom- és örömkönnyek ömlenek, a kis jeletetek teatralizálódnak, a műfajban először alkalmazott prózaforma a gálás irodalommal szemben hangsúlyozottan egyszerű, amely megfér egy újfajta, ma rendkívül mesterkéltnek érzett polgári entuziazmussal, „a fizikai és erkölcsi szépek túlon túl absztrakt, undok [*ekles*] érzetével”.⁴⁶

Ezek jellemzik Gessner idilljeit. Pásztori világában létezik a nyáj mérete szerint szegénység és gazdagság, de ez nem jelent történelmileg létrejött társadalmi tagolódást. Csak azért van így, hogy példázat formájában a szegény erkölcsi jutalmaként meggazdagodhasson. Egyszer még egy gonosz történelmi szereplőről – „*Unmenschról*” – is hallunk, aki rabszolgává tett szabad embereket, de ez régen történt, a sötét ősidőkben,

44 Lásd például Gessner: *Lycas, oder die Erfindung der Gärten*. In *Uő*: i. m., 40. <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Lycas,+oder+die+Erfindung+der+G%C3%A4rten>. Kazinczy kissé szabados, de az áradozó hangot jól eltaláló fordításában egy részlet: „Oh Chloe, mely kibeszélhetetlen gyönyör szeretettni! [O Chloe wie bin ich entzückt! welch unaussprechliches Glück ist die Liebe!] Szent légyen e hely a szerelem Istenének. Rózsákkal ültetem körül e szilt s a szökellő tekercsény magasan fusson fel törzsökére bársony virágaival. Ide gyűjtöm az egész tavaszt; a piros bazsarózsát a lilium mellé ültetem; bejárom a réteket s a dombokat s megfosztom őket virító csemetéiktől; a korán kikircset, az illatos violát, a homálykedvelő gyöngyvirágot, a barna pézmát, a szép boricsot, mint Chloemnak kék szemű; az égő pipacsot, a szép császnát, csüggő liliomaival s mindent, amit lelek. Olyanná teszem majd a szép helyt, mint egy illattal eltölt berek. S akkor idecsalom a forrás vizét s körülveszem vele ültetésemet, hogy váljon kis szigetté s bekerítem galagonyával, vadrózsával s kökénnyel, hogy juhaim s a kártékony kecskék fel ne falják, amit ültettem. Jöjjetek ide akkor ti, kik a szerelemnek éltek, nyögdező gerlicék, jöjjetek e szil tetejére s búsongjatok. Ti is lármás verebek ugrádozzatok a rózsakeritésem hintáló ágain. Ti tarka lepkék üzzétek egymást a virágok közt s nősszettek a rengő liliomon!” Lykász, avagy a kert feltalálása. In Kazinczy Ferenc: *Versek, műfordítások, széppróza, tanulmányok*. Vál. Szauder Mária. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1979, <https://mek.oszk.hu/07000/07016/html/#78>.

45 Gessner: *Amyntas*. In Gessner: i. m., 31, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Amyntas>.

46 Johann Wolfgang Goethe: *Gessner idilljei* [1772]. In *Uő: Antik és modern. Antológia a művészetekről*. Ford. Görög Lívia. Összeáll. Pók Lajos. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1981, 83.

s most csak elhagyatott sírja fölött elmélkednek róla.⁴⁷ A szűz erény éppolyan érték, mint a polgárházakban, s hiába gondolnánk, hogy a jószág párosodása megtanítja az élet nagy dolgai közül valamire a pásztorokat és pásztorlányokat, mert szemérmük és tudatlanságuk rendíthetetlen. Az idillek – témájuk ellenére – nem erotikusak. A szerelmesek epekednek és sóvárognak, de nem vágnak szenvedélyesen, s minden kisimul a nyugalomban. Két pásztorlány meztelenül fürdik. Zajt hallanak:

a szégyenlős lányok menekülnek, mint a galamb menekül a levegőből rávetődő keselyű elől. De csak egy fiatal őz közelített szomjasan a vízparthoz.⁴⁸

Gessner leggyakrabban használt szava az *Entzücken* (elragadtatottság, elbájoltság, elbűvöltség). A pásztori világ egészére áll: „Minden, amit hallok, az öröm és a hála hangja.”⁴⁹ Nemcsak a költői, hanem a képzőművészi produkcióra is gondolnunk kell: Gessner idillikus és arkádiai tájképei pásztori jelenetekkel éppoly népszerűek voltak, mint prózai idilljei, s a kettőt a festő-poéta fogalmában egyesítették.⁵⁰ Ez a szöveg nyomatékos képszerűségét jelentette.

Mint e fanyalgó jellemzés mutatja, lényegében nem érzem korrigálандónak Gessner klasszikus esztétikai kritikáját. Mindazonáltal magyarázatra szorul saját korában és egy nemzedéknyi utóéletében magas szintű germanofón és nemzetközi – első sorban francia – elfogadottsága,⁵¹ ami feltételezi, hogy a Gessner-idill nem közvetlen lenyomata szerzője

47 Gessner: Daphnis und Micon. In *Uő: i. m.*, 115–118, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Neue+Idyllen/Daphnis+und+Micon>. Ha ezt az idillt összevetjük Gessner egy levelével, amelyben a jelenkorban beszél olyan országról, ahol „egy grófnál is grófbab gróf úr, vagy egy nagyságos báró úr a parasztot szegény rabszolgává teszi”, akkor ebből kitetszik a történelemből kimaradt Svájc polgárának büszke, ahistorikus öntudata is. Gessner levele Johann Wilhelm Ludwig Gleimhez 1754. november 29-éről. Idézi Carsten Behle: „*Heil dem Bürger des kleinen Städtchens*” – *Studien zur sozialen Theorie der Idylle im 18. Jahrhundert*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002, 141, <https://doi.org/10.1515/9783110937701>. Behle könyvének címe idézet Goethe *Hermann und Dorothea*jának 5. énekéből.

48 Gessner: Daphne und Chloe. In *Uő: i. m.*, 122, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Neue+Idyllen/Daphne+und+Chloe>.

49 Gessner: Palemon. In *Uő: i. m.*, 40, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Palemon?hlin:palemon>.

50 Lásd Bernhard von Waldkirch (szerk.): *Idyllen in gesperrter Landschaft. Zeichnungen und Gouachen von Salomon Gessner (1730–1788)*. Kunsthau Zürich–Hirmer, Zürich–München, 2010.

51 Marie Antoinette éppoly lelkes olvasója volt, mint Maximilien Robespierre. Vö. York-Gothart Mix: *Idyllik, Anti-Idyllik, Aufklärung und Selbstaufklärung. Zur ästhetischen und philosophischen Kritik des Arkadien-Topos*. In Birkner–Mix: *i. m.*, 220.

érzületének és felfogásának – ahogy többnyire a klasszikusok gondolták –, hanem reflektált irodalmi kalkuláció és stratégia eredménye, amely számít a naiv szerelmesekkel és a naiv világgal szemben az olvasó tudástöbbletére.⁵² A naivitás középpontba állítása egyben azt is kizárja, hogy Gessner idilljei közvetlen életforma-ajánlatok legyenek. Legtöbbször egy távoli kor munkátlan szabadidejére utalnak, melynek érdeme azért az egykor elvégzett és a majdan elvégzendő munkán és jótéteményen nyugszik.⁵³ (Vannak olyan idillek, amelyekben egyenesen a szorgos jószolgálat és a házias munka lép a szabadidő helyébe, például a *Mycon*.)⁵⁴ Végtelenbe vesző régiségét irodalmi és képzőművészeti hagyománya alapozta meg, s újdonságát az idill középpontba állítása. Gessner megkonstruálta az idillt, miközben egyszerű események naiv, orális elbeszélésének látszatát keltette. Ez tette egyre mesterkéltébbé munkáit a későbbi olvasók számára, akik megkérdezik, hogy a polgári és keresztény erkölcsök képviselői miért a pásztorok, körülvéve a barokkból és a rokokóból kétdimenziós díszítményként itt felejtett faunokkal, szatírokkal, nimfákkal, najádokkal, tritonokkal, erdei istenekkel.

Hogyan lehetne meghatározni e tartalmi körülmények között az idillt? Úgy látszik, hogy alapfogalmi közé tartozik a mindenfajta konfliktussal, háború(ság)gal szembeállított béke, amely egyben magában foglalja a történelem el- vagy kikerülését – akár primitív, történelem előtti vagy alatti kondíciók felidézésével, akár az életviszonyok kicsinyítésével, összeszűkítésével. Ezért beszélt Herder – Moses Mendelssohnnal egybehangzó módon – arról, hogy az idillszerű a kis társaságokban képződik.⁵⁵ Mint a történelem egyik ellenfogalma, implikálja kapcsolatát a természettel, amely külső természetként valójában közömbös, de alkalmas a teleologikus rajongás kiváltására, egy olyan természet megkonstruálására és szemléletére, amely az ember élvezetére és gyönyörködtetésére, vagy transzcendens öntudata táplálására jött létre. Az ember belső természeteként, bensőségeként pedig idealiter előállíthatók azok az érzelmi

52 Ezt hangsúlyozza Jakob Friedrich Heller *Masken der Natur*jának Gessner-fejezete. I. m., 207–276.

53 Vö. Heller: i. m., 251–265.

54 Vö. Gessner: *Mycon*. In *Uő*: i. m., 104–108.

55 Johann Gottfried Herder: *Adrastea*, 2. kötet. 1801, VII. Idyll, <https://www.projekt-gutenberg.org/herder/adrastea/chap031.html>. Mendelssohn ezt írta Johann Adolf Schlegel idill-elméletének recenziójában: az idill „olyan emberek megszépített szenvedélyeinek és érzéseinek a legérzékibb kifejezése, akik kis társaságokban élnek egymással”. Reprezentatív mesterének Theokritosz és Vergilius mellett Gessnert tartotta. Moses Mendelssohn: 86. Brief [1760]. In *Uő*: *Briefe, die neueste Literatur betreffend*. V. rész. Friedrich Nicolai, Berlin, 1762, 125, https://books.google.hu/books?id=BTfUicCiLyUC&pg=PA49&hl=hu&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false. A fogalom rousseau-i eredetéhez vö. Carsten Behle: i. m., 165–189.

készségek, amelyek az általános jóindulatot, az emberszeretetet, a barátságot és a szerelmet dolgozzák ki vagy fokozzák föl, s teszik az együttélés alapjává. Az együttélést valamilyen szerves közösség tartja fenn, amely biztonságérzetet ad és a bizalomra alapul, s konzerválja a régóta, vagy már mindig is fennállót. Gessnernél föltűnik, de még nem kerül a középpontba ennek polgári hordozója, a család, az otthon, a háziasság. De azért – ha nem tévedek – először nála jelennek meg az irodalmi pasztorálban gyerekek; az öregek életösszegzésükben elsősorban házuk népéről beszélnek; és a közösségből való visszavonulásnak, a magánynak vagy a páros elkülönülésnek a helye már nemcsak a természet, hanem a saját kalyiba is. Nincsenek nagy vállalkozások és kalandok, az idill nem ünnepet, hanem mindennapokat jelent, vagy – ha tetszik – mindennapi ünnepet.

A *Neue Idyllen* utolsó darabja, „*A faláb. Svájci idill*” ezért megidézett nemzeti öntudatával, emlékeztetéssé tett történelmi eseményével (az 1388-as näfelsi csatával, amely a kantonok szövetségét végleg megszilárdította a Habsburgokkal szemben) nem felel meg az idill fogalmának, legföljebb a boldog végben, hogy a pásztor – akiről kiderül: az életmentő kamerád fia – elnyeri jutalmát.⁵⁶ Ez azt jelenti, hogy maga a bukolikus idill betetőzője is bizonytalan volt műfaja teherhordó képessége és korlátai tekintetében. Örízte azt a hagyományt, amelytől a polgári idill később megvált, hogy a nagy tettek helyét a művészet gyakorlása tölti be. Pásztorai énekesek vagy hangszerekek. De a dal szinte alig különül el az elbeszélő próza túlfeszítetten emelkedett édes hangjától (miközben baráti tanácsra az egyszerűség nevében választotta magának a prózaformát). Valaha éppen az elkülönülés hozta létre a reneszánsz és barokk pasztorálok műfaji sokszínűségét, változatos betéteit, amelynek helyén Gessnernél csak a prózát néha megszakító, egy-egy versben írott idill áll.⁵⁷ S az idillköltő a pasztorálok alapmotívumával, a dalversennyel is igen óvatosan bánt, talán mert azt, hogy az egyik nyer, a másik veszít, túlzottan konfliktuózusnak tekintette. Ahol sor kerül erre, az ítéshoz nem is tud dönteni a mézédés dalok között, és mindkettőnek jutalmat ad.⁵⁸

Ezekből a fejtegetésekből az derül ki, hogy a műfaji döntés az idill mellett mindenekelőtt megfosztásokkal, megnyíló lehetőségek kizárásával,

56 Vö. Gessner: Das hölzerne Bein. In *Uó*: i. m., 132–136, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Neue+Idyllen/Das+h%C3%B6lzerne+Bein>.

57 Az *Eltört korsó*, amelyben a pásztorok lekötöznek egy részeg faunt, és csak akkor engedik el, ha előad egy dalt (láttuk: vergiliusi motívum), kivétel, s noha talán Gessner legjobb darabja, nem tekinthető paradigmaticus művének. Például – egyedüli kivételként az idillek között – humoros. Vö. Gessner: Der zerbrochene Krug. In *Uó*: i. m., 35–37, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Der+zerbrochene+Krug>. Vö. Heller: i. m., 247–251.

58 Vö. Gessner: Lycas und Milon. In *Uó*: i. m., 27–30, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Lycas+und+Milon>.

a cselekmény redukálásával járt. S mivel ez komoly vállalkozás volt, nem élhetett a játékoság eszközeivel. Nincs már szó a rokokó pásztoridill meissenai vagy frankenthali porcelán alakoskodásáról, ahol urak és hölgyek pásztori jelmezeket viselnek a galantéria jegyében, „és olyan kényeskedve gondolkodnak, mint egy szellemes költő, s érzéseikből ravasz művészetet csinálnak”.⁵⁹ A költői program jegyében a kihegyezett szellemességgel szemben jelszószerűen a romlatlan egyszerűség, a természetáhitat és a valódi szépség ígérete áll. Ám ezzel nemcsak a fizikai és erkölcsi szép, hanem a pásztorság egész szép világa túlzottan elvont lesz; nem a lárvák kerülnek le az arcokról, hanem mindenki lárvává válik. A tradícióhoz tapadt pásztor nevek mögött egymástól megkülönböztethetetlen lányok és megkülönböztethetetlen ifjak állnak. Rendkívüli kiüresítést idézett elő a pasztorál neoklasszicista idillizálása, a történelmi dimenzió kiiktatását szinte semmi nem kompenzálta, s olyan realitáshiány jelentkezett benne, amire mindenkinek válaszolnia kellett, aki e téma környékén sertepergelt.

A Gessner-idill absztrakt voltának azonban más oka is volt. A neoklasszicizmus, amikor ideális programjaként a visszatérést jelölte ki a (görög) forrásokhoz, szakított a hagyomány láncolatával, amelynek láncszemei a barokkban, és még a rokokóban is (reprezentatív példái ezúttal a képzőművészetben: Adriaen van der Werff, Watteau, Boucher, Fragonard elragadó pasztoráljaiban) hatásösszefüggésben maradtak. Ezt mutatják például a pasztorálok háttérében gyakran föltűnő, s a jelenettel dialogizáló antik vagy antikizáló park-szobrok, domborművek, urnák. A neoklasszicizmus azonban humortalan makacssággal és forradalmi hévvel már Winckelmann-nal szétörte e láncokat, s Gessnerrel nem kevésbé. Ennek egyszerre oka és okozata volt a történelmi idő megváltozása, amelyben a bármilyen könnyű, játékos és frivol kései (udvari) pasztorál még egy kronologikus kontinuumban, egyazon történelmi időben érezhette magát Theokritosszal és Vergiliusszal, míg a neoklasszicizmussal a történelem új temporalizációja a közelséget távolsággá, a múlt és a jelen közti helyet szakadékká, az eleven tradíciót régmúlt, halott és felkutatandó forrássá változtatta, amelyben magának az alapító atyának, Vergiliusnak a státusza is bizonytalanná válhatott,⁶⁰ s a bukolika egész „elmúlt jövőjét” figyelmen kívül lehetett hagyni.⁶¹ A forradalom új történelmi idejét a maga terüle-

59 Gessner: An den Leser. Id. kiad., 18.

60 Vö. Geoffrey Atherton: *The Decline and Fall of Virgil in Eighteenth-Century Germany. The Repressed Muse*. Camden House, Rochester N.Y., 2006. „Vergilius eltűnéséhez a pásztori horizontról” vö. a „Theorizing Genre: From Pastoral to Idyll” című fejezetet, 136–197.

61 A történelmi tudat e vonatkozásaihoz vö. Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán, Szabó Márton. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003 [1979]. Gessner egyedül Sannazarót említi egyszer a nem antik bu-

tén a neoklasszicizmus forradalma már megelőlegezte, s Winckelmann megfellebbezhetetlen tudományos igazságnak láttatott ízlésterroja is terror volt. Ebből következett a bukolikus tudás emfázissal kompenzált tudós kiüresedése, szépségeszményének, természetrajongásának, erkölcsi tudatának absztrahálódása, vértelenné válása. Nőtt a moralizáló szigor, amely mereven elítélte és leckéztette „Dorantest” szakadatlan társasági életéért,⁶² vagy az ifjú „Hiacynthust”, aki szép arany ruhájában, áthaladva a „megvetendő” pázsiton (!), pipázva (!), s úgy általában nem törődve a természettel siet Henrietta kisasszonyhoz, ahol a szép társaság a játékasztalok köre gyülekezik, s ő kivételes szellemessége tudatában a lelkiismeretet és a vallást meghagyja az ostoba csöcseléknek.⁶³ Figyelemre méltó, hogy e gúnyra érdemes alakok (van még Orontes is közöttük) nem pásztorneveket kapnak, hanem latinizált vagy vissza-latinizált francia, molière-i neveket. Ezek azonban csak egy életforma negatív kódjai, míg a pozitív oldalon az idill mint olyan révülete helyettesíti a tartalmi gazdagságot. Ebben az értelemben Gessner művei nem is idillek, hanem idillszurogátumok; egy életforma absztrakt pótlékai, amelyek nem mernek eléggé egyediek lenni, s főképp valamiféle uniformizált, túlbujjázó érzékenységről tanúskodnak.

Az absztrakt kiüresedés a történelem fogalmában is megjelenik. A természetadta állandóságban élő társadalmak életébe a történelem betör – gyakran katasztrófa formájában. Ha nincs egy távoli, a pásztori, illetve paraszti világban értelmezhetetlen történelmi döntés a földkisajátításokról, Meliboeus éppúgy folytathatta volna addigi életét, mint Tityrus. A 18. század közepétől azonban egyre növekszik a sejtelem, hogy a történelem olyan háló, melynek legtávolabbi csomója is hatással lehet ránk, sőt, az is, hogy e háló szövéséhez, ha csak csekély mértékben, de mindenkinek köze van. Ezt általános felismeréssé majd a francia forradalom, és nyomában a német történelemfilozófia teszi. A gessneri idillben azonban nem elkülönítve van a történelem az idill tárgyától a história rendje szerint, hanem jószerivel – az említett „svájci idilltől” eltekintve – nem is létezik.

kolikus költészet köréből, Franz Xaver Bronner (1758–1850) halászkölteményeihez és elbeszéléseihez írt 1787-es előszavában, nyilván azért, mert Pszeudo-Theokritosz és néhány antik latin költő mellett Sannazaro helyettesítette be neolatin verseiben a pásztorokat halászkokkal. Idézi Behle: i. m., 118. Ahhoz, hogy Theokritosz 21. idillje valószínűleg nem az ő műve, vö. Neil Hopkinson (szerk. és ford.): *Theocritus, Moschus, Bion*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, 2015, 281. (Loeb Classical Library)

62 Vö. Gessner: Der Wunsch. In Gessner: i. m., 66, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Der+Wunsch>.

63 Vö. Gessner: Als ich Daphnen auf dem Spaziergang erwartete. In Gessner: i. m., 65, <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gessner,+Salomon/Gedichte/Idyllen/Idyllen/Als+ich+Daphnen+auf+dem+Spaziergang+erwartete>.

Nemhogy történelmi idő, hanem semmilyen idő nincs. Semmilyen reflexióra nem szorul, hogy az egyik idillben fölfedezik a kertet, a másikban pedig rokokó gavallérok állnak pellengérré. Ez a történelemből való kivettség is növeli a rövid szövegek elszigeteltségét térben és időben. Talán éppen ez a szigetszerűség vonzotta a kortársakat, akik a művészi szabadság jegyében megelégedtek a társadalmi egyenlőség absztrakt kereteivel és a természetvallás ömlengéseivel.

Rousseau közismerten nagy híve volt a pasztorálnak és az idillnek, de arról, aki felfedezte az ember radikális történetiségét, a történelmet, mint második természetet, nem képzelhető el, hogy elfogadjon egy történelem nélküli „Árkádiát”. Amit idillnek nevezhetünk, az történelmi termék, a természeti állapot elhagyásának következménye, civilizálódás, mely átmeneti voltában máris magában foglalja baljós következményeit.

Ahogy a gondolatok és érzések egymást követik, ahogy a szellem és a szív gyakorlottá válik, úgy válik egyre szelídebbé az emberi nem; a kapcsolatok kiterjednek, s a kötelekek szorosabbra fűződnek. Szokássá vált összegyűlni a kunyhók előtt vagy a nagy fa körül; az ének és a tánc – igazi gyermekei a szerelemnek és a szabad időnek – az összeverődött, dologtalan férfiak és nők szórakozása vagy inkább elfoglaltsága lett. Mindegyik kezdte figyelni a többit, s óhajtani, bárcsak őt magát is figyelnék, és a közmegebecsülés rangot adott. Aki a legjobban énekelt vagy táncolt, aki a legszebb, legerősebb, a legügyesebb vagy legékesszólóbb volt, az lett a legrangosabb, és ezzel megtették az első lépést az egyenlőtlenség meg a bűn felé: az első összehasonlításokból megszületett egyfelől a hiúság és a megvetés, másfelől az irigység és a szégyen; ez az újabb kovász hatalmas erjedést indított el, és végül olyan vegyülek keletkezett, amely végzetes volt a boldogságra és ártatlanságra.⁶⁴

Ám „Árkádia” mégis megjelenik a valaise-i paraszti társadalmi idillben, az *Új Héloïse*-ban, de ez együtt olvasandó „Elysiummal”: Wolmar báró clarens-i kísérletével.⁶⁵ Az ilyesmi enklávéként illeszkedett Rousseau mélyen szkeptikus történelem- és civilizációképébe, míg Schiller, aki maga sohasem írt pásztori vagy másmilyen idillt, az emberiség egyetemes történelmi tapasztalatával rendelkező új természetességben, új boldogságban és új ártatlanságban jelölte ki a történelmi haladás célját. Ennek nem kis hatása volt a német irodalom bensőséges érdeklődésére a polgári idill iránt.

64 Jean-Jacques Rousseau: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól [1754]. Ford. Kis János. In *Uő: Politikafilozófiai írások*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017, 126. sk.

65 Vö. Jean-Jacques Rousseau: *La nouvelle Héloïse* [1761]. In *Uő: Œuvres complètes II*. Gallimard, Párizs, 1961, 1/XXIII, 3/XX, 4/X–XI. levél. (Bibliothèque de la Pléiade)

De az ellenszólam nem kevésbé volt grandiózus. Máshonnan is tudjuk, hogy Kant nem volt híve a bukolikának.⁶⁶ Történelemfilozófiai vázlatában (Schiller első Kant-olvasmányában) a társiatlan társiasság történelmi dialektikája jegyében a történelmet kioltó egyoldalú társiasság eszményét utasítja el Árkádia képzetében.

Az embernek hajlama van a társadalmiasodásra, mert ennek állapotában inkább érzékeli ember voltát, azaz természeti adottságainak fejlődését. Ám arra is nagy hajlandósága van, hogy elkülönüljön (izolálja magát), mivel ama társiatlan tulajdonság is megvan benne, hogy mindent a maga feje szerint akarjon intézni, s ily módon minden oldalról ellenállást vár, mint ahogy önmagáról is tudja, hogy hajlamos a másokkal való szembenállásra. Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, és 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 *nyerseségből* a kultúra irányába, amely utóbbit voltaképpen az ember társadalmi értéke teszi, így fejlődnek ki a tehetségek egymás után, 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* egésszé képes változtatni. A társiatlanság eme önmagában nem éppen szeretetre méltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az ellenállás, amellyel önzően követelődzvé mindenkinék szembe kell találnia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet árkádiai pásztorelétében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség. Az emberek, jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem töltenék ki a teret, amelyet a teremtés eszes természetüknek megfelelően céljuk számára nyitva hagyott.⁶⁷

Rousseau és Schiller fenntartotta az idill, mint ideális képződmény értékét, Kant és Hegel pedig energikusan elvetette. Utóbbi a csak a Marx-idézetünkhöz hasonlítható, pompásan gunyoros meghatározása szerint az idill

66 Immanuel Kant: Megfigyelések a szép és fenséges érzéséről [1764]. Ford. Czeglédi András. In *Uő: Prekritikai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003. „... komolyabb lelki alkatú emberek szemében idétlennek (läppisch) tűnik az, ami másoknak elbájoló, és egy pásztortörténet csalóka naivitását ízléstelennek és gyerekesnek fogják találni.” (305.)

67 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből [1784]. In *Uő: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 66. sk.

eltekint a szellemi és erkölcsi életnek minden mélyebb általános érdekétől, s az embert ártatlanságában ábrázolja. Ártatlanul élni azonban itt csak annyit jelent, mint nem tudni semmiről, csak evésről és ivásról, mégpedig nagyon egyszerű ételekről és italokról, pl. kecsketejéről, juhtejről és szükség esetén legföljebb tehéntejéről, füvekről, gyökerekről, makkról, gyümölcsről, tejből készült sajtról – a kenyér, azt hiszem, már nem egészen idillikus –, de a hús már inkább meg lehet engedve, mert az idillikus pásztorok és pásztornők bizonyára nem egészen akarták barmukat feláldozni isteneiknek. Foglalkozásuk mármost abban van, hogy egész nap őrzik az oktalan barmot a hű kutyával, gondoskodnak ételről és italról, s mellékesen a lehető legnagyobb érzélgősséggel olyan érzéseket táplálnak, amelyek nem zavarják a nyugalomnak és megelégedettségnek ezt az állapotát, azaz jámborok és szelídek a maguk módján, fűjják a pásztorsípot, a nádsípot s így tovább, vagy dalolnak egymásnak valamit, főképpen pedig a legnagyobb gyengédséggel és ártatlansággal szeretik egymást.⁶⁸

A pasztorál fölött eljárt az idő, az idill viszonyát a történelemhez pedig újra kellett gondolni.

68 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Eszztétikai előadások*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956, III, 301.

A történelem esztétikai szemléletének megjelenése Schiller *A fenségesről* című írásában¹

Schiller *A fenségesről* című tanulmánya² nemcsak a történelemről kialakított saját korábbi felfogásához képest jelent radikális fordulatot (1), hanem általában is egészen új gondolatot emel a *fenséges témájáról* szóló irodalomba (2) és a *történelemfilozófiába* (3). Itt éppen csak utalhatok a szöveg e három aspektus szerinti újdonságára, hogy ezen belül a hangsúlyt most a harmadik új elemre, a történelem esztétikai szemléletének megjelenésére tegyem. Visszatekintve talán ebben a Schiller-szövegben találhatjuk meg a történelemhez esztétikailag viszonyuló, nagyon eltérő motivációjú és konklúziójú 19–20. századi újabb beszédmódok (4) közös kezdőpontját.

1.

Máshol írtam arról,³ hogyan radikalizálódik Schiller szkeptikus történelemszemlélete első drámáitól és történelmi munkáitól *A művészek* és

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.04

A szerző címzetes egyetemi tanár, ELTE BTK.
Email: tamas.miklos@wiko-berlin.de

- 1 Kisbali László, kedves barátom, a klasszikus német filozófia mesteri értője emlékének.
- 2 Friedrich Schiller: *A fenségesről*. In *Uő: Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005, 353–370.
- 3 E vázlat háttérül szolgáló egyes elemzések: Miklós Tamás: *Germánia fölött az ég*. Schiller jénai székfoglaló előadásáról. In *Uő: Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram, Pozsony, 2011, 169–180; *Uő: A zűrzavar képei*. Schiller: *A fenségesről*. In Miklós: *Hideg démon...* Id. kiad., 181–194; *Uő: Az árnyékvilág*

a *Jénai székfoglaló előadás*on át *A fenségesről* szövegéig, s hogy az utóbbi e szkepszis végpontjának filozófiai megfogalmazása.⁴ Aki ebből a szempontból tekintti át az életmű fő írásait, arról győződhet meg, hogy Schiller a jakobinus diktatúra előtt sem táplált illúziókat a történelemben rejlő értelmet vagy akár tendenciát illetően. S ha, mint barátjának, Christian Gottfried Körnernek írta, a történelemfilozófia kibontakozó irodalmának szövegei közül Kant *Világpolgár*-esszéje⁵ tette rá a legnagyobb hatást, ez éppen nem a teleologikus szemléletet, hanem annak bírálatait erősítette benne. Kant gondolatait véelve folytatni, azok olyan radikális konzekvenciáit tette nyílttá, amelyek közvetlen kimondásától Kant maga tartózkodott. A történelem inherens értelmét illető saját korábbi kételyeit *A fenségesről* című írása immár annak végső elutasításává teljesíti ki. Oeuvre-jében a szkepszis fázisait figyelhetjük meg.

(a) Előbb az önmagában értelem nélkülinek mutatkozó történelem és az ennek tapasztalatával mégis a maga művészi-filozófiai értelmezését szembeszegezni törekvő, a szabadság esélyét és az emberi lét méltóságát kereső kísérletek feszültsége adja az írások gondolati ívét. Egyben pátozást is – de rendre megbicsakló, önreflexív, s önmagát kérdésessé tevő, idézőjelbe kerülő, saját ellentétébe forduló pátozsz ez.

varázslói. Költészet és történelemfilozófia Schiller versében, *A művészek*-ben. In Szántó Veronika (szerk.): *A szabadság iskolája. Ludassy Mária 70. születésnapjára*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014, 113–121; Uő: A történelem mint észművészet. Schiller a történelem értelméről. In Blandl Borbála és mások (szerk.): *A kritika fogalma a 19. században*. Áron Kiadó, Budapest, 2019; Uő: „A filozófus számára itt nincs más kiút”. Kant Világpolgár-esszéjéről. In Uő: *Hideg démon...* Id. kiad., 47–136; Uő: Burckhardt és Nietzsche a történelem hasznáról. In Uő: *Hideg démon...* Id. kiad., 217–226; Uő: „Die Geschichte als einen Text betrachten.” Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről. In Uő: *Hideg démon...* Id. kiad., 227–278.

- 4 Vagyis nem osztom az olyan olvasatokat, melyek Schillernak a jakobinus diktatúráig kétségek nélküli, töretlen történelmi optimizmust, a történelem diadalútjába és a jelen nagyszerűségébe vetett hitet tulajdonítanak, s ezt épp *A művészek* vagy a *Jénai székfoglaló* szövegével vélik alátámaszthatni. Lásd például a weimari *Nationalausgabe* szövegkiadója véleményét: Helmut Koopmann: Das Rad der Geschichte. In Otto Dann és mások (szerk.): *Schiller als Historiker*. Metzler Verlag, Stuttgart–Weimar, 1995, 59–76. E szkepsziszről a Schiller történelemfelfogását a német idealizmus és a historizmus kontextusába helyező, olyan értő tanulmány sem szól, mint Ulrich Muhlack írása: Schillers Konzept der Universalgeschichte zwischen Aufklärung und Historizmus. In Dann és mások: i. m., 5–28.
- 5 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 61–79.

(b) Majd eltűnik a pátosz, hogy helyét a racionális értelemadás tudottan önvigasztaló, önmegtévesztő, de az ész pozícióját és méltóságunkat akár ezen az áron is menteni törekvő mechanizmusának tárgyilagos leírása vegye át.

(c) S végül a történelmet értelemmel felstilizálni próbáló kísérletek teljes hiábavalóságának világos kimondása, és az ebből nyíló konzekvenciák felmérése jelzi a schilleri gondolati út utolsó állomását.

Az első fázis izgalmas ambivalenciáját hordozó munkák feszültségét nem csupán a magasztos, művészi-filozófiai értelmezésnek ellenálló, legtöbbször igen kiábrándító történelmi anyag váltja ki – mint a Németalföld szabadságharcáról írt történelmi műben –, hanem már magán a történelmi szituáció művészi értelmezésén belül is megjelenik – mint a *Haramiákban* vagy a *Don Karlosban*. A szabadság szép eszméje e drámákban meglehetősen kompromittálódik (rablógyilkos banda ideológiájává vagy az emberi érzéseket instrumentalizálni kész, habár nemes célú politikai manipuláció hivatkozási alapjává válik).⁶ A *Németalföld*-kötetben⁷ pedig a történelmi szereplők szándékai, motivációi és a tetteik következményei közötti feszültséghez az egész folyamat inherens értelmét illető írói-történelmi kétségek csatlakoznak. A *szellemlátó*⁸ filozófiai beszélgetésében megtudjuk, hogy jobb nem bevilágítani a történelem néma sötétjét elfedő lepel mögé. De ha az „anyag” ellenáll is, annál fontosabb a művész-gondolkodó értelemadó – József Attila ideillő szavát használva, a világhiányos valóságot művészi világgá komponáló, idegenségét azzal elfedő –, öntudattal vállalt küldetése. Ezt fogalmazza programmá *A művészek* című költemény.

- 6 Később is rendre sokatmondón hamis akusztikájúak a szabadságra, igazságra, jogra hivatkozó mondatok. Lásd például *Az orléans-i szűzben* az áruló királyné szavai: „az életnél több nekem a szabadság” (Friedrich Schiller: *Az orléans-i szűz*. Ford. Molnár Imre. In *Uő: Összes drámái*. II. kötet. Magyar Helikon, Budapest, 1970, 180.), vagy a *Demetrius* bitorló Ál-Dimitrijének emelkedett kijelentése: „Jog és igazság tartják a világ szép boltozatját” (Friedrich Schiller: *Demetrius*. Ford. Lator László. In *Uő: Összes drámái*. II. kötet. Id. kiad., 470.), és idegen érdekekért indított hadjáratának programja: „átplántálom hazámba e szép szabadságot” (I. m. 477.).
- 7 Friedrich Schiller: *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*. In *Uő: Werke und Briefe: Historische Schriften und Erzählungen* I. Szerk. Otto Dann. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 2000, VI, 35–373.
- 8 Friedrich Schiller: *Der Geisterseher*. In *Uő: Werke und Briefe: Historische Schriften und Erzählungen* II. Szerk. Otto Dann. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 2002, VII, 588–725.

Ám nem sokkal ezután, a *Jénai székfoglaló beszédben*⁹ már az értelmet nem mutató történelemben mégis jelentést vetítő ész öncsalásának hideg leírását találjuk, a szellem magát megnyugtató működésének fenomenológiáját. Itt már nem a művilég létrehozott „optikai csalódás” magasztos filozófiai-művészi küldetéséről van szó, hanem az ész értelmet kereső és azt önmagából generáló, ám a valóságnak tulajdonító hajlamának, e kényszerűnek tűnő projekciónak szenvtelen regisztrálásáról. Ezt az immár minden illúzió nélküli leírást követi azután *A kereszteshadjáratok történetének*¹⁰ saját értelmezési kísérletével szembeni, nagyon hasonló distanciája, ahol – miközben Schiller látszólag valamiféle közvetett világtörténelmi értelmet tulajdonít a felvilágosult szemlélő számára először örültségnek tűnő keresztesháborúknak – mindjárt hozzáteszi, hogy az ész erre az értelemadásra rákényszerül, mert „nem visel el egy anarchikus világot”. Miként a *Jénai székfoglaló*, ez a szöveg is egyben az ész önreflexiója saját projekcióira.

A valóságos történelemben művi eszközökkel értelmet vetíteni próbáló ész önmegtévesztésének hiábavalóságával azután nemcsak olyan tanulmányok szembesítenek, mint az *Esztétikai levelek*¹¹ vagy *A fenségéről* írt, radikális fordulatot képviselő szöveg, hanem történelmi drámák is, így a *Wallenstein-trilógia*, *Az orléans-i szűz* vagy a töredékes *Demetrius*, s egy fontos szempontból a *Stuart Mária*. Az *Esztétikai levelekben* Schiller ismeretesen a valóság teljes elidegenedettségeről számol be, s reményeit egy, a szellem birodalmán belüli, *alternatív világ* kiépítésébe veti. *A fenségéről* szerzője immár teljesen hiábavalónak látja a valóságos történelem minden értelmezési kísérletét. A történelem jelenségei épp oly kevésbé értelmesek és értelmezhetők, akár a természet viharainak dühöngései. Csak a szellem gyáva kényelmessége keres – hasztalan – magasabb jelentést bennük, míg a merész ész szembenéz káoszukkal, értelemnélküliségükkel. Ez az elszánt leszámolás az értelemkereséssel egyben az ész önmegkülönböztetése és elszakadása a kudarcot valló értelemtől, visszavonulása saját bensőségébe, a külső valóságba való minden morális involváltságának felszámolása. Az ész utolsó, még védhető hadállása: saját tiszta szellemvolta; viszonya a külső történésekhez pedig pusztán esztétikai viszony: a szemlélőé. Így láthatja meg a fenségest – akár csak a természetben – a történelemben is,

9 Friedrich Schiller: Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk? In Uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Id. kiad., 383–402.

10 Friedrich Schiller: Universalhistorischen Übersicht der Vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen. In Uő: *Werke und Briefe. Historische Schriften und Erzählungen* II. Id. kiad., VI, 518–540.

11 Friedrich Schiller: Levelek az ember esztétikai neveléséről. In Uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Id. kiad., 155–260.

ennek ára (s egyben jutalma) azonban a szemlélt a szemlélttől, a szellemet a történelemtől elválasztó radikális distancia, érdeknélküliség. Az ész lehetősége-feladata az esztétikai szemléletben már nem az értelemnélküli valóság értelemmel bíróvá stilizálása, hamisítása, hanem a kiáltóan emberidegen történelem belső *ellenvilágának* létrehozása. Stuart Mária igaza a belső világ alternatív birodalmáé, míg Erzsébet tettei az elidegenült történelmi-politikai valóság dimenziójában nyerik el kényszerű helyüket, velük azonosulni azonban cselekvőjük számára is lehetetlen. A *Wallenstein* annak nagyszabású drámája, hogy a tényleges történések dimenziójában miként mosódik el az értelmezhető határ hűség és árulás, nemes célok és romboló tettek, vélt szabadság és külső kényszerek között – hogyan mondanak csődöt az értelem eszközei, melyekkel magához idomítaná az őt közömbösen lerázó, idegen valóságot. A nemzeti szabadságharc hőskölteményeként ismert *Az orléans-i szűz* éppúgy olvasható az ön- és tömegszuggerzió történelemformáló és művelőjét deformáló esettanulmányaként is, akár a *Demetrius*. Johanna sikere – ahogy bukása, majd újbóli diadala – nem az értelemé, hanem az érzelmekre eredményesen ható fanatizmusé. S legalábbis a haldokló Talbot szerint, az értelemmel szemben az örületé: „[i]stenek sem bírnak a balgasággal”, „[a] bohóc-királyé a világ”.¹² Ahogy Johanna, úgy az orosz Ál-Dimitrij is szembesül azzal, hogy sikerei során pusztán vak eszköze volt más erőknak, ám amikor a hősök már tisztában vannak saját karizmájuk kétséges forrásával, megértve a projekció pszichológiai hatását, immár önként játsszák el azt a szerepet, amelyet a tömegek politikai-történelmi manipulációja megkíván. Ebből a szempontból nincs jelentősége annak, hogy a Schiller-dráma Johannája a kijózanodás után is sikeresen alkalmazza a látszat hatalmát, míg az Ál-Dimitrij ebben elbukik.

2.

Schiller általában a fenségesről szóló irodalomba is merőben újat hozott, amikor először emelte be a fenségesként szemlélhető tárgyak körébe a történelmet.¹³

12 Friedrich Schiller: *Az orléans-i szűz*. Id. kiad., 207.

13 A fenséges irodalmáról és az erről szóló gazdag anyagról két magyar tanulmány is áttekintés nyújt, lásd Szécsényi Endre: *Széljegyzetek a fenséges irodalmához. Jelenkor*, 36 (1993):5, 439–445; Radnóti Sándor: *A természeti fenséges* (kézirat). Budapest, 2019.

A fenségessel foglalkozó, Pszeudo-Longinosztól John Dennisen, Joseph Addisonon, John Baillie-n és Edmund Burke-ön át Kantig ívelő tekintélyes irodalomhoz képest e szöveg egyéb eltérések melletti lényeges újdonsága a történelem esztétikai szemléletének programmá emelése. (Schillerre Burke és persze Kant hatása volt a legerősebb – írását sokan, radikálisan új szemléletére nem reagálva, egészében a kanti fenséges-elmélet jegyében állónak vélik.)

Ami az elődöket illeti, nagyon leegyszerűsítve: sokan elmondták, hogy míg a Kant előtti szerzőket a fenséges esztétikai aspektusai foglalkoztatták, addig Kantot igazából az ész önreflexiójának – a puszt természetitől elváló, a fölé emelkedő, önnön dimenzióit megtapasztaló – munkája érdekli. A fenséges érzékelése azonban nála is elsősorban természeti jelenségekre reflektáló intelligibilis tevékenységünk.

Schiller írásában azonban a fenséges érzését kiváltó szokásos természeti jelenségek mellett éppily súllyal jelenik meg a számára egyébként sokkal fontosabb történelem is – mint a megzabolázhatatlan, a kaotikusan rettentő képe. S a szekuláris ambíciójú értelem éppúgy képtelen jelentéssel felruházni ennek borzasztó zűrzavarát, ahogyan az okkal, de nem jelentéssel bíró vulkánkitörések, orkánok, roppant viharok tombolását. Az ész számára marad az esztétikai szemlélet biztonsága. Ezzel Schiller – aki a valóságos történelmet illető, radikalizálódó szkepszisével korábban maga is éppen a filozófiai-művészi értelemadás kísérleteit vélte szembeállíthatni – végleg kilép abból a filozófusi klubból, amely kétségei ellenére, a zavarba ejtő konzekvenciák tudatában is legalább mérlegelte az értelemmel bíró történelem eszméjének elgondolhatóságát.

3.

A fenségesről szóló esszé azonban egyben a történelemfilozófia nézőpontjából is váratlan és messze vezető következményekkel járó gondolatot nyit meg, amikor először tekinti a történelmet pusztán az esztétikai szemlélet tárgyaként. Habár az esztétikai mozzanat – az értelmező művészi, filozófiai konstrukció nélkülözhetetlenségeként – korábban is jelen volt Schiller történelemről szóló írásaiban, ebben a szövegben egészen másként merül fel és kerül a történelemhez való viszony középpontjába. Nem pusztán radikalizálta saját korábbi felfogását, hanem alapvető fordulatot hajtott végre a történelem és az esztétikai szemlélet viszonyát illetően.

A történelemről való beszéd Schiller számára ismeretesen mindig is összefonódott az esztétikai megközelítéssel, amennyiben ez a történések

drámai feldolgozását, művészi-filozófiai értelmezését, vagy éppen értelmes harmóniává stilizálásának programját, később pedig a valóságba általunk vetített értelmet, a töredékekből komponált mű összhangját magából a valóságból fakadónak vélő önáltatás elemzését jelentette. (Ide tartoznak történelmi drámái – amelyek közvetlenül szervezik műalkotássá a történelmi eseményeket –, akárcsak a történetírói munkáiban vagy azok kapcsán kifejtett gondolatai arról, miképpen igényli minden ilyen elbeszélés a művészi-filozófiai gondolat értelemkonstituáló erejét, valamint elméleti ambíciójú, verses vagy prózai szövegei, amelyek a történelem interpretációjának, „művészi-filozófiai igazságának” a valósághoz való viszonyát, arra gyakorolt hatása lehetőségeit tárgyalják.)

Schiller kezdettől a valóság, a „történelem” emberi szándékok iránti közömbösségből, idegenségből, a tetteket szándékolt pályáikról eltérítő, vagy épp önmaguk ellen is fordító dinamikájából indul ki – sokáig abból, hogy emberi nézőpontból a valóság formát adó értelmezésünkre szorul, különben elviselhetetlen. Bár a valóságos események sora nem mutat rendszert, belső értelmet, irányt, a művészi-filozófiai szemlélet drámává szervezve-interpretálva formára hozhatja a káoszt. Schiller ezt ekkor a valóságot humanizáló lehetőségnek tekintette, s ebben a történelem morális szemléletének esélyét látta (akár a morális csapdák bemutatásával).

Műalkotás és történelmi munka tudatosan hatol egymásba: színművei történelmi drámák, történetírói szövegei szinte dramatikus műalkotások is. (Utóbbira a *Németalföld*-könyv a legjobb példa.)

Az, hogy a „történelem színpadának” régi metaforáját Schiller immár szó szerint értelmezte, nemcsak azt jelentette, hogy a színház társadalmi, politikai, történelmi értékállításokat, kérdéseket és kételyeket fogalmaz meg, „történelmi” feladatokat vállal magára, illetve közvetlenül is előmozdítja a társadalmi folyamatokat (vö. *A színház mint morális intézmény*) – szemben például a puszta formává merevedett francia színházzal (vö. *Goethéhez*) –, hanem azt is, hogy éppen a művészet és a filozófia képes egyáltalán az emberi méltóság szempontjainak történelmi megjelenítésére, képviselésére. Az így értett „színpad” Schillernél a velünk szemben közönyös, vak történések emberi interpretációs kerete. A közömbös valódi történéssorral szemben az emberileg megragadott igazi:

„Az igaz múzsa igazságot játszat, / Habár a színlapon mesét ígér, / S mélyebb valót lelsz nála – míg csalódás / A hazug múzsa hirdette »valóság«.”¹⁴

14 Friedrich Schiller: Goethéhez. Ford. Faludy György. In Uő: *Válogatott művei*. I. Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1955, 144.

A *fenségesről* írt esszében azonban a történelemhez való esztétikai viszony egészen új értelmet kap. Miközben Schiller a színpadot már korán a történelem tribünjévé, az igazi történelem helyszínévé emeli, most a történelmet mintegy nézőtérrel szemlélendő színpaddá távolítja.

Ám a fenséges jeleneteknek ez a most már kívülről figyelt porondja többé nem a „világszínpad” ama kétezer éves képét mutatja, amelyben a történelem, illetve a világ mint színház köré épülő antik és középkori keresztény metaforabokor – akár a történelem világdramái jelentésének, akár az emberi szerepek, maszkok, törekvések örök színpadi körforgásának tanulságait, akár az evilági célok és ambíciók hívságának üzenetét hordozta – erkölcsi tartalommal, üzenettel szolgált. Morális példával, figyelmeztetéssel vagy vigasszal, a közvetlenül átélten túlmutató belátással.¹⁵ S ez nem is az ész értelmező ítéletének színtere, nem a német filozófia szótárában megértendő életünk metaforájaként használt világszínpad.

Schiller most abból a színjátékból indul ki, amelyben már az őt ihlető Kant *Világpolgár*-esszéjének¹⁶ „szemlélője” sem látott semmi értelmet a „végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszúságból és rombolási vágyból összeszőtt” emberi tettekben. Kant e mondat után még felvetette a gondolatkísérletet: vajon milyen (aligha teljesülő) előfeltételek megléte esetén tudnánk mégis valamiképpen értelmet vetíteni az értelemnélküliségbe. Utóbbi vezethette, amikor Moses Mendelssohnnal vitázva az emberhez és a teremtőhöz egyaránt méltatlannak találta a haladás gondolatáról való lemondást:

[...] nemhogy valamely istenség, de a leghétköznapibb, ám emelkedett gondolkodású ember pillantására sem méltó ama látvány, melyet az időről-időre az erényhez néhány foknyit fölhágni tetsző, ám korábbi bűneihez és nyomorúságához rögvest visszahanyatló emberiség nyújt. Egy darabig talán megindító és tanulságos is lehet e szomorújátékot szemlélnünk; ám végül mégiscsak le kell gördülnie a függönynek. Mert ha túl soká tart, bohózat lesz belőle, s ha a játész személyek nem unnak is bele, merthogy bolondok, a néző igen [...]

[...] ez, legalábbis amennyire erről fogalmat alkothatunk, a világ bölcs szerzőjének s kormányzójának moralitását is sértené.¹⁷

15 E metafora történetének áttekintéséhez lásd például Alexander Demandt: *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. C. H. Beck, München, 1978.

16 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Id. kiad., 61–79.

17 Immanuel Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez igaz talán az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In *Uő: Történefilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1998, 206.

Elismerte, hogy e szomorú látvánnyal szembeszegezni csak a remény illúziótlan kötelességét tudja:

Támasszon bár a történelem mégoly sok kétséget is e reményemet illetően, támasszon bár oly kételyeket, melyek, ha bizonyító erővel bírnának, fölhagyni indítanának a szemlátomást hiábavaló fáradozással; míg erről egészen meg nem bizonyosodhatom, addig nem cserélhetem a kötelességet [...] az okos számítás ama szabályára [...], hogy ami kieszközölhetetlen, arra ne is törekedjem [...]

Az e reményben fogant döntések sikere ellen az empirikus bizonyító érvek mit sem számítanak¹⁸

– hiszen, írja, a korábbi csalódásokból nem következik a későbbi meghiusulás bizonyossága.

Schiller azonban, osztozva Kant diagnózisában, nem osztja ragaszkodását az értelmezhetőség reményéhez. A *fenségesről* éles szavai e téren Kanttal is szakítanak: az ész hiába is keresné a történelem színjátékának értelmét, morális üzenetét – már e törekvése is pusztán a gyengék öncsalása. A fenséges történelmet immár érdekeltség nélkül, zavartalan különállása zárt biztonságából szemlélő ész most éppoly szenttelenül tekint az emberi tettek és szenvedések forgószínpadára, akár egy távoli vihar forgószélére. Más az, ami a külső valóság dimenziójában játszódik, s más, ami a szellem benső lakásszínházában.

Az új itt nem a valóságos történések saját irányát, értelmét illető – Schillerre addig is jellemző – szkepszis, hanem az, hogy már nem hisz a valóság művészi-filozófiai értelmezése vagy átértelmezése általi humanizálhatóságában.

Abban a benyomásban, hogy a történelem rettenetes, persze számos kortársa osztozott. Az is, aki olyan értelmes kontextust keresett, melyben az emberi törekvések és értékek megtapasztalt lerombolódása mégiscsak valamiféle magasabb jelentést nyerhetne (ezzel próbálkoztak kétségeik ellenére a szekularizált üdvtörténeti koncepciók, történelemteleológiai hipotézisek tesztelői), és az is, aki teljes szkepszissel tekintett a véres történelmi turbulenciákra (miként Goethe). Schiller azonban egyszerre új kontextusba helyezte az értelmet nem mutató történelem örvénylését, amikor immár pusztán esztétikai szemlélet tárgyaként ragadta meg. E megoldás első pillantásra frappánsnak látszik, hiszen a rettenet esztétikai kezelése, uralása nem igényel nagyívű történelemmetafizikát, de nem is fordul el rezignáltan az értelem hatalmába be nem szorítható történésektől. Egyszerűen megváltoztatja az észnek a történelemmel kapcsolatos ambícióját.

18 I. m. 207–208.

Míg a színpad történelemmé emelése igénybejelentés volt a morális szempontok történelmen belüli érvényesítésére, a történelem szemlélendő spektakulummá idegenítése kilépés a történelmi eseményekben való közvetlen morális involváltságból. Ami egyfelől moralitásunk „testetlenítése”, leválasztása a „világszínpadi”, a valóságos történelmi folyamatokról, az másfelől a történelem kiengedése a morális értelmezhetőség dimenziójából. *A fenségesről* írója e tekintetben egy konzekvens gondolati pálya végpontján messzire került *A színház mint morális intézmény* Schillerétől.

Az a kérdés persze, hogy mennyiben őrizhetők meg, és relevánsak-e egyáltalán morális szempontok az esztétikailag értett fenséges tekintetében, Schiller egész drámai életművében rendre felvetődik – a *Haramiáktól* a *Wallensteinig* –, vagyis *A fenségesről* írt tanulmány előtt és után is. De e helyeken a szereplő fenségessége, és nem általában a történelem fenséges zürzavara áll előtérben – az, hogy mitől mutatkozik nagyszabásúnak, fenségesnek valamely személyiség vagy tett, és milyen morális áron. (E drámák jellegzetes kérdései: Miért nem lehet fenséges a tolvaj, és lehet fenséges a gyilkos? Elpusztíthat-e városokat a fenséges bűnözőként lázadó hős? [Vö. *Haramiák.*] Vagy épp a fenséges önfeláldozás világjobbító özénse vezet konkrét emberek tönkretételéhez? [Vö. a királynő szavait Posához a *Don Karlosban.*] Miképp lehet „a fenséget sugárzó alak” árulója a benne bízóknak? [Vö. *Wallenstein halála.*] S mennyiben veszedelmesek morálisan a fenséges eszmék is radikális hirdetőikre: „A földön nincs, ki szolgálatukból / A lelkét tisztán hozta volna vissza.” *Don Karlos*) Most azonban nem valamely szereplő morális dilemmájáról van szó, hanem a történelem egésze morális értelmezésének feladásáról. Minthogy a történelem nem a szabadság világa, így alkalmatlanok rá a moralitás szempontjai.

Ami természetesen éppen nem Schiller morális ambícióinak feladását jelenti, pusztán ezeknek a közvetlen történelmi dimenzióból az esztétikai szférába való kimentését. (Ez azonban Schiller szemében egyben a történelmi kontextusban megjelenő, de ott feloldhatatlan morális dilemmák igazi rehabilitálásának előfeltétele.) Schiller ennek két, azt hiszem, fontos tekintetben eltérő változatát is felveti.

Az esztétikai levelekben, ahol a történelem a moralitástól végtelenül idegen dimenzióként jelenik meg, mintegy ellenvilágként ír a művészet saját világáról mint a szabadság otthonáról, egyfajta inkubátoráról. Schiller itt az esztétikai szférában a morális értékek szép rezervátumát képzeli el, amelynek védő ölen türelemmel és gondossággal kinevelhetők a valóság hidegében egy napon talán majd „visszaereszthető” emberi méltóság élet- és történelemképes példányai. (Itt Rousseau *Emiljének* nevelési programja juthat az olvasó eszébe.) Hogy miként, annak kérdése nyitva marad, mindenesetre úgy tűnik, az a történelem talán már mégsem az lenne, ami: az ismert valóság vad káoszát a maga módján a játékon iskolázott

emberi szabadság kibontakozása humanizálná.¹⁹ Ez úgy is olvasható, mintha nyitva hagyna valamelyes visszautat Schiller korábbi elgondolásához arról, hogy a tág értelemben értett művészet dolga az emberidegen valóság domesztikálása. Egykor ezt kegyes öncsalásnak tartotta (melyet *A fenségesről* el is utasít), itt ezt nem mondja ki.

A fenségesről lapjain szintén az esztétikai dimenzió, az esztétikai szemlélet a szabadság, az ész autonómiájának menedéke, hiszen az ész, distanciát teremtve önmaga és a szemlélet tárgyává tett, fenségesen értelemnélkülinek tekintett történelem között, kivonta, szabaddá tette magát annak hatalma, kontextusa alól. Itt a történelemtől való távolságteremtés, vagyis bármiféle involválódás – a benne való érdekeltség, a hozzá fűződő morális ambíciók, remények – radikális elutasítása, a szellem bensőségének ellenvilágába való visszahúzódás a szabadság ára.

A történelem így értett esztétikai szemlélete Schiller számára éppen nem a történelmi helyzetekben előálló morális dilemmák háttérbeszorulását jelenti, hanem azt, hogy ezek artikulálásában nem támaszkodhatunk a történelem valamiféle vélt értelmére, irányára. Vagyis igazi morális dilemmákról van szó, amelyekben az individuum egyedül néz szembe tetteinek (legtöbbször szándékolatlan, kiszámíthatatlan) következményeivel, az azok létrehozta – Schillernél mindig felnyithatatlan – csapdákkal. Éppen ezért lehetnek valódi morális kérdésekké, mert még ha ellentétükbe fordulnak is a tettek, azokat nem valami magasabb történelmi szükség-szerűség okozza, hanem az emberi viszonyok és szándékok bonyolult szövedékében, kollíziójában dönteni kényszerülő, tetteik eredményét illetően semmi külső bizonyosságra nem támaszkodható emberek. Bár viselniük kell cselekedeteik morális konzekvenciáit, de alig tudják irányítani, uralni azokat. Tengelyi László szavával „sorsesemények” ezek, a szándékolt és a nem befolyásolható külső körülmények eredői. S míg *A fenségesről* a történelem mint egész folyamat értelemnélküliségét konstatálja, a drámák olyan morális dilemmákat fogalmaznak meg, amelyek épp a történelem csöndje miatt lehetnek egyáltalán morális problémákká. Miközben Schiller filozófiai ihletője, Kant éppen a feltétlenül hozzánk tartozónak kívánt szabadság lehetséges történelmi garanciáit keresve, a *Világpolgár*-esszében mintegy saját filozófiai kiinduló elveit átmenetileg zárójelbe téve próbálja ki az értelmes cél felé tartó történelem – a kanti

19 Wilhelm Schmidt-Biggemann szerint ez a „*historischer Eskapismus der Ästhetik*” éppen nem történelemfilozófia, vagyis nincs idői dimenziója, hanem absztrakt metafizikai konstrukció, a játékösztön látszatvilága, de éppen ez benne a szép: időtlen emberi alternatíva őrzése a szabadság jegyében, a történelmi-politikai valóság ellenében. Lásd Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Geschichtsentwurf und Erziehungskonzept*. In Dann és mások: *Schiller als Historiker*. Id. kiad., 267–280.

transzcendentálfilozófiával, az ész autonómiájával és bármiféle morál-filozófiával eleve ütköző – eszméjét (és fut bele e gondolat előre várható paradoxonába), a drámaíró Schiller számára elháríthatatlan annak bemutatása, hogy a morális felelősség, vagyis a szabadságon alapuló döntés csak az átfogó értelemmel nem bíró történelem képével egyeztethető össze.

A *fenségesről* mintegy visszamenőleg is megfogalmazza a drámák (s az olyan drámaian megragadott történelmi elbeszélések, mint a *Németalföldkönyv*) morális dilemmáinak történelemfilozófiai hátterét, és megvilágítja a történelmi drámák morális konfliktusainak természetét. Hiszen, ha a történelem értelmes céllal bírna, vagy akár értelmes irány, cél volna belé vetíthető, akkor a szereplők nem kerülhetnének igazi morális választás elé, akkor csupán a nagy irányba simulóan vagy azzal ellentétesen cselekedhetnének, miként a hegeli történelemkép individuumai; tetteik csupán egyetlen dimenzióban volnának értelmezhetők. Schiller drámaiban azonban éppen azok a tettek lepleződnek le mind egyértelműbben öncsalásként és mások – akár szándékolatlan – megtévesztéseként, amelyek az ilyen biztos és kizárólagos történelmi igazságra hivatkoznak (vö. *Az orléans-i szűz, Demetrius*), s ott és akkor jelenik meg az emberi bölcsesség és a mélyen átélt erkölcsi dilemma, ahol a szereplő előtt világos a történelem „egészének” emberi szempontoktól idegen közönye, a semmi külső megerősítésre nem építhető döntések kockázata, magánya, szinte elviselhetetlen terhet jelentő felelőssége (például *Wallenstein*).

4.

Az esztétikai történelemszemlélet nyomai fellelhetők az őt követő két évszázad egymástól és Schiller felfogásától is nagyon különböző, számos történelemértelmezésében. Nyomai, egy-egy – olykor pervertálódó – eleme. Ha eszmetörténeti nyomkövetésre itt nincs is mód, talán érdemes röviden utalni a valamilyen értelemben esztétikainak nevezhető történelemszemlélet néhány későbbi változatára.

(a) *Az elbeszélt történelmet írott szöveggént, szerzői alkotásként tekintő szemlélet.*

A kiinduló gondolat itt az, hogy amit a történelemről tudunk, az a megírt történelem – szöveg –, s e gondolati ív végén az áll, hogy minden történetírás irodalom. A kezdetet egyrészt Kant óvatos megjegyzése képezi, hogy a történelem csak megírt, illetve áthagyományozott elbeszélés formájában áll rendelkezésünkre (melyet azonban ő igyekszik

megkülönböztetni a történelmi regénytől), másrészt Schiller ennél tovább lépő belátása, hogy a történetíró – szembesülve a hiányos, elfogult, ellentmondásos forrásokkal – kénytelen saját világlátása, logikája, elbeszélői eszköztára szerint kiegészíteni, összefüggő elbeszéléssé komponálni az adatok önmagukban értelemmel még nem bíró halmazát. (Az ilyen tárgyú alkotásokat létrehozó művész az ő szemében csak a történelmi nyersanyag felhasználásának szabadságfokában különbözik a történetírótól.) A történelmi elbeszélés tehát maga is elkerülhetetlenül irodalmi, művészi eszközöket használ, amikor formára hozza, strukturálja tárgyát, s szerzője a történetmesélés ura. Walter Benjamin majd éppen ez utóbbira helyezi a hangsúlyt: a történelem mindig *valakinek* az elbeszélése, szöveggé formált interpretációja.²⁰ E megközelítés mai radikális változata eleve irodalmi alkotásokként olvassa a történeti munkákat, állítva, hogy típusaik irodalmi műfajok mintájára, esztétikai kategóriákkal ragadhatók meg.²¹ Az esztétikai szemlélet ilyen értelmezése önmagában nem involvál morális következtetéseket, noha a tárgyaül szolgáló egyes történeti elbeszélések képviselhetnek ilyeneket.

(b) *Magát az emberi történelmet műalkotásként értelmező szemlélet:*
(i) *A történelem mint kollektív műalkotás.*

Leopold von Ranke, s még inkább Jacob Burckhardt a történelemben az emberi szellem nagy kollektív műalkotását vagy önmagukban is értékelhető alkotásainak sorát látták és csodálták. A históriát kultúrtörténetként értelmező Burckhardt a távolságtartó, de értékelő műélvező tekintetével vette birtokába az egész kulturális örökséget. E szemlélet nem tulajdonít ugyan célt, értelmet a történelmi folyamatnak, de nem is vonul vissza belőle a szellem vagy a történelemtől leválni próbáló művészet belső rezervátumába, hiszen éppen benne, az esztétikailag felfogott történelmi szemléletben lel a szabadság lehetőségére. Ez a történelmi perspektíva adta távolság szabadságot jelent saját korunkkal szemben, kiszabadít szellemi hatásainak, divatjainak, előítéleteinek, s általában horizontjának fogságából, magunkat velük szemben megkülönbözteti.²² Burckhardtnál a distancia nem minden történelmi érdekeltséget felmondó eltávolodást,

20 Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In Uő: *Angelus Novus*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 959–974.

21 Ezen irányzat képviselői például Hayden White, Jörn Rüsen, Wolfgang Hardtwig, Ulrich Muhlack, Hinrich C. Seeba, Daniel Fulda.

22 A „korszerűtlenség” Schiller *Don Karlos*ában jelent meg először értéként, és Burckhardt után ismeretesen tanítványa, Nietzsche vagy a Nietzsche-től is erősen inspirált Walter Benjamin számára válik a történelemhez való viszony egyik kulsgondolatává, miközben az így nyert szabadság morális konzekvenciái már nagyon mások.

hanem a saját kornál átfogóbb kontextusban felfogott involváltságot jelent, az esztétikai történelemszemlélet tehát nála morálisan felértékelődik.

(c) *Magát az emberi történelmet (vagy egyes elemeit) műalkotásként értelmező szemlélet: (ii) A történelem mint morális aspektusaitól megszabadított individuális műalkotás.*

Nietzsche túllép a burckhardti, pusztán műélvezői elsajátításon: a nagy plasztikus – művészi – erejű, történelemfeletti ember nem keresi, hanem létrehozza, megformálja a történelem csak számára megnyíló, egyetlen értelmét – önmagát (vö. *A történelem hasznáról és káráról az élet számára*). De ezt nem a művészet refugiumában teszi, nem hátr lép a magában értelemnélkülitől, hanem ráveti magát, prédaként zsákmányul ejti, a maga képére interpretálja. Az esztétikai világ- és történelemszemlélet – még bizonyos metafizikai kontextusban – már *A tragédia születése* nevezetes mondatában is megjelenik: „a lét és a világ csak esztétikai jelenséggént nyeri el [...] igazolását”,²³ hogy e gondolat azután – immár minden metafizika nélkül – a *Vidám tudományban* is visszatérjen:

Esztétikai jelenséggént a létezés még mindig elviselhető számunkra, és a művészetnek köszönhetjük, hogy szemünk és kezünk, de mindenekelőtt jó lelkiismeretünk alkalmas arra, hogy magunkat ilyen jelenséggé tudjuk alakítani.²⁴

Ez az esztétikai szemlélet

nemcsak a rettenetes és a kétséges látványával ajándékozza meg magát [...], hanem magával a rettenetes tettel és a rombolás, szétválás, tagadás luxusával is; [...] a gonosz, az értelmetlen és a gyűlöletes egyaránt megengedettnek tűnik számára.²⁵

A történelem egy kiragadott mozzanatát mintegy valamely művész(ek) komponálta alkotássá interpretáló példák közé tartozik Francis Ford Coppola *Apokalipszis most* című vietnami háborús filmjéből a *Walkürök lovaglásának* zenéjére támadó helikopterek operai jelenete, ahogyan nagyszerű operaelőadásként írja le az esztétikai szemléletet a történelemben, a tudományfilozófiában és az egyetemi katedrán egyaránt érvényesítő Paul

23 Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986, 54.

24 Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó, Budapest, 1997, 135.

25 I. m. 298. (A fordítást módosítottam – M. T.)

Feyerabend is saját háborús sérülésének körülményeit, amint Wehrmacht-tisztként belefeledkezett a katonái által felgyújtott falu égve menekülő állatainak, sikoltozva ellenálló parasztasszonyainak, őket gyilkoló saját embereinek és a mindannyiukat lövő szovjet ágyúk naplementében megvillanó torkolattűzének fenséges kavalkádjába. Szavai mintegy Marinetti lelkesedését idézik arról, hogy

a háború szép, mert a virágzó mezőt a géppuskák tüzes orchideájával gazdagítja [...], mert a géppuskatűzet, az ágyúdörgést, a tűzszüneteket, az illatokat és az oszlásnak indult testek szagát egyetlen szimfóniává egyesíti.²⁶

A New-York-i ikertornyok elleni, 2001. szeptemberi támadást grandiózus műalkotásként magasztaló Karlheinz Stockhausen vagy Damien Hirst is e társasághoz csatlakoztak. Walter Benjamin konstatálja, hogy az emberiség „önelidegenedése elérte azt a fokot, hogy saját megsemmisülését esztétikai élvezetként élje át”.²⁷

Operaelőadás, szimfónia. Célszerű emlékeztetni magunkat arra, hogy amikor Schiller a fenséges esztétikai szemléletében egyesítve és elidegenítve látta kezelhetőnek a természeti és az emberi káosz képeit, az ember méltósága, szelleme, szabadsága gondolatának megőrzésére keresett kiutat. Mondatai ma egykor nem várt felhangokat kénytelenek lerázni magukról:

Tehát el a hamisan értett kímélettel és a petyhüdt, elpuhult ízléssel, mely a szükségszerűség komoly arcára fátylat vet [...] Mutakozzék nekünk szemtől szembe a gonosz végzet.²⁸

(d) *A történelem mint szabadon felhasználható díszlet.*

A történelem mindenféle értékhangsúly nélküli, morálisan üres, mondhatni, legtisztábban „esztétikai” szemlélete épp a Nietzsche által oly megvetett historizmus vizuális világában popularizálódik. S a díszletté, ornamentikává váló, minden morális üzenetét vesztő történelem pusztá látványelemként, kulisszaként várja, hogy – Karl Heinz Bohrer szavával, „orgiasztikus esztétizálásként” – a 20. századi diktatúrák rendelkezésére állhasson. D’Annunziótól, Marinettitől Mussoliniig, Hitlertől és az ő Riefenstahljától, Speerjétől Sztálinig.

26 Filippo Tommaso Marinetti: Il poema africano della divisione '28 ottobre'. A. Mondadori, Milánó, 1937, 27–29.

27 Walter Benjamin: A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában. Ford. Barlay László. In Uó: *Kommentár és prófécia*. Gondolat Kiadó, 1969, 301–334, 334.

28 Friedrich Schiller: A fenségesről. In *Schiller válogatott esztétikai írásai*. Magyar Helikon, Budapest, 1960, 102.

(e) *A történelem értelemnélküliségét, emberidegenségét hideg, tisztán esztétikai interpretációval érzékeltető narráció.*

Kertész Imre, *A tragédia születésének fordítója* szinte szó szerint idézi fel azt a nietzschei gondolatot, hogy

a világ létezése csupán esztétikai jelenséggént igazolható: a holocaustról, erről a felfoghatatlan és áttekinthetetlen valóságról egyedül az esztétikai képzelet segítségével alkothatunk valóságos elképzelést.²⁹

S a *Sorstalanság*ban folyamatosan erre tesz kísérletet. A lágervidék szép tájként való bemutatása pusztán csak egyetlen példa:

Buchenwald hegy-völgyes vidéken, egy magaslat gerincén fekszik. Levegője tiszta, a szemet mindenfelé változatos tájék, körös-körül erdőségek, az alanti völgyben falusi házak piros cseréptetői gyönyörködtetik.³⁰

Az esztétikai történelemszemlélet nála úgy marad az ész számára utolsó, még hozzáférhető nézőpont, hogy tárgya nemhogy sajátta nem formálható, de süket idegensége elől nincs már meg a szellem saját bensőségének menedéke sem. Nincs saját. A minden értelem, minden emberi dimenzió nélküli valósággal nem áll szemben semmi, az esztétikai szemlélet szubjektuma sem – hiszen semmiféle szubjektumszerűség nem maradt a teljesen dologivá lett létben. E különleges esztétikai szemléletben nincs többé szemlélői távolság, valójában nem is valaki beszél, ezért nem valakinek a nyelvén szól a szöveg, hanem egy minden személyességtől mentes nem-nyelven, s nem is szól, hanem csak van. Csak a vanás van. Mégis még műként. Tovább hátrálni az értelmes történelem gondolatától aligha lehet, az ezen túli csendnek nincs hallgatója. A Schiller fordulatot hozó esszéjében megnyíló esztétikai történelemszemlélet vélt menekülő útvonalai itt bezárultak.

29 Kertész Imre: Hosszú, sötét árnyék. In Uő: *A száműzött nyelv*. Magvető, Budapest, 2001, 61–62.

30 Kertész Imre: *Sorstalanság*. Magvető, Budapest, 1975, 157.

Birodalmak és romok

Diderot gondolatai a történelmi nagyságról és hanyatlásról

Diderot töredékes történelemfilozófiája

Bár a nagyság és hanyatlás szó pár kapcsán a 18. századi francia filozófiai irodalomból először Montesquieu *A rómaiak nagysága és hanyatlása* című, 1734-ben megjelent, 1808-tól kezdve magyarra több ízben is lefordított munkája juthat eszünkbe, ez az ellentétes fogalompár fontos szerepet játszik Diderot történelemfilozófiai gondolataiban is. Ha mégsem Diderot az első és leginkább magától értetődő asszociációnk a történelem körforgásáról, a birodalmak bukásáról, a felemelkedés és hanyatlás váltakozásáról szólva, annak oka valószínűleg az, hogy nem írt rendszerszerű történelemfilozófiai munkát, ehelyett számos, eltérő időben és céllal keletkezett művében, a műfaji határokat átívelően elmélkedett erről. Ráadásul e szövegeknek csak egy része jelent meg élete során nyomtatásban, ám több esetben nem is a saját neve alatt, így Diderot történelemfilozófiai gondolatmenete a 20. századtól kezdve vált rekonstruálhatóvá az életmű modern kiadásaiból.

Diderot visszatérően szót ejt, úgy is mondhatjuk, visszatérően ejt szót a történelem mibenlétéről, a nagyság és hanyatlás váltakozásáról, az uralkodói ambíciók és a hódítások hívságáról, az önkényuralmi rendszerek önmagukat felszámoló ellentmondásairól. Erre vonatkozó gondolatokra bukkanhatunk a kéziratos formában terjesztett *Szalonkritikákban*, Diderot leveleiben, *A két India története* című kereskedelem- és gyarmatosítástörténet számos, általa írt részében, az ún. lapszéli jegyzetekből születő munkáiban, amilyen például a *Helvétius cáfolata* (1774), és a *Hollandiai utazásban* (1773–1774) is. Sőt, a történelemfilozófiai gondolatok csírái már Diderot korai természettudományos írásaiban is

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.05

A szerző a Vrije Universiteit Brussel munkatársa.

Email: esztkovacs77@gmail.com

fellelhető, az anyag változása kapcsán. Diderot számára a történelem állandó változás, mulékonyág.

Jelen írásban nem volna lehetséges áttekinteni Diderot történelemfelfogásának nemzetközi szakirodalmát. Történelemfilozófiai gondolatainak összessége sem tárgyalható egyetlen tanulmányban, sokkal inkább egy doktori disszertáció keretében volna elképzelhető. A magyarul olvasható szakirodalom nagyon vázlatos összegzéseként Penke Olga és Ludassy Mária kutatásait kell megemlítenünk, az esztétikai írásokban megjelenő történelemszemlélet és a romok poétikája kapcsán pedig Bartha-Kovács Katalin és tanítványai publikációit.¹ Elavult, nehézkes, és fordítási hibák is akadnak benne, de még használható Diderot műveinek Csatlós János és Györy János általi fordítása, rendelkezésünkre áll *A francia felvilágosodás morálfilozófiája* című antológia, valamint a szerző születésének 300. évfordulója alkalmából készült fordításkötet.² Az életműben barangolva a vonatkozó gondolatokat keresni azonban elsősorban az eredeti nyelven lehet, és ebben sem könnyíti meg a kutató munkáját, hogy a kritikai kiadás befejezetlen maradt, kötetei lassan jelentek meg, ezek a nagy francia könyvtárakon kívül nehezen hozzáférhetőek, a Diderot-életmű egésze pedig nem érhető el egységes digitális felületen.

Jelen írásomban a következő, ritkán tárgyalt kérdéseknek szentelem figyelmemet az életmű különféle helyeiről kölcsönzött idézetek elemzése révén:

- Van-e Diderot-nak valamiféle kedvenc gondolata a történelem mibenlétéről? Ha igen, hogyan jelenik meg ez a gondolat eltérő kontextusokban?
- A kedvenc gondolat kulcsszavakra épül-e? Egy-egy frappáns szó elindul-e a fogalomvá válás útján Diderot történelemfilozófiai gondolataiban?
- Hogyan fonódik össze a mondanivaló és a stílus e gondolatokban?

- 1 Penke Olga: *Filozofikus világtörténetek és történelemfilozófiák*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000; Ludassy Mária: Diderot Politikai töredékei. *Holmi*, 2013:11 (online), URL: <https://www.holmi.org/2013/11/ludassy-maria-diderot-politikai-toredekei> (megtekintve 2024. augusztus 11.); Kovács Katalin: A „romok költészete” Hubert Robert Diderot művészetkritikai írásainak tükrében. *Művészettörténeti Értesítő*, 1997 (46):3–4, 139–146; Szabolcs Enikő: *A romok poétikájától a romok esztétikájáig. A romszemlélet változásai a 18. század második felétől az 1820-as évekig a francia irodalomban*. PhD-disszertáció. SZTE, 2021, SZTE Doktori Repozitórium, URL: <https://doktori.bibl.u-szeged.hu/id/eprint/10745/> (megtekintve 2024. augusztus 11).
- 2 *Diderot válogatott filozófiai művei*. Ford. Csatlós János és Györy János. Akadémiai Kiadó, Budapest, [1951] 1983; Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975; Kovács Eszter – Penke Olga – Szász Géza: *Denis Diderot. Esztétika, filozófia, politika*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013.

- Hogyan váltakozik a történelemről gondolkodó szubjektum helye a történelmen kívüli nézőpont és az empatikus, beleérző nézőpont között? Mi köze lehet ennek Diderot narratív technikáihoz?

Esztétika és történelem: miről árulkodnak a romok?

Diderot történelemfilozófiai gondolatainak egy részét az 1760-as évek derekán vetette papírra. Az *Enciklopédia* „Histoire” szócikke (VIII. kötet, 1765) Voltaire munkája, vagyis sem Diderot, sem D’Alembert nem tartotta fenn e fontos szócikket magának, erre a történetíróként tisztelt nagy elődöt kérték fel. Diderot történetírói tevékenységet nem folytatott, bár pályája kezdetén franciára fordította Temple Stanyan *Grecian History* című munkáját (1707, francia fordítása 1742–1743), élete utolsó műve pedig a francia Seneca-fordítás kapcsán írott, szabad szerkezetű *Esszé Claudius és Néró uralkodásáról* (1782). Diderot további, hosszabb történeti fejtegetései *A két India történetében* található, amely Guillaume-Thomas Raynal neve alatt jelent meg három bővülő kiadásban – 1770-ben, 1774-ben és 1780-ban. Ez esetben azonban Diderot – habár fontos szerepben, a munka filozófiai koncepciójának szerzőjeként – a háttérben kívánt maradni. Érdekes azonban e témában az is, amit Hubert Robert-nek az 1767-es *Szalomon* kiállított tájképei kapcsán írt.³

Hubert Robert (1733–1808) képein Diderot-t az elenyészett nagyság és a mindent uraló idő ábrázolása ragadja meg. A történelem civilizációk felemelkedése és bukása, hódítók dicsősége és feledésbe merülése, népek születése és szétszóródása, az idő azonban egyetlen állandó létezőként uralja a mulandó eseményeket, hiszen minden civilizáció, birodalom, hatalmi berendezkedés felett eljár majd és eltörli azt. Az idő, ha kegyes, legfeljebb némi nyomot hagy belőlük.

Diderot a *Grande Galerie éclairée du fond* című festmény kapcsán írja:

A romok nagy gondolatokat ébresztenek bennem. Minden megsemmisül, minden elpusztul, minden elmúlik. Nem marad meg más, csak a világ. Az idő próbáját nem állja ki más, csupán az idő.⁴

- 3 A Louvre szalonjában kiállított képekről Diderot a kéziratos formában terjesztett *Correspondance littéraire* számára írt. A képek első kiállítási dátuma értelemszerűen 1767 volt.
- 4 „Les idées que les ruines réveillent en moi sont grandes. Tout s’anéantit, tout périt, tout passe. Il n’y a que le monde qui reste. Il n’y a que le temps qui dure.” Lásd Annette Lorenceau – Else Marie Bukdahl – Michel Delon (kiad.): *Salon de 1767*. In Diderot:

E mondatok stílusát magyarul nem könnyű visszaadni. Diderot egyrészt épít a mellérendelés (*parataxis*) stilisztikai hatására, amelyben itt érdekes kontrasztként visszafelé, a megsemmisüléstől az elmúlás felé fokoz, másrészt rájátszik a három, látszólag nagyon egyszerű ige – *passe, reste, dure* – hatására. A *durer* a mai francia nyelvben is megőrizte a 'tart valamennyi ideig' és 'tartósnak bizonyul' kettős jelentését, így Diderot párhuzamba állítja a világ térbeli fennmaradását (megmarad) és az idő állandóságát (tovább tart). A romok ennek a bizonyítékai, és így lehet egy még virágzó kultúrát is romjaiban vizionálni.

Diderot szeretné, ha a mulandóságot valamilyen narratív elem is megjelenítené a romképeken. A műfajtól azt várja, hogy a festmény egyszerre legyen tájkép és történelmi narratíva vagy akár filozofikus üzenet. Hubert Robert *Écurie et magasin à foin* című képe kapcsán jegyzi meg, hogy a császárkorra utaló latin felirat még érdekesebbé tenné a romok között megjelenő közemberek ábrázolását.

E romok szólnának hozzám. [...] Az evilági dolgok hívságáról töprengenék, ha azt olvasnám egy gyógynövényt áruló asszony feje felett, „Az isteni Augustusnak, az isteni Nérónak” – és azok becstelenségéről, akik hajlandók voltak isteníteni egy gyáva *proscriptort*, egy koronás fenevadat. Láthatják, mily távlatot nyitna a romképfestők előtt, ha komolyabb gondolatokra vállalkoznának, és a történelem ismeretét a műfajba csempésznék.⁵

A szövegrészlet több ponton is érdekes. Az „evilági hívság” kifejezés furcsának tűnhet egy ateista szerző szóhasználatában, Diderot azonban nem a keresztény vagy akár a pogány értelemben vett földi élet és túlvilág kettősségére utal vele, hanem az emberi törekvések mulékonyságára. A hatalomvágyra csupán egy felirat emlékeztet, az önkényúr éppen úgy elenyészett, mint a hatalma, és mint azok, akik dicsőítették. Hubert Robert képe alcíme szerint Rómában készült, az eredeti alapján. Diderot ennél várna többet: a festménynek a kövek és a szalma, a szobor nagysága és az

Oeuvres complètes. XVI. k., Hermann, Párizs, 1990, 338. A tanulmányban szereplő idézetek magyarul csak szemelvényes formában olvasható Diderot-művekben szerepelnek, ezért az egyes szöveghelyeket saját fordításomban idézem.

5 „*Ces ruines me parleraient. [...] Je m'entretiendrais de la vanité des choses de ce monde, si je lisais au-dessus de la tête d'une marchande d'herbes, Au divin Auguste, Au divin Nérón, et de la bassesse des hommes qui ont pu diviniser un lâche proscripteur, un tigre couronné. Voyez le beau champ ouvert aux peintres de ruines, s'ils s'avisaient d'avoir des idées, et de sentir la liaison de leur genre avec la connaissance de l'histoire.*” Uo. 360. A latin eredetű *proscripteur* megfelelője szabadabb fordításban lehet a 'trónkövetelő' is.

emberalakok kicsinysége, a fény és az árnyék közötti kontraszt mellett a hanyatlás és átalakulás üzenetét kellene hordoznia.

A romképekhez fűzött gondolatok bő egy évtizeddel később is feltűnnek Diderot írásaiban, aki az ambíciók hívságából, az emberi hatalom véges voltából, a birodalmak hanyatlásából két fontos, ám részben egymásnak ellentmondó morális következtetést von le. Egyrészt bármely zsarnok vagy önkényes politikai berendezkedés léte mulandó. Ez a belátás azonban nem teszi semmissé az általa okozott szenvedést. Diderot ez iránti érzékenysége a *Szalon*-kritikák vonatkozó szöveghelyein is megjelenik, igazán azonban *A két India történetéhez* írt részekben válik egyértelművé. A történelem szemlélhető kívülről vagy felülről is (ez az elmélkedés), vagy pedig a benne élők helyzetéből (ez a beleézés). A két nézőpont váltakozhat is egymással, és itt érdekes módon nemcsak Diderot festménykritikáira, hanem a narratív fókusz mozgásban tartó regényírói módszerére is ráismerhetünk.⁶

Változás és viszontagság

Az elmúlás, a hanyatlás minden létezőt utolér, így az erő és a hatalom megmaradása csupán illúzió. Ez érvényes az ókori birodalmak történetére, de az európai gyarmatbirodalom várható sorsára is. Egy létező, legyen az akár a politikai test, már ereje teljében is hordozza a hanyatlást, sőt, a kibontakozás előtt is megromolhat. Utóbbira Diderot II. Katalin orosz cárnő látszatreformjaira tett kritikus megjegyzése utal. *A két India története* harmadik kiadásának végén található, politikai tárgyú fejezetben írja: „Oroszország elrothadt, még mielőtt megérett volna.”⁷ A hanyatlás sok esetben nemcsak az idő szükségszerű következménye, hanem az anyagi széttöredezést megelőző erkölcsi romlásé. Bár Diderot a *Hollandiai*

6 Viszonylag ismert példa erre *Az apáca* című regény (1762) Suzanne nevű elbeszélője, aki Diderot kitalált, ám hitelesnek szánt figurájaként egyszerre naiv, mégis képzett elbeszélő, és a történetben magát hol egy jelenet közepén, hol kívülről írja le.

7 „*Le Russe était pourri avant d'avoir été mur.*” *A két India történetének* létezik egy négykötetes kritikai kiadása, amely 2010 után jelent meg. Ebből azonban csak az első kötet állt rendelkezésemre. Egyéb esetekben a munka egyes magyar könyvtárakban és online is hozzáférhető 1783-as újrakiadására hivatkozom; a könyv és a fejezet számát jelölöm. Valamennyi idézet a munka Diderot-nak tulajdonított részéből származik. Guillaume-Thomas Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Neuchâtel-Genève, 1783 (a továbbiakban HDI 1783), XIX. könyv, 2. fejt., 30.

utazásban (1773–1774) méltatja az Egyesült Tartományokat, amelyet más utazók nyomán a szabadság és a tolerancia földjeként ír le, Batávia (a mai Jáva területén létesített holland gyarmat) haszonéhes kereskedőit így figyelmezteti: „Minden kereskedőnép sorsa, hogy gazdag, gyáva, romlott és leigázott legyen.”⁸ A változás tehát fizikai törvény, azonban a morális vétkek és a rossz vezetés felgyorsítják, és a természetes elmúlást idő előtti megromlássá teszik.

A mulandóság kérdése nem csupán azért érdekes, mert Diderot több ízben utal elkerülhetetlenségére, hiszen a „minden mulandó” gondolata lehetne pusztán közhely is, hanem azért, mert vissza-visszatér erre, és hatásos stílust kölcsönöz megjegyzéseinek. Stílusa a 19. századtól kezdve elmentmondásos reakciókat váltott ki az őt olvasó irodalomtörténészekből. Sainte-Beuve méltatja Diderot-t, ám el is marasztalja, és írói tehetségét többre tartja, mint morális tartását. Fenntartásai ellenére mégsem tudja megállni, hogy ne ismerje el Diderot stílusának modernségét, lendületét, eredetiségét, bár kevésbé találja azt mértéktartónak.⁹ Gustave Lanson pedig Diderot-t túláradóan érzékenynek tekinti,¹⁰ és e két irodalomkritikus véleménye sokáig meghatározó volt. Leo Spitzer azonban 1948-as tanulmányában arra mutat rá, hogy a klasszikus nyelvezetet Diderot prózájában ritmikus részek szakítják meg, és ezek az élőbeszéd ritmusát imitáló fokozások (*self-accentuation*) adják Diderot gondolatainak feltűnő lendületét (*self-potential*).¹¹ Végül Georges Daniel arról írt, hogy Diderot stílusa objektíven, *a priori* értékítéletektől mentesen is vizsgálható.¹²

Miért érdekesek ezek a stilisztikai vizsgálatok Diderot történelem-szemléletével kapcsolatban? Minden bizonnyal azért, mert a történelem mibenlétének szentelt megállapításokban minden esetben felvillan valami e sajátos stílusból. Diderot e helyeken hatásos szeretne lenni, és maga is az elmondottak hatása alá kerül. A vonatkozó szöveghelyek szinte kivétel nélkül ebben az egyesek által zavarónak vagy túláradónak, mások által eredetinek tartott stílusban íródtak.

8 „[L]a destinée de toute nation commerçante est d'être riche, lâche, corrompue et subjuguée.” Guillaume-Thomas Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. I. kötet. CIEDS, Ferney-Voltaire, 2010 (a továbbiakban HDI 2010), II. könyv, 27. fejt., 232. A fejezet tárgya a holland nép egykori bölcsessége és ennek megromlása.

9 Charles-Augustin Sainte-Beuve: *Causeries du lundi*. 3. kötet. Garnier Frères, Párizs, 1851. Lundi 20 janvier 1851, „Diderot”, 227–242.

10 Gustave Lanson: *L'Art de la prose*. A. G. Nizet, Párizs, 1968, 197.

11 Leo Spitzer: *The Style of Diderot*. In Uó: *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*. Princeton University Press, Princeton, [1948] 2015, 135–192.

12 Georges Daniel: *Le Style de Diderot. Légende et structure*. Droz, Genf– Párizs, 1986.

A történelemről írt, visszatérő gondolatok egyik kulcsszava a *vicissitude*, amely a jó- és balszerencse forgandóságára utal. Magyarul sokszor viszonytagságként szokták fordítani. Nem tudjuk e szó összes előfordulását vizsgálni Diderot írásaiban, ezt nem teszi lehetővé az egységes digitális kiadás és keresőmotor hiánya, csupán a Diderot által írt *Enciklopédia*-szócikkekben kereshetünk az ENCCRE-projekt révén.¹³ De ha eredetiben olvassuk Diderot műveit, felfigyelhetünk rá, milyen előszeretettel használja ezt a szót, amely saját korában a fizikai és morális változékonyságra is utalt, később pedig főleg az utóbbi jelentést őrizte meg. Efféle változékonyságnak van kitéve az anyag, az ember, a hatalom és a történelem is. Az állandóság csupán illúzió, az idő átalakítja az emberi kéz munkáját, és csak a felemelkedés és hanyatlás váltakozását teszi állandóvá.

A *vicissitude* szó Diderot különféle területhez vagy műfajhoz tartozó írásaiban jelenik meg. Önmagában is stilisztikai hatása van, ha szokatlan szöveggörnyezetben fordul elő.

Az állandó változékonyság – *vicissitude perpétuelle*, *vicissitude continue* – az elmúlás, a hanyatlás, a pusztulás gondolatához kapcsolódik. Az *Enciklopédia* „Immuable” (Immutábilis) (VIII. kötet, 1765) és „Permanent” (Állandó) (XII, 1765) rövid szócikkei szerint a természet állandó változásban áll, hiszen egyedül Isten változhatatlan. Azt, hogy az „Immuable” szócikk e klasszikus teista megállapítása Diderot őszinte véleménye volt-e, vagy csupán szerkesztői konszenzus arról, hogy az *Enciklopédia* nem képvisel ateista álláspontot, vitatható kérdés. A *vicissitude* szó viszont több, Diderot által írt filozófiatörténeti szócikkben is előfordul, például a „Platonisme” cikkben (XII, 1765), hiszen már az ókori filozófiák is rámutattak az érzékelhető létezők mulandóságára és változékonyságára. Az egyik legérdekesebb példa a nyelvten körébe sorolt „Vil” (Alantas) szócikk (XVII, 1765), amely a szó jelentésén kívül rövid eszmefuttatásba kezd arról, hogy a népek nemes vagy alantas volta is változott az idők során, és ennek történeti megítélése teljesen relatív.¹⁴

Ami a történelmet illeti, a társadalom, a politikai berendezkedés, a hatalom is a megromlás, a változás hatása alatt áll. A történelmi létezés is a természet törvényeinek engedelmeskedik, és egy birodalom ugyanúgy

- 13 A felület keresőmotorja szerint a *vicissitude* szó összes előfordulása a szócikkekben 49, a Diderot-nak tulajdonított szócikkekben 25. Lásd ENCCRE – Édition Numérique Collaborative et Critique de l’Encyclopédie, URL: <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/> (megtekintve és a keresés elvégzése 2024. augusztus 19.).
- 14 Az *Enciklopédia*-szócikkeknél minden esetben az online kritikai kiadásnak számító ENCCRE Projekt felületét használom, és csupán a kötet számát és évszámát jelölöm. URL: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/> (megtekintve 2024. augusztus 29.).

változik, mint az anyag a természetben. A *vicissitude* tehát fogalommá válna egyszerre bír természettudományos és történelemfilozófiai értelemmel: a mulandóság, a változás az emberi ambíciók felett áll. Érdekes módon azonban Diderot nem használja ezt a fogalmat a progresszióval ütköztetve, vagyis a fejlődés és hanyatlás, erő és gyengülés, fenn és lenn váltakozása nem áll szemben a felvilágosodás alap gondolatával, több esetben inkább egyfajta morális figyelmeztetés. Diderot tehát egyszerre elkötelezett résztvevője a felvilágosodás jól ismert törekvéseinek, és szkeptikus elmélkedő, aki az idő örök hatására figyelmeztet.

A már említett kettős morális konklúzió – vagyis, hogy minden elnyomó hatalom mulandó, az emberek azonban szenvednek az elnyomástól, a *Helvétius cáfolatának* egyik részletében figyelhető meg tisztán. Minden elmúlik, az elnyomó hatalom éppúgy, mint az elnyomottak szenvedése. A történelem így nem az állandóság, hanem éppen a mulékonyság képe.

Bármilyen kormányzat legyen is, a természet határt szab a népek boldogtalanságának. E határon túl vagy a halál következik, vagy a szökés, vagy a lázadás. A földnek vissza kell adni egy részét a javaknak, melyeket a földtől csikartak ki. A földművesnek, a magánembernek élnie kell. A dolgok ezen rendje örökkévaló. A legtudatlanabb vagy legkegyetlenebb önkényúr sem hághatja át.¹⁵

Létezik tehát örökkévaló rend a változó történelemben, ez pedig az, hogy a szenvedést okozó hatalom véges. A zsarnoki hatalmat a természet rendje, a létezők pusztulásra ítéltége győzi le. Ennyiben a történelmet a fizikai világ törvényszerűségei uralják. Semmi nem lehet maradandó az idővel és az átalakulással szemben. Bár a zsarnokság átível az emberi életéken, akár generációkon is, mégsem tarthat örökké. Miért hordozhat legalább valamiféle vigasztalást vagy elégtételt ez a gondolat? A pusztulás kétféle módon jelenik meg azokban a szövegrészekben, amelyeket Diderot a gyarmatok történelméről ír.

15 „*Sous quelque gouvernement que ce soit, la nature a posé des limites au malheur des peuples. Au-delà de ces limites, c'est ou la mort ou la fuite ou la révolte. Il faut rendre à la terre une portion de la richesse qu'on en obtient. Il faut que l'agriculteur et le propriétaire vivent. Cet ordre des choses est éternel. Le despote le plus inepte et le plus féroce ne saurait l'enfreindre.*” Diderot: *Réfutation d'Helvétius*, Kiad. Gerhardt Stenger. In *Oeuvres complètes*. XXIV. kötet. Hermann, Párizs, 2005, 483.

Az érzékeny történetíró és a látnok

Bár Laurence Sterne *Érzékeny utazása* (1768) óta az érzékeny utazó fogalma nem tűnik bizarrnak, érzékeny történetíróról nemigen beszélünk. Diderot azonban nem látja akadályát a szubjektív bevonódásnak, amely során a történetíró morális és esztétikai tapasztalatként éli át a történeti narratívát, és nem hallgatja el érzelmi reakcióit. Ilyen például a könnyező történetíró (*A két India története*), az önigazoló történetíró (*Esszé Claudius és Néró uralkodásáról*) vagy a látnok történetíró esete (*A két India története*). A szerző túllép a történeti anyaggyűjtő és narrátor szerepén, és egyben szemlélődő, filozofikus történetíróvá (*historien philosophe*) válik.

Itt meg kell állnom egy pillanatra. Szemeim könnyekkel telnek meg, és nem látom többé, amit írok.¹⁶

Nem tűztem ki céloomul, hogy a másik félteke hódítóit védelmembe vegyem. Ítéletemet nem fertőzte meg sikereik ragyogása, hogy elfedje előlem igazságtalanságaikat és gáztetteiket. Történelmet írok, és szinte mindig könnyes szemmel teszem ezt. A meglepetés néha felváltotta a fájdalmat.¹⁷

Diderot ilyen típusú történetírói érzékenységet érő két visszatérő kritika egyike a precizitás hiányát, a másik esetleges közhelyességét említi. Az elsővel kapcsolatban a kompiláció kérdése nem kerülhető meg Diderot életművével kapcsolatban. Kompilál az *Enciklopédia* filozófiatörténeti szócikkeiben, a *Hollandiai utazásban*, az *Uralkodók politikai elveiben*¹⁸ és Raynal oldalán *A két India történetében* is. Az összeollózott részekhez azonban mindig hozzá is tesz valami eredetit, párbeszédet folytat az átvett elemekkel, saját gondolatait szervesen és mégis stílusában elkülönülő módon szövi az átvettekbe. Nincs ez másképp a gyarmatosítás történetéhez fűzött gondolataiban sem.

16 „Il faut que je m'arrête ici un moment. Mes yeux se remplissent de larmes, et je ne vois plus ce que j'écris.” HDI 1783. VI. könyv, 7. fej., 229 sk.

17 „Je ne me suis pas proposé d'être le panégyriste des conquérans de l'autre hémisphère. Mon jugement ne s'est point laissé corrompre par l'éclat de leurs succès au point de me dérober, et leurs injustices et leurs forfaits. J'écris l'histoire, et je l'écris presque toujours les yeux baignés de larmes. L'étonnement a quelquefois succédé à la douleur.” HDI 1783. VII. könyv, 1. fej., 1.

18 A szöveg Arnold Clapmariustól (1574–1604) kölcsönzött részleteiről lásd a kritikai kiadást: Diderot: *Principes de politique des souverains*. Kiad. Gerhardt Stenger. Société Française d'Étude du XVIIIe siècle, Párizs, 2015. A *Hollandiai utazás* módszeréről lásd Szász Géza: Határtalan utazás, avagy követ-e normát az útleíró? *Acta historiae litterarum hungaricarum*, 2018 (34), 173–197, 184.

Míg az 1767-es *Szalón* romkép-leírásaiban ókori romokról esik szó, *A két India történetében* Diderot a gyarmatbirodalom romjait vetíti előre. Az életmű középső szakaszához sorolható *Szalón*-kritikák és az életmű kései szakasza között e kérdésben gondolati és stilisztikai folytonosság látszik. Egyrészt az Újvilág birodalmait eltüntette a gyarmatosítás, másrészt a gyarmatbirodalom is bukásra van ítélve a jövőben, az utókor egy napon nyomait láthatja csak. A letűnt korok nagyságának maradványai erre a mulandóságra figyelmeztetik azt, aki látja és érti az intő jeleket. Diderot az Inka Birodalom kapcsán írja:

Ki láthatja hát előre azt, hogy egy napon milyen faj és milyen kultusz emelkedik majd fel királyságaink és oltáraink romjain?¹⁹

Nem a gyarmatosító és kereskedelmi hatalmak ereje érdekli, hanem az erőviszonyok jövőbeli, szükségszerű megváltozása, és egy hatalmi berendezkedés előrelátható gyengülése és bukása.

A történelmi nagyság a romképeken kicsinységként jelenik meg, az egykori hatalom pedig erejét veszített töredékként. A gyarmati történelmet azonban nem a nagyság, hanem a gátlástalanság jellemzi. Diderot New Jersey kapcsán jegyzi meg:

Fussunk csak végig az ókori és a modern népek történetén, és szinte egyetlen sem találunk, amelynek ragyogása ne a boldogsága rovására nőtt volna.²⁰

A gyarmatbirodalom előrevetített bukása szintén az időnek a hatalom feletti hatalmát hangsúlyozza. E részekre nem az érzékenyülés, hanem a látnoki hang, a baljós figyelmeztetés jellemző. A szelíd gyarmatosítás (*colonisation douce*) ideáljával vezeti fel a fejezetet, amelyben Raynal a jövőben követendő francia gyarmati politikát tárgyalja. Diderot e szövegrészben az óslakosok és a telepések közötti keveredést, egyvérűséget (*consanguinité*) a béke lehetséges eszközeként említi. A rasszok és népcsoportok keveredése szerinte nem valamiféle eredendő tiszta faj megromlása, hanem a történelem menete, ezért nincsen felsőbbrendű faj. Az ideál felvázolása azonban – mintha a szelíd gyarmatosítás már a megfogalmazás pillanatában lehetetlen volna – radikálisabb gondolatokra ösztönzi Diderot-t, mint ami a fejezet eredeti céljának tűnt. Ellenpontokra

19 „*Qui peut donc prévoir quelle race et quel culte s'élèveront un jour sur les débris de nos royaumes et de nos autels?*” HDI 1783. VII. könyv, 28. fejt., 113 sk.

20 „*Qu'on parcoure l'histoire des nations anciennes et modernes, et l'on n'en verra presque aucune dont la splendeur ne se soit accrue aux dépens de sa félicité.*” HDI 1783. XVII. könyv, 30. fejt., 320.

épülő stílusban zárja le a részben általa írt szöveget, és egyfajta gyarmati apokalipszist vázol fel. A metaforikusan használt „vér” szót egy újabb metaforikus elemmel gazdagítja: ez lett volna a kötőanyag, amely végül nem tudta összetartani a gyarmati építményeket.

Gyarmatok jöttek létre és vesztek oda, romok halmozódtak fel romokon, népes területek néptelenedtek el, hajókkal teli kikötőket hagytak hátra, s a tömbök, melyeket a vér alig kötött össze, szétmállottak, és összevegyülve hozták felszínre a zsarnokok és gyilkosok csontjait.²¹

- 21 „*Des établissements ont été formés et renversés; des ruines se sont entassées sur des ruines; des espaces peuplés sont devenus déserts; des ports remplis de bâtiments ont été abandonnés; des masses que le sang avait mal cimentées se sont dissoutes, ont mis à découvert les ossements confondus des meurtriers et des tyrans.*” HDI 2010. IV. könyv, 33. fejt., 453. Érdekes, hogy a nagy tudású Eckhardt Sándor a két világháború között mennyire tévesen jelölte ki nemcsak Raynal munkájának helyét, de azét a retorikáét is, amelyet Diderot kölcsönzött a műnek. Eckhardt persze könyve megjelenése idején nem tudhatta, hogy a közhelyesnek ítélt szónoklatok szerzője sok esetben a Raynal kérésére közreműködő Diderot volt. „A francia felvilágosodás valamennyi közhelye felvonul Raynal óriási terjedelmű földrajzi, történeti és gazdaságtörténeti munkája keretében: az író időnként meg-megáll és tüdejét teleszíva [*sic*] szónokol a kinyilatkoztatott vallás, az elnyomás és despotizmus ellen.” (Eckhardt Sándor: *A francia forradalom eszméi Magyarországon*. Franklin-Társulat, Budapest, 1924, 118.) Eckhardt nemtetszését minden bizonnyal *A két India történetének* erős antiklerikalizmusa váltotta ki, amely összevegyül az *Ancien Régime* politikájának bírálataival. Talán ez fedte el előtte, hogy a gyarmatbirodalom bukását jósoló szónoklatok távolról sem olyan közhelyesek, mint látta, és sokkal inkább kiállták az idő próbáját, mint a gyarmatok földrajzi, gazdasági, vallási, kulturális viszonyait leíró részek, hiszen a kolonializmus korában íródott posztkolonialista fejtegetésekről van szó. Nem figyelt fel annak a meglátásnak a jelentőségére, hogy a gyarmatait megőrizni próbáló Francia Királyság is a leáldozott hatalmú gyarmatosítók egyike lesz majd, és történelmének e részét más narratíva mondja majd el. Nem mondhatjuk, hogy Eckhardt *A francia forradalom eszméiben* mindig ilyen tévesen helyezte volna el a 18. századi írások értékét, talán éppen ezért figyelemre méltó ez a kivétel. Felfigyel a stilisztikai váltásokra – „az író időnként meg-megáll” –, de nem érez rá arra, hogy ezek egy másik kéz nyomai, és az eredeti reflexió előtti pillanatnyi szünetek.

Takó Ferenc

Választott rokonság

Fukuzawa Yukichi civilizációértelmezéséről

Bevezetés

A nyugati filozófiatörténetírás egyik jelentős tézise Karl Löwith azon állítása, amely szerint a történelem filozófiai értelmezése az üdvtörténet szekularizációja volt.¹ Ez a viszony magában hordozza a történelemfilozófia feloldhatatlan ellentmondását is,² amennyiben annak képviselői egy olyan kérdésre – a történelem értelmére – próbálnak észszerű választ adni, amelyre éppenséggel észszerűen lehetetlen válaszolni. Löwith írásának problematikája persze velejéig európai, mondhatni, Európa önértelmezésének története.

Löwith, mielőtt a nagy mű megírásához fogott, Japánban tartózkodott, ahol sokat foglalkozott a japán kultúra sajátos vonásaival. Erről egy 1943-as, „A japán szellem, avagy a japán észjárás bemutatása, amit meg kell értenünk, ha győztesek akarunk lenni” című munkájában a következőket írta (mondandója jelentősége miatt hosszabban idézem):

Könnyen megmagyarázható, miért különbözik a japánok nyugati és kínai örökséghez való hozzáállása. A kínai kultúra elsajátítása már a VI. században elkezdődött, míg a Nyugat kultúrája csak hetven évvel ezelőtt érte el őket. Kínából a buddhizmust és a konfucianizmust, a művészetet, irodalmat,

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.06

A szerző az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán működő Japán Tanszék oktatója.
Email: tako.ferenc@btk.elte.hu

A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

- 1 Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei.* Ford. Boros Gábor, Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996, 39–40.
- 2 Lásd Miklós Tamás: *Angelus Perditus.* In Löwith: i. m., 7–33, 14. skk.

műveltséget és az írásjeleket vették át, Nyugatról viszont nem annyira vallási, morális és pedagógiai elveket, hanem elsősorban ipart, kapitalizmust, hadseregszervezést, valamint az ezekhez szükséges tudományos módszereket. A kínai kultúra egy részét valóban integrálták; a nyugati civilizációt csak alkalmazták és adaptálták.

A naiv és hektikus utánzás időszaka után a japánok ismét magukra találtak. A hirtelen átmenet a feudális³ berendezkedésből az iparosított nemzetbe eleinte olyan elképesztő volt, hogy a japánok maguk is azt hitték, modern nemzetté váltak. Úgy vélték, életvitelük és gondolkodásmódjuk olyan, mint a miénk, vagyis gyökeresen különbözik elődeikétől. Aztán ez az illúzió szertefoszlott. [...]

Filozófiai képzésükben ugyanezek az ellentmondások jelentkeznek. Eleinte meglehetősen naiv tisztelettel viseltettek a nyugati észjárás iránt, majd éveken át kitartóan és türelmesen tanulmányozták minden anyagi ambíció nélkül; mindez azonban nem befolyásolta szemléletmódjukat. [...] És mit nyertek mindebből a nyugati tudásból? Talán semmi mást, mint szemromlást; vagy talán többet, mint az összes nyugati hallgató, aki angolul olvassa a *Kodzszikit* [a legkorábbi fennmaradt japán krónikát – T. F.] vagy Konfuciuszt. Nem hiszem ugyanakkor, hogy érzés- vagy gondolatvilágukat lényegesen befolyásolta volna.⁴

Tanulmányom fókuszában a japán, azaz egy Európán kívüli, és Európától még a kínainál is hosszabb ideig és nagyobb mértékben elszigetelt kultúra egyik meghatározó gondolkodója, Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901) áll. Fukuzawa Japán történetének egy olyan szakaszában élt és volt e kor számottevő formálója, amelyben az ország megnyílt a „Nyugat” előtt – ez volt a Meiji-kor (1868–1912), amelyre Löwith fenti sorai („hetven évvel ezelőtt...”) vonatkoznak. Fukuzawa gondolatai számos ponton árnyalják, sőt, cáfolják is Löwith állításait, még hozzá éppen azért, mert tükrözik a japán történeti gondolkodás sajátos paradoxonát, amelybe Japán azáltal került, hogy nyugati mintákat követő – nagyon is valódi – átalakulása *következtében* kényszerült válaszut elé saját múltjához fűződő viszonyával kapcsolatban. Tanulmányom célja, hogy Fukuzawa civilizációértelmezésén keresztül érzékeltessem e korszak dilemmáit. Ehhez

3 A Tokugawa-kori Japán mint „feudális” társadalom kapcsán lásd Marc Bloch: *Egy kis összehasonlító történelem*. Ford. Pataki Pál. In *Uő: A történelem védelmében. Válogatott művek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 227–229.

4 Karl Löwith: *A japán szellem, avagy a japán észjárás bemutatása, amit meg kell értenünk, ha győztesek akarunk lenni*. Ford. Fülöp József. In *Uő: Kelet és Nyugat. Írások Japánról*. Gondolat Kiadó–Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2020, 35–64, 37–39.

először röviden áttekintem a 19. század európai Kelet-értelmezéseit, illetve Japán korabeli önképének átalakulását, majd bemutatom Fukuzawa egy meghatározó szövegének gondolatmenetét. Ennek során egy-egy ponton kísérletet teszek rá, hogy Fukuzawa kora Japánjáról adott jellemzése és a 18–19. század nyugati történelemfilozófiai gondolkodóinak Kelet-képe között – *nem* hasonlóságokat, hanem – a további vizsgálat szempontjából figyelemre érdemes összehasonlítási pontokat határozzak meg.

1. Átalakuló Kelet-képek a 18–19. századi Európában és Japánban

A kelet-ázsiai gondolkodás recepciótörténete az európai filozófiában olyan szerzők Kína iránti érdeklődésével kezdődött, akik a kínai birodalom régiségében stabilitást, a konfuciánus hivatalnokok kormányzati szerepvállalásában pedig „filozófusuralkodók” államát látták. Ezek a gondolkodók, így Leibniz, Wolff, Voltaire illetve Qesnay és a fiziokraták – ki-ki a maga társadalom- és történelemértelmezése keretei között – odáig mentek, hogy a kínai mintát Európa számára követendőként tüntették föl.⁵ Ebben az értelmezési hagyományban a 18. században szigorú értelemben már Montesquieu interpretációja törést jelent, a végét pedig egyértelműen a francia forradalommal és azt követően teret nyelő fejlődélméletek jelentik, így Condorcet, Herder, különösképpen pedig Hegel történelemszemlélete, amelyekben Kína mint az egy adott irányba haladó történeti fejlődés (egyik) legkorábbi foka, a „gyermekkorban”⁶ megrekedt birodalom tűnt fel, melynek régisége immár nem szilárdságot, hanem megkövültséget jelentett. Ennek okát ugyanezek a szerzők elsősorban a despotikus kínai hatalomszerkezetben jelölték meg.⁷ Számukra nem volt

5 Átfogóan lásd Várnai András: Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában. In Klaniczay Gábor–Pajkossy Gábor–Ring Éva (szerk.): *Dolgozatok a feudális kori művelődéstörténet köréből*. ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest, 1974, 125–154.

6 Marie Jean Antoine Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Ford. Pődör László. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 97; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 194.

7 Lásd például Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. In Uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre Katalin, Rozsnyai Ervin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 45–454, 177.

kérdés, hogy Kína elmaradottsága, múltban rekedtsége olyan állapot, amely a történelem folyásának egészét tekintve szinte magától értetődő, átalakításának kérdése pedig irreleváns. A 19. századi társadalom- és történelemfilozófiai gondolkodás kiemelkedő alakjai, mint Tocqueville, Mill vagy Marx ugyanakkor abban különböztek elődeiktől, hogy, noha Kínát továbbra is „stagnáló” birodalomnak tekintették, határozottan feltették az e helyzet megváltoztathatóságára vonatkozó kérdést, és úgy látták, Kína, illetve általában véve a keleti társadalmak „megnyitására” igenis mód nyílhat, de alapvetően nem belső indíttatásból, hanem külső, azaz nyugati erők hatására.⁸

Annak oka, hogy az említett szerzők kapcsán nem beszélhetünk közvetlenül a japán gondolkodásról vagy társadalomszerkezetről szóló reflexióról, az, hogy a 18. század második feléig Japán alig kerülhetett az európai gondolkodás látóterébe – leszámítva a hittérítéssel kapcsolatos egyházi tevékenységet, illetve egy-egy útleírást.⁹ Ennek hátterében Japánnak a 17. század első felében kezdődő, meglehetősen szigorú (noha a sommás értékelésekkel szemben nem „totális”) elzárkózása állt, amelynek eredményeként csak nagyon kevesen (elsősorban holland kereskedők), és csak igen szoros ellenőrzés mellett és meghatározott céllal léphettek a szigetekre.¹⁰ Az országot már a 13. század vége óta csak névleg irányította az uralkodó, a *tennō*, mivel valójában a harcos réteg, a *bushik* vagy szamurájok kezében volt a kormányzás. A 16. század második felének hosszan tartó háborús időszakából szintén a harcos réteg, nevezetesen a Tokugawa-család került ki győztesen, amely stabilizálni tudta a japán társadalmat, fenntartotta a rendet, és decentralizált, helyi vezetőkre épülő hatalmi struktúrát alakított ki, amely 1603-tól egészen 1867-ig állt fenn. Ez a hatalomszerkezet nagyban támaszkodott a családot, illetve az apa családban betöltött szerepét mintának tekintő tradícióra, amely erősen összefonódott a klasszikus kínai bölcsellel, elsősorban a konfuciánus tradícióval, melynek pedig a Tokugawa-kori Japánban is igen fontos szerepe volt.¹¹ A korabeli nyugati gondolkodás, társadalomszerkezet, illetve politikai-gazdasági vívmányok szinte teljességgel ismeretlenek maradtak

8 Takó Ferenc: Beyond Sinophilia and Sinophobia: Tocqueville and Mill in the European Reception of China. *Philosophy East and West*, 2024 (74):2, 257–280, <https://doi.org/10.1353/pew.2024.a925192>.

9 Lásd Tóth Gergely: *Japán–magyar kapcsolattörténet 1869–1913*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2018, 55.

10 Lásd Conrad Totman: *Japán története*. Ford. Antóni Csaba. Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 299–308.

11 A japán konfucianizmusról lásd Kiri Paramore: *Japanese Confucianism. A Cultural History*. Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

Japánban, mivel a kormányzat kizárólag technikai jellegű tudást (például orvosi és hadtudományi ismereteket) engedett át a szűrőjén.¹²

Ennek a zártágnak a nyugati hatalmak, pontosabban az amerikai Perry admirális érkezése vetett véget a 19. század közepén, akkor, amikor a Tokugawa-kormányzat évtizedek óta tartó gyengülése is mélypontra ért. Ezek a folyamatok okozták, hogy Japánban 1868-tól új korszak, a Meiji-kor (1868–1912) vette kezdetét, amelyet az ország „megnyitása”, a nyugati eszmék óriási ütemű japánra fordítása, egyben a megelőző korszakkal való radikális szembefordulás jellemezett. A *tennō* hatalmát egyfelől visszaállították, kialakítva egy, a belső keletkezésű japán hitvilágra, a *sintóra* is nagyban támaszkodó uralkodói mítoszt, hogy a Tokugawa-kor széttagoltsága után szavatolja a központi hatalom egységét.¹³ Másfelől viszont a társadalmat, a gazdaságot, a hatalmi struktúrákat elkezdtek nyugati modellek szerint megreformálni, végrehajtva ezáltal az ország központilag irányított modernizációját.¹⁴

Csakhogya, miközben a japán értelmiség kétségbeesetten igyekezett behozni a lemaradást, amelyre ráébredve az 1870-es évek elején szinte sokkhatás alá került, a múlttal való szakítás, pontosabban a múlt „nemkívánatos” elemeinek szelekciója egyáltalán nem volt könnyű, mivel a nyugati gondolkodás számos, a japánok számára szó szerint *teljesen ismeretlen* alapfogalmát – gondoljunk olyan koncepciókra, mint a szabadság, a természettörvény, a demokrácia vagy éppen az Isten – nem lehetett másképp átültetni japánra, mint létező és ismert japán szavak, pontosabban *írásjegyek* használatával. Ezek azonban, mivel a japán írásrendszer kínai eredetű volt, a kínai kultúra legmélyében gyökereztek. Éppen ezért a Meiji-kor első évtizedében keletkezett művek, amelyekben az egyes nyugati fogalmaknak láthatólag még nem volt általánosan elfogadott fordítása, mintegy pillanatfelvételek azon folyamat egy-egy állomásáról, melynek során a Tokugawa-kor zárószakaszában, jelentős részben a konfuciánus klasszikusokon iskolázódó gondolkodók maguk

- 12 Lásd Doma Petra: *Az idegen vonzásában. Sadayakko, Matsui Sumako és Hanako: színésznők az interkulturális színház kontextusában*. Kronosz Kiadó, Pécs, 2022, 62–65. A gyógyászat kapcsán lásd Zentai Judit Éva: *A tradicionális kínai és az európai koncepciók egyidejű alkalmazása a japán orvostudományban és anatómiában. Kaleidoscope: Művelődés-, Tudomány-, és Orvostörténeti Folyóirat*, 2015:11, 12–22, <https://doi.org/10.17107/KH.2015.11.12-22>.
- 13 Lásd Farkas Ildikó: *Modernizáció tradícióval – a japán példa*. In Salát Gergely – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Kulturális hagyomány a modern Kelet-ázsiai államban*. MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 213–229, 219. skk.
- 14 Shmuel E. Eisenstadt: *Japanese Civilization. A Comparative View*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1996, 30. skk.

is megértették, majd megpróbálták a széles olvasóközönség számára befogadhatóvá tenni az ismeretlen nyugati elképzeléseket. Fukuzawa Yukichi mind ennek a megértési folyamatnak, mind tágabb értelemben az egész Meiji-megújulásnak vitán felül az egyik – ha nem a – legmeghatározóbb gondolkodója volt.

2. Fukuzawa Yukichi civilizációértelmezése

Fukuzawa Yukichi karaktere a japánok önképének része. Az 1870-es években született munkáinak némelyik sora a korszak ma is ismert jelmondata lett, alapított iskolát (Keiō gijyuku 慶應義塾, a mai Keiō Egyetem), folyóiratot (*Jiji shinpō* 時事新報), személye pedig megkerülhetetlen volt a korszak értelmisége számára még akkor is, ha sokukkal több kérdésben szembehelyezkedett.¹⁵ Mindemellett elterjedt, meglehetősen idealizált ábrázolása, mint az egyenlőség szószólójáé, a liberális reformeré, igen egyoldalú annak tükrében, hogy a század végére Japán imperialista törekvéseinek elkötelezett támogatója lett. Magam arra törekszem, hogy gondolkodásának különböző szegmenseit, amelyek meglátásom szerint jelen voltak – ha nem is azonos arányban, de – már a 70-es években is, együttesen kezeljem, értékelés nélkül.¹⁶ A következőkben egyik legjelentősebb írása, a *Bunmeiron no gairyaku* 文明論之概略 (*Civilizációelméletek kivonata*, 1875) fejezeteire fókuszálva tekintem át „civilizáció”-felfogását, elsősorban a történelemre vonatkozó reflexió vonatkozásában.

Mivel a japán nyelv nem jelöli a többesszámot, Fukuzawa művének címe fordítható úgy is, mint „Egy civilizációelmélet kivonata” – értsd, Fukuzawa civilizációelméleté¹⁷ –, és úgy is, mint „Civilizációelméletek

15 Lásd Szabó Balázs: Tanárok vagy kormánytisztviselők? Egyetemi autonómia, kutatói szabadság a Meiji Japánban. *Távol-keleti Tanulmányok*, 2021 (13):2, 1–27, 7, <https://doi.org/10.38144/TKT.2021.2.1>; Takó Ferenc: Education and ‘Civilization’. Westernisation through Centralisation and the Concept of Women’s Education in Late 19th Century Japan. *Journal of East Asian Cultures*, 2021 (13):1, 255–268, 259. skk., <https://doi.org/10.38144/TKT.2021.1.16>.

16 Lásd Uemura Kunihiko: Fukuzawa Yukichi and Eurocentrism in modern Japan. *Kansai University Review of Economics*, 2016 (14), 1–16, 10. skk., <http://hdl.handle.net/10112/00017193>.

17 Ezt erősíti Fukuzawa munkája utolsó fejezetének egy mondata, amelyben úgy utal saját gondolatmenetére, mint „ez a civilizációelmélet”. Fukuzawa Yukichi: *Bunmeiron no gairyaku* 文明論の概略. In *Fukuzawa Yukichi zenshū* 福沢諭吉全集 [Fukuzawa Yukichi összes műve] (*Shin Nihon bungaku denshitaikai* 新日本文学電子体系

kivonata”. Bár magam – Craig nyomán¹⁸ – hajlok a többszámú fordításra, tartalmi szempontból mindkét jelentés jelen van a szövegben, amennyiben Fukuzawa a „civilizáció” eszméjét nyugati szerzők alapján egyfelől *meghatározza-magyarázza*, másfelől ennek nyomán kijelöli a „japán civilizáció” előremozdításának következő fő lépését, a *nemzeti függetlenség* elérését. A mű három nagyobb egységből áll: I. bevezetés (1), a nyugati civilizáció mint cél (2), a civilizáció meghatározása (3); II. az emberek „tudására és erényére” vonatkozó fejtegetések a civilizáció vonatkozásában (4–7); III. a nyugati (8) és a japán (9) civilizáció eredete, végül a nemzeti függetlenség mint fő cél kijelölése (10). A következőkben a teljesség igénye nélkül, de nagyvonalakban ebben a sorrendben tekintem át gondolatmenetét.

2.1. Fukuzawa civilizációértelmezése: a Nyugat mint cél

Fukuzawa előszava nem a „civilizáció” (*bunmei* 文明), hanem a „civilizációelmélet” (*bunmeiron* 文明論) meghatározásával kezdődik, ebből azonban kiviláglik, mit ért „civilizáción”. A civilizációelmélet tárgyaként ugyanis az „emberi szellem” (*hito no seishin* 人の精神), méghozzá nem az egyes ember, hanem „az égalatti minden lakójának [*tenka shūjin* 天下衆人] szellemi fejlődését” határozza meg (1292). Mint látható, civilizációfelfogása elsődlegesen „szellemi” tényezőkre fókuszál. Ahogyan a nyugati civilizáció mint „cél” meghatározásáról szóló fejezetben olvassuk, egy civilizáció átvételének nem olyan külsőségekben kell meg nyilvánulnia, mint a ruházat vagy éppen a törvények.

De mi akkor a civilizáció szelleme [*seishin*]? Az emberek lelkülete [*kifū* 氣風]. Ezt a lelkületet nem lehet eladni, és nem lehet emberi erővel csak úgy elkészíteni. Az ország népének egészét áthatja, és bár így lenyomata az ország egészében megjelenik, mivel alakja szemmel nem látható, nagyon nehéz megtalálni, hol van valójában. [...] Miközben ezt az ország népe lelkületének nevezzük, az idő vonatkozásában úgy hívhatjuk, „a kor irányultsága” [*jisei* 時勢], emberek esetében úgy, „az emberek érzülete” [*jinsin* 人心], szó szerint: ‘az emberek

[A japán irodalom új digitális gyűjteménye]), Fuyō Bunko, 2022, 1291–1547, 1512. A továbbiakban minden szövegekzi oldalszám erre a kiadásra vonatkozik. Megjegyzendő, hogy a mű angol fordításának készítői szintén az egyes szám mellett törnek lándzsát: Fukuzawa Yukichi: *An Outline of a Theory of Civilization*. Ford. David A. Dilworth, G. Cameron Hurst III. Columbia University Press, New York, 2008.

18 „An Outline of Theories of Civilization.” Albert M. Craig: *Civilization and Enlightenment. The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Harvard University Press, Cambridge–London, 2009, 3.

szíve-elméje’ – T. F.), az ország [vagy: nemzet¹⁹] esetében pedig „az ország szokásai” [kokuzoku 国俗] vagy „az ország közvéleménye” [kokuron 国論] (1311–1312).²⁰

Ez a megközelítés emlékeztet a német történelemfilozófia „népszellem”-fogalmára, amely már Herdernél megtalálható,²¹ és fontos szerepet játszik a történelem hegeli magyarázati modelljében,²² amelyekre azonban Fukuzawa nem hivatkozik, és több értelmezője is hangsúlyozza, hogy a két megközelítés között semmilyen kapcsolat nincs.²³ Ez bizonyára így is van, egyfelől azért, mert a hegeli filozófia kevéssel a *Bunmeiron no gairyaku* megjelenése után, 1878-tól kezdett ismertté válni Japánban,²⁴ főként pedig, mert Fukuzawa elsősorban az angolszász hagyományban volt jártas, a *Bunmeiron* esetében például kifejezetten erős Mill hatása, főként az *On Liberty*é.²⁵ Ebben a műben azonban szintén markánsan jelen van egy kapcsolódó gondolat, a „korszellemé”, még ha nem is olyan explicit formában, mint Mill más munkáiban, amelyeket Fukuzawa valószínűleg nem ismert (gondoljunk

- 19 Meiji-kori szövegek esetén gyakori, hogy az „ország” jelentésű *kuni/koku* 国 írásjegyet „nemzetként” (nation, Nation stb.) fordítják, és ez a kor gondolkodóinak ismereteire való tekintettel legitim is. Hangsúlyozva azonban, hogy az írásjegy ugyanaz, amelyet a nyugati nemzeteszmével való megismerkedés előtt az „ország” és annak kisebb egységei, „tartományai” esetében is használtak, következetesen az „ország” fordítást alkalmazom.
- 20 A szakaszhoz lásd Maruyama Masao 丸山眞男: *Bunmeiron no gairyaku wo yomu* 「文明論之概略」を読む [A *Bunmeiron no gairyaku* olvasata]. I. rész. *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 [Maruyama Masao művei], 13. kötet. Iwanami Shoten, Tokió, 1996, 118–121; valamint Koyasu Nobukuni 子安宣邦: *Fukuzawa Yukichi Bunmeiron no gairyaku seidoku* 福澤論吉『文明論之概略』精読 [Fukuzawa Yukichi *Bunmeiron no gairyaku*jának szoros olvasata]. Iwanami Shoten, Tokió, 2006, 133. skk. – Maruyama és Koyasu kommentárjaira, amelyek gyakorlatilag Fukuzawa teljes szövegét végigelemzik, a későbbiekben csak egy-egy alkalommal hivatkozom.
- 21 Lásd Kelemen János: A népszellem és a nyelv génusza. Herder korai nyelvfilozófiája. *Világosság*, 1977 (18):12, 1–35.
- 22 Lásd Hegel: i. m., 91; vö. Kelemen János: *Az ész képe és tette. A történelmi megismerés idealista elméletei*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000, 142–147.
- 23 Wolfgang Seifert: A perspective for Japan: Fukuzawa Yukichi’s ‘Theory of Civilization’, 1875. *Historická Sociologie*, 2021:2, 47–66, 53, 6. jegyzet, <https://doi.org/10.14712/23363525.2021.17>.
- 24 Seiichi Yamaguchi: Fenollosas Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – Hegel. In Yoichi Kubo – Seiichi Yamaguchi – Lothar Knatz (szerk.): *Hegel in Japan. Studien zur Philosophie Hegels*. Lit, Berlin, 2015, 209–222.
- 25 Uemura: i. m., 5; Mikiso Hane: The Sources of English Liberal Concepts in Early Meiji Japan. *Monumenta Nipponica*, 1969 (24):3, 259–272, 262, 265, <https://doi.org/10.2307/2383634>.

például a *The Spirit of the Age* című cikksorozatra).²⁶ Feltételezhető tehát, hogy a fent idézett gondolat mögött is nyugati olvasmányélmények állnak, ha nem is konkrét referencia. Az pedig Fukuzawa forrásaitól függetlenül vitathatatlan, hogy a társadalomban ható szellemi, avagy látható formával nem rendelkező tényezőknek tulajdonított elsődleges – de nem kizárólagos – szerepet a civilizáció formálásában, miközben az anyagi jólét szerepét is elismerte: „a civilizáció jelenti az ember testi nyugalmát [*anraku* 安楽] és szíve-elméje kicsiszolását [*kōshō* 高尚], az életkörülmények gazdagítását, és a személy [*jinpin* 人品] nagyra értékelését” (1337).

Mivel a jelen tanulmány a mai nyugati tudományos szövegalkotás normarendszeréhez igazodik, előre szaladtam a szövegben, hogy a „civilizáció” meghatározását vázoljam. A szöveg saját logikája ugyanakkor határozottan nem ilyen. Ennek részben oka lehet, hogy a Meiji-korban a kifejezést igen széles körben használták, és éppen Fukuzawa volt az, aki a *bunmeit* mint a *civilization* megfelelőjét bevezette.²⁷ Ha azonban úgy érezné, nem szükséges meghatároznia a *bunmeit*, később sem foglalkozna vele. Sokkal fontosabb, hogy a mű első szakaszai nem a tudományos vizsgálódás nyugati sémáját követik, nem definíciókat tartalmaznak, hanem a vizsgálódás tétjére fókuszálnak: a japán civilizáció, mint írja, a Meiji-kor kezdete óta rendkívül fejletlennek tűnik a japánok számára, így „amiben most reménykedünk, hogy saját civilizációnkat hasonlóvá tehetjük a nyugatihoz, és ahhoz felzárkóztathatjuk, vagy meg sem állunk addig, hogy azt leahagyjuk” (1293). Fukuzawa ugyanis saját kora Japánját „félcivilizáltként” (*hankai* 半開) írja le – a régió több más országával egyetemben –, amely a civilizált Nyugat, és az olyan, általa civilizálatlanként jellemzett régiók között helyezkedik el, amilyenek Afrikában és Ausztráliában találhatók (1307. sk.).²⁸ Mint Craig rámutat, Fukuzawa fejlődésközpontú szemlélete egyértelműen a kor Japánjában széles körben olvasott nyugati szerzőkre vezethető vissza, így Samuel Augustus Mitchell és John Hill Burton munkáira.²⁹ Elemzése, mondja Craig, nem lehetett

- 26 Lásd például Mill cáfolatát a korok tévedhetetlenségéről (John Stuart Mill: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Századvég Kiadó – Readers International, Budapest, 1994, 27).
- 27 Seifert: i. m., 50; vö. Douglas R. Howland: *Translating the West. Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, 33. skk.
- 28 E tekintetben Japánnal szembeni kritikája csak erősödött, amennyiben hat évvel korábban még kihagyta Japánt a „félcivilizált” országok felsorolásából Mitchell *New School Geography*jának fordításakor. Uemura: i. m., 4. Mint Maruyama (i. m., 101.) hangsúlyozza, a *hankai* kategóriája kifejezetten a Tokugawa-kor végi, Meiji-kor eleji Japán leírásának eszköze Fukuzawánál. Vö. Koyasu: i. m., 36.
- 29 Craig: i. m., 103.

szisztematikus, hiszen európai sémákat alkalmazott a saját kultúrájára.³⁰ Fukuzawa számára azonban csak az számított, hogy a hármas felosztású fejlődési séma (barbár–félcivilizált–civilizált), ahogyan ő látta, általános érvényű volt – az viszont, hogy melyik nép mikor hol tart ebben a fejlődési sorban, teljességgel esetleges: értelmezésében a civilizáció folyamatos alakulásban van, és nincsenek változhatatlan különbségek az egyes régiók, népek, országok között.³¹ Hogyha tehát valamelyik változtatni akar az állapotán, ennek elvi akadálya nincs. A vázolt elméletből pedig adódik is a követendő gyakorlat a civilizáció átalakítására:

először az emberek szívét-elméjét [*kokoro* 心] kell megreformálni, aztán a törvényeket, végül a külső anyagi dolgokat (1313).

Szemben tehát a ruházat, a szokások és egyéb látványos, ám felszínes elemek átalakításával, a nehezebb, de egyetlen hatásos sorrendet kell választani, és a szellemi területével kezdeni.

A vészharang mellett azonban rögtön felzendül egy másik szólam, amely Japán hátránya mellett az ország egyediségét hirdeti: miközben a Nyugat csak a tőle idegen országokkal mérheti össze magát annak érdekében, hogy képet kapjon önmagáról, Japán saját tapasztalata révén vizsgálhatja a múltját, hiszen a jelen tudósai a saját szemükkel látták az előző korszakot. Ez a kijelentés izgalmas módon egybecseng Herder meglátásával, mely szerint

[e]gy-egy birodalmat önmagában vagy másokhoz viszonyítva értékelhetünk; Európának mindkét mércére szüksége van; az ázsiai birodalmaknak csak az egyikre.³²

Csakhogy míg Herder szerint „[e]zek az országok sohasem kerestek fel és nem használtak saját nagyságuk talapzatául más világrészeket [...]”,³³ Fukuzawa Japánja éppen arra készült, hogy a világ „Nyugatnak” nevezett részét növekedése alapjává tegye.

Az előrehaladás záloga ugyanis a nyugati – elsősorban az európai – civilizáció mint *cél* kitűzése. Japán pedig, mondja, sokkal jobb helyzetben van, ha egy külső minta átvételéről van szó, mint Kína, amennyiben Kínában az isteni kapcsolaton alapuló hatalomgyakorlás (*shinsei* 神政) és a

30 I. m. 110.

31 Seifert: i. m., 51–52.

32 Herder: i. m., 210.

33 Uo.

katonai erő történetileg elválaszthatlanok, míg Japánban a szamuráj uralom következtében

a nép számára a legfelső [vallásos] tiszteletre méltó [uralkodó]ról és a leg-erősebb [katonai vezető]ről való gondolkodás magától értetődően elvált egymástól (1318).³⁴

Ez egy harmadik mozzanatot is magával hozott, amely a kínai tradícióban nem található meg, mondja, ez pedig ennek a rendnek a „magától értetődősége” vagy „észszerűsége” (*dōri* 道理). Abból, hogy e három tényező közül egyik sem kerekedik felül, „magától meg kell születnie a szabadság lelkületének [*jiyū no kifū* 自由の気風]” (1318).³⁵ Japán tehát, mondhatni, élen jár a lemaradók között: éppen akkora szüksége van a nyugati civilizáció (elsősorban szellemi!) vívmányaira, mint a régió többi országának – ám azoknál sokkal inkább készen áll arra, hogy ezeket befogadja, mivel e vívmányok alapja, a „szabadság lelkülete” *benne* már megtalálható.

2.2. Tudás és erény

Az európai civilizáció vívmányainak elsajátítása tehát egyaránt jelenti a fizikai körülmények jobbá tételét és – főképp – a szellemi előrelépést. Innen jut el Fukuzawa a mű négy középső fejezetét alkotó kérdéshez, „a tudás és az erény” (*chitoku* 智徳) problematikájához. Ezekben a fejezetekben elsősorban Buckle *History of Civilization in England*-jére támaszkodik.³⁶

- 34 A jelen tanulmány keretei között nem térhetek ki a *kokutai* 国体 (szó szerint ’országtest’, a 20. jegyzetben mondottak értelmében ’nemzettest’) fogalmának elemzésére, amely Fukuzawa számos művében, így a *Bunmeiron*-ban is megjelenik. Annyit fontos megjegyezni azonban, hogy a korban uralkodó nézettel szemben Fukuzawa nem azonosította a *kokutait* az uralkodói (az istenségektől eredeztetett) vérvonallal. A *kokutairól* e szöveg kapcsán lásd Maruyama: i. m., 151–196, és Koyasu: i. m., 61–79. Fukuzawa vonatkozó gondolatairól lásd Takó Ferenc: Tükör által. A nyugati filozófiai tradíció szerepe a Meiji-megújulás önértelmezésében. *Távol-keleti Tanulmányok*, 2018 (10):2, 159–198, főként 165–174, és az ott hivatkozott műveket, <https://doi.org/10.38144/TKT.2018.2.7>.
- 35 Vö. Koyasu: i. m., 54–58. – A *jiyū* a klasszikus kínai nyelvben is megtalálható ösztetétel, eredetileg azt jelenti, valami önmagából ered, kiindulópontja benne magában van. A Meiji-korban a *liberty* és egyben (!) a *freedom* ekvivalensévé válik. Yanabu Akira: *Hon’yakugo seiritsu jijo* 翻訳語成立事情, Iwanami Shinsho, Tokió, 1982/2009, 9. fejezet.
- 36 Vö. Maruyama: i. m., 249. skk.

„Mivel az ember kényelmének és büszkeségének elérését a tudás és az erény teszük lehetővé” – mondja –, „a civilizációt végső soron úgy határozhatjuk meg, mint az emberi tudás és erény fejlődését” (1337).

Az itt szereplő írásjegyeknek, akárcsak a fent említett *jiyū* elemeinek több évezredre visszanyúló története van. A *chi* (kín. *zhi*) ’tudni’, ’tudás’, ’bölcesség’ jelentésben³⁷ megtalálható a konfuciánus „erények” (*toku* 徳, kín. *de* 德) között. Ezek az erények a konfuciánus hagyományban az ember születéstől meglévő pozitív tulajdonságait jelentik, amelyeket kitarító önmagára való odafigyeléssel képes finomítani. Fukuzawa azonban már nem csak ebben a hagyományban használja ezeket a kifejezéseket: jónéhány fejezettel az után, hogy a fenti meghatározást adja, a *tokut* szó szerint megfelelteti az angol *moral* kifejezésnek (*moraru* モラル), hogy aztán úgy definiálja, mint „az egyén helyes viselkedése szívében-elméjében. Azt jelenti, hogy szívében-elméjében jó, és akkor sem tesz szégyellnivalót, ha nem látja senki” (1389). Csakhogy az utóbbi fordulat – immár tehát mint a *moral* értelmében vett *toku* meghatározása – ismét csak az egyik legjelentősebb kínai klasszikusra, a konfuciánus hagyomány állandó hivatkozási pontjára, a *Dalok könyve* egyik versére utal.³⁸ Nagyon érzékletes példája ez annak, ahogyan Fukuzawa, és hozzá hasonlóan a Meiji-kor számos konfuciánus neveltetésű gondolkodója egyszerre fordul szembe a konfuciánus hagyománnyal, és gondolkodik benne tovább mintegy hallgatólagosan.³⁹

Amikor a *chitoku* kifejezést civilizációmeghatározása középpontjába állítja, Fukuzawa hangsúlyosan nem az egyén, hanem a közösség tudásáról és erényéről (intellektusáról és moráljáról) beszél.

A civilizáció olyasmi, amiről nem beszélhetünk az egyes ember vonatkozásában, az egész ország állapota szempontjából kell rá tekintenünk. [...] [A]mikor azt kérdezzük, civilizált-e egy ország, először az országot átható

37 Bernhard Karlgren: *Grammata Serica Recensa*. SMC Publishing INC., [Stockholm–Göteborg] Taipei, [1959] 1996, 863b.

38 *Shijing* 詩經, Daya 大雅, Yi 抑, 7. Lásd Maruyama: i. m., 370. – A következőkben e definíció nyomán az „erény” említésekor mindig feltüntetem a „morál”-t is, a „tudás” esetében ugyanígy az „intellektus”-t.

39 Lásd Kurozumi Makoto: *Kinsei Nihonshakai to jukyō* 近世日本社会と儒教 [A modernkori japán társadalom és a konfucianizmus]. Perikansha, Tokió, 2003, 218. skk. Fukuzawához lásd Ou Jianying: „Dokuritsujison” to „tashakankaku” no denshō. Fukuzawa Yukichi to Maruyama Masao no „shisōkyōdō” no yobikōsatsu 「独立自尊」と「他者感覚」の伝承. 福澤諭吉と丸山眞男の「思想共働」の予備考察 [A „függetlenség és önbecsülés” és „a másik elismerése” áthagyományozása. Megfontolások Fukuzawa Yukichi és Maruyama Masao „gondolkodásának párhuzamai” elé]. *Niigata Kokusai-jōhō Daigaku Kokusai-gakubu Kiyō*, 2016 (1), 63–74, 65, 70.

lelkületet kell megvizsgáljunk. Ez a lelkület ugyanis az ország népe tudásának és erényének [intellektusának és moráljának] kifejeződése, amely vagy előre halad, vagy visszafelé, vagy emelkedik vagy zuhan, és ez az előre-hátra mozgás, emelkedés-zuhanás egy pillanatra sem marad abba, mintegy az ország működésének alapja [...] (1350).

Felmerül a kérdés, hogy amennyiben így gondolkozunk, van-e bármilyen mód előre látni, mi fog történni egy nép ilyen értelemben vett „közös” szellemével. Fukuzawa azonban Buckle statisztikáról szóló fejtegetéseit összefoglalva (1356. skk.) nyugtatja meg olvasóit, hogy az események alakulása nagyvonalakban igenis jósolható.⁴⁰ Buckle kapcsán ugyanakkor fontos felhívni a figyelmet arra is, amiről Fukuzawa nem beszél: a gyakori hivatkozási pontját jelentő műben ugyanis legalább akkora jelentősége van a szabad akarat problematikájának, mint a statisztika ifjú tudományának, olyannyira, hogy Buckle első, módszertani fejezete végén oldalakon keresztül idézi Kant vonatkozó fejtegetéseit.⁴¹ Fukuzawa azonban nem a szabad akarat filozófiai problémája felől közelíti a civilizáció kérdését, hanem a gyakorlat, méghozzá a nép egészének működése értelmében vett gyakorlat irányából. Számára nem kérdés, hogy egyének adott közösségének *mint közösségnek* módja van irányítani azt, ami vele történik, feltéve, hogy birtokában van az ehhez szükséges képességnek. A *Bunmeiron*, ha a címet többes számban értjük, elméleti mű – ha azonban egyes számban, szinte kiáltvány.

Ahogy a statisztikában, úgy szorul háttérbe az egyéni cselekvés Fukuzawa értelmezésében akkor is, amikor valamely ország történetének egy-egy meghatározó alakjáról ír, hangsúlyozva, hogy ami jelentős, soha nem egy-egy személy döntésén múlik, hanem azon, hogy az illető „megfelelő időben” teszi-e, amit tesz [*toki ni au* 時に遇ふ].

A régi idők óta, ha nagy hősök [*eiügöketsu* 英雄豪傑] elértek valamit a világban, az nem azért volt, mert megvolt a képességük, hogy előremozdítsák az emberek tudását és erényét [intellektusát és morálját], hanem pusztán azért, mert illeszkedtek a tudás és az erény [intellektus és morál] haladásához, és nem akasztották meg (1360–1361).

Ebből következik, hogy egyének, gondolkodók vagy kormányzatok nem tudnak változtatni a civilizáció állapotán, csakis az, ha az emberek együttesen indulnak el a fejlődés irányába – de a felsoroltaknak mind ki kell venniük a részüket a közös előrehaladásból (1369. skk.).

40 Lásd Henry Thomas Buckle: *History of Civilization in England*. I. kötet. D. Appleton and Company, New York, 1858, 13. skk.; hatásáról Japánban Hane: i. m., 26.

41 Buckle: i. m., 26. skk.

Az, hogy a nyugati civilizáció átvétele Fukuzawa korában lehetségessé vált, szintén nem egyének döntésein, és nem is Japánon múlt, hanem az országon kívülről érkező hatáson:

Az elnyomás ereje, amelyet a kormányzat alkalmaz, és az emberek tudásbeli [intellektuális] ereje [*chiryoku* 智力] éppen fordított arányban állnak, ha az kiteljesedik, ez súlyát veszti, ha annak kedvező az ideje, ez hanyatlóba kerül – egyensúlyuk olyan, mint egy mérleg két tányérjé. A Tokugawa család hatalma kezdettől virágzott, a mérleg pedig folyamatosan felé billent [...]. Senki nem elég okos, hogy megmondja, mikor fordult volna meg ez a viszony, a tudásbeli [intellektuális] erő oldalára billentve a mérleget, ha a kikötők nem nyílnak meg. A Kaei-korszakban szerencsére megérkezett Perry admirális. Ez jelentette a forradalom szerencsés esélyét (*kōkikai* 好機會) (1376–1377).

Hiába lett a nyugati hajók érkezését követően a „tiszteld az uralkodót, üzd ki a barbárt [idegent]” (*son'nō-jōi* 尊王攘夷) szlogenné, ez

csak a közvetlen ok volt. A közakarát [*ippan no chiryoku* 一般の智力] kezdettől fogva más irányba mutatott: célja nem a régi hatalom visszaállítása volt, sem a barbárok kiűzése, az ezekre épülő magyarázat csak felütése volt annak, hogy megdöntsék a régről hagyományozott előjogok egyeduralmát. Ezt következképp nem az uralkodó ház indította el, ellensége pedig nem a *bakufu* [a szamuráj kormányzat] volt, a háború a közakarát és az egyeduralom között folyt [...]. Ez volt a közvetett ok [azaz: a valódi ok – T. F.] (1379).

Annak a belső konfliktusnak tehát, amely az évszázadok óta gyülemelő feszültségből következett, a külföldi erők érkezése adta meg a lökést, amelyre az átalakuláshoz szükség volt.

Mint Uemura rámutat, Fukuzawa gondolkodása kifejezetten „eurocentrikus” abban a tekintetben, hogy gyakorlatilag elfogadta a 19. századi történeti gondolkodók „kínai stagnáció” elméletét.⁴² Abban a tekintetben ugyanakkor, tehetjük hozzá, hogy Japán megnyitásának lehetőségét a külföldi erők érkezésében látta, Fukuzawa értelmezése az európai Kínarecepciónak a 19. század második felét jellemző megközelítésével mutat rokonságot. Olyan gondolkodókéval, mint Tocqueville, Mill, illetve Marx, akik – mint az előző fejezetben említettem – a „stagnáló” keleti társadalmak átalakulását immár nem gondolták lehetetlennek, miként például Hegel, ám annak egyetlen lehetőségét a külső, vagyis az európai hatásban

42 Uemura: i. m., 9.

látták. Az e témáról való gondolkodást a legteljesebb mértékben Marx emelte történelemfilozófiai kérdéssé.

[H]a az emberi érzésnek viszolygnia is kell attól a látványtól, hogy e szorgos, patriarchális és ártalmatlan társadalmi szervezetek miriádjai széthullanak [...], nem szabad megfélemezünk arról, hogy ezek az idillikus faluközösségek [...] mindenkor szilárd alapzata voltak a keleti despotizmusnak [...]. [...] A kérdés az, hogy az emberiség teljesítheti-e rendeltetését anélkül, hogy alapvető forradalom következne be az ázsiai társadalmi állapotban? Ha nem, akkor Anglia [...] e forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközéül szolgált.⁴³

Marx a keleti társadalmak „megnyitása” kapcsán érzékletesen mutatott rá arra a belső ellentmondásra is, hogy

az elaggott világ e képviselője [- Kína -] erkölcsi indítékokból látszik cselekedni, míg a fölényben lévő modern társadalom képviselője [- Európa -] azért a kiváltságért harcol, hogy a legolcsóbb piacokon vásároljon és a legdrágábbakon adjon el – ez csakugyan olyan tragikus strófa, hogy nincs az a költő, aki valaha is furcsábbat mert volna elképzelni.⁴⁴

Ha mármost Fukuzawa írásának Japán kívülről történő megnyitására vonatkozó sorait összevetjük Marx idézett gondolataival, azzal a sajátos helyzettel találjuk szemben magunkat, hogy Fukuzawa, az európaiak által gyarmatosítani vágyott Kelet gondolkodója éppúgy szükségesnek tartja saját országát megnyitásban a külső hatást, ahogyan a Kelet vonatkozásában Marx, aki a gyarmatosító hatalmak „irányából” szemlélte az eseményeket, és éppúgy világos volt számára az európaiak valódi szándéka, akik, ha igazat mondtak is, „csakis számításból, nem szívbeli őszinteségből tettek” (1448). E részleges hasonlóságok ellenére azonban gyökeresen eltérő következtetésre jut majd, mint Marx és európai kortársai.

Azok az idegen erők, amelyek Japán átalakulását lehetővé tették, mint arról már szó volt, egyben azok is voltak, amelyekről Japánnak tanulnia kell, hogyha fejlettségében meg akarja közelíteni őket – Fukuzawa ugyanakkor kiemeli, hogy ez a tanulás kifejezetten nem az erény (a morál), hanem a

43 Karl Marx: A brit uralom Indiában. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 9. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1964, 120–125, 124–125.

44 Karl Marx: Az ópiumkereskedelem története. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 12. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967, 510–517, 513. Ez a gondolat már Adam Smithnél megjelenik (Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1992, 46–47), akire Fukuzawa más helyen a *Bunmeironban* hivatkozik is (1390), de lehetséges, hogy *A nemzetek gazdagságát* másodlagos forrásokból ismerte (Hane: i. m., 263).

tudás (intellektus) területén kell megtörténjen. E megközelítés révén, mondja Maruyama Masao, Fukuzawa markánsan szembefordul azzal a hagyományos megközelítéssel, amely szerint az égalattiban zajló események azt tükrözik, hogy a kormányzat, elsősorban tehát az uralkodó, erényes volt-e.⁴⁵ Az előrelépés vagy hanyatlás Fukuzawa értelmezésében mástól függ.

Nincs az az ember, még ha nem éppen okos is, aki a japán népről általában véve azt mondaná, a morálnak [*tokugi* 徳義] híján van, tudásban [*chie* 智慧] viszont bővelkedik (1417).

Sőt, amennyiben „nem állunk meg a vallások elméleténél, hanem a gyakorlat [!] felől közelítünk, köztünk, tanulatlan japánok közt még többen lesznek, akik elől járnak [mint nyugaton]” (1418).

Ezen a ponton Fukuzawa civilizációelmélete emlékeztethet az európai Kelet-recepció azon képviselőire, akik – természetesen a kínai gondolkodás kapcsán – azt hangsúlyozták, mit kellene Európának *tanulnia* a Kelettől. Szerintük, miközben Európa egyértelmű fölényben van mindenben, ami a tudomány, a kormányzati működés és a technikai vívmányok területéhez tartozik, a „gyakorlati bölcsélet”, a *practica philosophia* területén lemarad Kína mögött. Csakhogy miközben Leibniz, Voltaire és követőik teljesen cizellálatlan képpel rendelkeztek e tanításról, amelyet bálványoztak (és amelyet teljes mértékben a jezsuiták átértelmezése révén ismertek), Fukuzawa behatóan ismerte a kínai hagyományt, és noha elismerte, hogy a civilizáció azon fokát, amelyet a keleti társadalmak egyáltalán elértek, nagymértékben ennek (és a buddhizmusnak) köszönhették (1482), összességében határozottan szembefordult ezzel a tradícióval. Erről a következő alfejezetben még szó lesz. Itt azt kell kiemelni, hogy amire Fukuzawa szerint Japánnak égető szüksége volt, az nem a morál, hanem a tudás (intellektus) területéhez tartozik, mivel ez a terület az, amely a morállal ellentétben folyamatosan fejlődik, és amelynek „igazolására léteznek ellenőrző módszerek” (1425).

Ha például a nyugati országok mai törvényeit megpróbálnánk Yao és Shun [Kína mitikus uralkodói] korában alkalmazni, aligha volna, aki érti és betartja őket. Nem azért nem tartanak be őket, mert az akkori emberek nem egyenesek, hanem mert nem rendelkeznek azzal a tudással [intellektussal], ami ahhoz kell, hogy megértsék őket (1433).

Fukuzawa tehát összekapcsolja a történeti távolságot a tudásbeli különbséggel, amely Japán korabeli helyzetét – a japán értelmiség szemében – meghatározta. Japán „jelene” ugyanis, szemben Yao és Shun Kínájával,

45 Maruyama: i. m., 247–249.

ugyanaz a kor volt, mint a korabeli Nyugaté, ez azonban csak a morál területén mutatkozott meg. Japán az intellektus területén a múltban rekedt.

2.4. Az első lépés – Japán függetlensége mint cél

Az okokra, amelyek Japán lemaradása mögött állnak, legátfogóbban a mű utolsó előtti, kilencedik fejezetében derül fény,⁴⁶ amely „A japán civilizáció alapjai” címet viseli, és sokkal részletesebb, mint az ezt megelőző, a nyugati civilizáció alapjairól szóló, amely pedig Guizot civilizációtörténete alapján ad madártávlati áttekintést az európai történelemről.⁴⁷ Fukuzawa Japánról adott kritikájának egyik legmarkánsabb eleme a tudomány teljes kisajátítása a kormányzat által, ami együtt járt a konfuciánus tanításból eredeztethető despotizmussal.

Kik voltak hát, akik a kormányzatot despotizmusra [*sensei* 專制] tanították? Még ha a kormányzat eredendően tartalmazza is a despotizmus elemét [*genso* 元素], nem a konfuciánusok tudománya [*kanjusharyū no gakumon* 漢儒者流の學問] volt-e, ami segítette, felékesítette ennek az elemnek a kifejlődését? Japán minden konfuciánus tudósa közül azok, akiket úgy tiszteltek, mint a legragyogóbb elméjüket és legalkalmasabbakat, ők voltak az egyeduralom legnagyobb szakértői, és őket használta fel legnagyobb mértékben a kormányzat. [...] [A] mai Japánban mindenki az ő utódjuk (1484).⁴⁸

Egy másik központi tézis a szamurájok önállóságának és szabadságának (*jishujiyū* 自主自由) teljes hiánya, amennyiben minden tettüket valami külső határozta meg: „őseik, házuk neve, az uruk, az apjuk vagy a státuszuk” (1487). Végül, és ez a legfontosabb, Japán azért rekedt a stagnáció állapotában, mert a legkorábbi időktől fogva áthatja az egyenlőtlenség a vezetők és a nép között.⁴⁹ Kormányzatra persze mindenütt szükség van, ám miközben Nyugaton a kormányzat intézkedései pusztán a nép akaratának megnyilvánulásai,

46 Lásd Maruyama Masao: *Bunmeiron no gairyaku wo yomu* 「文明論之概略」を読む [A *Bunmeiron no gairyaku* olvasata], II. rész. *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 [Maruyama Masao művei], 14. kötet. Iwanami Shoten, Tokió, 1996, 125–126.

47 Guizot az Európán kívüli világról rendkívül sommásan főként annyit jelentett ki, hogy despotizmus jellemzi. Craig: i. m., 123–124.

48 Lásd ehhez Maruyama: *Bunmeiron...* II. rész. Id. kiad., 188. skk.; Koyasu: i. m., 240–241.

49 Seifert: i. m., 54. skk.; Ou: i. m., 66.

Japánban épp ellenkezőleg, a kormányzat és a nép viszonya a kezdetektől fogva nemcsak hogy nem olyan, mint házigazdáé és vendégé, hanem egyenesen ellenségekéhez lehet hasonlítani (1494).

Ugyanez a szakadék tátong a gazdaság terén az urak és a földművelők, kézművesek és kereskedők között: azok között, akik termelnek (*seizaisha* 生財者), és azok között, akik nem, ami ugyanúgy oka a gazdasági stagnációnak, ahogyan a kormányzat és a nép közötti szakadék a társadalom fejlődésének (1501–1502).

Miközben ez az értelmezés, mint mondtam, egybecseng a „keleti stagnáció” és a „keleti despotizmus” számos nyugati történeti gondolkodónál megtalálható toposzaival, Fukuzawa konklúziója gyökeresen eltér az övékétől: a Nyugat és Japán közti különbségből, amelyet a szöveg plasztikusan szemléltetett, azt vezeti le, hogy Japán, mivel a civilizáció alacsonyabb fokán áll, mindaddig a Nyugatnak kiszolgáltatott marad, amíg azzal egyenlővé nem válik – amire azonban *van* mód, de csakis akkor, ha Japán ezt azonnal minden más elé helyezi.⁵⁰

Felszínes gondolkodású emberek, amidőn azt látják, hogy a közelmúltban a társadalmi viszonyok rohamos változásnak indultak, ezt már civilizációnak nevezik, és úgy gondolják, mivel a civilizáció a nemzetközi kapcsolatok [*gaikokukōsai* 外国交際] eredménye, ha a nemzetközi kapcsolatok virágoznak, a társadalom civilizáltsága is ezzel halad majd, aminek mind örvendenek. Amit azonban civilizációnak neveznek, nem több a külső formánál. Én nem ezt kívánom. Bármilyen óriási mértékben váljon is kifinomulttá ez a civilizáció, ha az ország népe körében szikrája sincs meg a független intenciónak [*dokuritsushin* 独立心], akkor a civilizáció mit sem használ az országnak, és aligha lehet japán civilizációnak nevezni (1535).

Az ország ugyanis, folytatja, csakis a néppel együtt az, ami:

Ha egy ország függetlensége és civilizáltsága nem a néphez, csak a földhöz kötődne, akkor a mai Amerika civilizációját látva gratulálnunk kellene az indiánoknak” (uo.).

Ebből következően a Japánt fenyegető veszélyre az egyetlen megoldás az – szemben minden egyéb megközelítéssel, így az uralkodói hagyományra támaszkodó magyarázattal, a kereszténység átvételével vagy a konfuciusus tanítás alkalmazásával, melyeket sorban elvet⁵¹ –, ha a függetlenséget a

50 Vö. Howland: i. m., 149.

51 Vö. Seifert: i. m., 58.

civilizáció első lépésének tekintjük, pontosabban fogalmazva: mindaddig, amíg a függetlenség nem garantált, azt úgy értelmezzük, mint *magát a civilizációt*. A feladat,

hogy meghatározzuk a célunkat, és ezáltal a civilizáció felé haladjunk. Mi ez a cél? Hogy világossá tegyük a különbséget külső és belső között, és megvédjük a függetlenségünket. Csakhogy a függetlenség védelmének módját nem kereshetjük másutt, mint a civilizációban. Annak oka, hogy népünknek ma civilizálódnia kell, az, hogy az ország függetlenségét megőrizzük. Így az ország függetlensége a cél, a nép civilizálódása pedig e cél elérésének eszköze (1540).

Ez, mondja Fukuzawa, a szó szoros értelmében létkérdés: „Az első, hogy Japán és a japán nép létezzen, azután lesz lehetséges még a civilizációról is beszélni. Nem lehet japán civilizációnak hívni egy nemlétező országot és egy nemlétező népet” (1541).

A gondolatmenet vége tehát, egyfelől, zavarba ejti az olvasót, amennyiben a szöveg logikája látszólag ellentmondásos: Japán félcivilizált jellege azáltal a *szerecsés* helyzet által vált világossá, hogy a nyugati hatalmak megérkeztek a partokhoz; a civilizáció hiányának oka nem a morál, hanem az intellektus területén keresendő, amelyet *a nyugati hatalmaktól* kell elsajátítani; az első lépés, hogy ez a civilizációs folyamat elinduljon, Japán függetlenségének megőrzése *ugyanezektől a nyugati hatalmaktól*. Az önellentmondás azonban látszólagos: ami ugyanis zavarba ejtő és ellentmondásos, az nem Fukuzawa logikája, hanem a helyzet, amelybe a Meiji-kor értelmisége került, amennyiben valóban arra ébredtek rá, hogy a Nyugattól kell elsajátítaniuk azokat az eszméket, amelyek révén a Nyugattal szemben *egyenlő* félként léphetnek fel, a Nyugat azonban kiváltképpen nem ezeket az eszméket megtanítandó keresi Japánnal a kapcsolatot. Ez a helyzet valóban paradox volt, és olyan feszültségeket hordozott, amelyeket természetükből fakadóan nem lehetett feloldani, mivel annak érdekében, hogy Japán túlhaladjon rajtuk, át kellett élnie őket.

Konklúzió

A fentiekben Fukuzawa Yukichi, a Meiji-kor meghatározó gondolkodójának civilizációelméleti munkáján keresztül bemutattam, milyen paradox helyzetbe került a 19. század végi Japán annak hatására, hogy egyszerre

kezdte a Nyugat szemével nézni saját magát, miközben a Nyugatban saját létének fenyegetettségét is látta.

Ahogy egy-egy esetben a nyugati történeti gondolkodók Kelet-képével való összehasonlítások révén rámutattam, Fukuzawa olyan éles kritikával tudott írni hazájáról, amelyet a Keletre vonatkozóan csak a 18. század végi, 19. század eleji fejlődéstudományok képviselőinél – Condorcetnél, Herdernel, Hegelnél – találunk a lemaradó, „gyermekkorban” rekedt Kína vonatkozásában. Eközben azonban az így leírt állapotok változtathatósága kapcsán éppenséggel nem úgy gondolkodott, mint a felsorolt nyugati gondolkodók: számára ez az állapot olyan adottság volt, amelyen a megfelelő eszközök segítségével lehetséges változtatni, a változtatás esélyét pedig – hasonlóan Tocqueville, Mill vagy Marx megközelítéséhez – a Nyugat hatásában látta. Az ugyanakkor természetesen távol állt tőle, hogy elfogadja a nyugati hatalmak által hazájára gyakorolt erőszakot. Ellenkezőleg: Fukuzawa álma egy önálló, független, magát mind fizikai, mind szellemi értelemben megvédeni képes Japán volt, amihez a morális alapot teljes mértékben adottnak vélte hazájában. Amit hiányolt, az a nyugati hatalmak elsősorban a „tudáson” („intellektuson”) nyugvó szellemi fölénye volt, ennek eléréséhez pedig a – szintén csak nyugati mintákból megtanulható, de hangsúlyosan: *tanulható* – egyenlőségeszményt látta a szükséges kezdeti lépésnek. Ez az egyenlőség szükséges volt az országon belül, illetve Japán és a többi ország között. Innen csak egy lépés volt az a gondolat, hogy Japán, amennyiben a civilizáltság megfelelő fokára jut, felül is kerekedhet ázsiai szomszédain. Ez a gondolat a század utolsó évtizedére egyre erősebben határozta meg Fukuzawa gondolkodását.⁵²

A jelen tanulmány írása során Goethe *Wahlverwandtschaften*jének címadó terminusa járt a fejemben, amelyet Max Weber előszeretettel alkalmazott a társadalomtörténet különböző jelenségeinek leírására. A regényben a fogalom így kerül elő:

Például, amit mészakőnek nevezünk, az többé-kevésbé tiszta mész, bensőséges kapcsolatban egy enyhe savval, amelyet már légnemű formájában ismertünk; ha egy ilyen kődarabot hígított kénsavba teszünk, megragadja a meszet, és vele egyesülve mint gipsz jelenik meg; az enyhe légnemű sav viszont elillan. Itt egy válás és egy új összetétel keletkezett, és ebben az esetben már úgy érezzük, jogunk van rá, hogy a választott rokonság kifejezést használjuk, mert a folyamat igazán úgy hat, mintha résztvevői az

52 Uemura: i. m., 10–11.

egyik viszonylatot a másikkal szemben előnyben részesítenék, az egyiket a másikkal szemben választanák.⁵³

Hasonlónak tűnhet ez ahhoz, ahogyan Japán választotta a nyugati gondolkodást az 1870-es derekán – szemben a kínai hagyománnyal.

Bocsásson meg – mondta Charlotte –, mint ahogy én is megbocsátok a természetkutatónak; de én ebben sohasem látnék választást, inkább természeti kényszerűséget, és még azt is alig, mert végül is az egész talán csak alkalom dolga. Az alkalom szüli a viszonylatokat, mint ahogy a tolvajt is; és amennyiben a maga természeti testeiről van szó, az az érzésem, hogy a választás csupán a kémikus kezében van, aki összehozza ezeket a lényeket, de ha egyszer együtt vannak, akkor Isten irgalmazzon nekik!⁵⁴

Az olvasóra bízom, hogy eldöntse, a nyugati civilizációt „választó” Japán gyermekének, az „alkalom szülte” gondolkodónak vagy a „kémikusnak” tekinti-e Fukuzawa Yukichit. Abban azonban talán mindenki egyetért, hogy Fukuzawa gondolkodását a nyugati tradícióval való megismerkedés érdemben és döntően befolyásolta, ahhoz pedig szemernyi kétség sem fér, hogy Fukuzawa gondolkodása komolyan és hosszú távon befolyásolta a japánok saját országukhoz, történelmükhöz és a „kívülről” érkezőkhöz való hozzáállását.

Ami Fukuzawa hagyatékát, a hétköznapi japán gondolkodásban való „jelenlétét” illeti, elemzésem szempontjából talán ironikus egy friss fejlemény. A legnagyobb értékű japán bankjegyen, a 10 000 yenesen, annak 1958-as bevezetésekor a japán történelem egyik legnagyobb tiszteletnek örvendő alakja, az első japán alkotmány szerzőjeként is számontartott Shōtoku herceg szerepelt. 1984-től az ő helyére került – és az új szérián 2004-től továbbra is ott maradt – Fukuzawa Yukichi „mint Japán civilizálásának és modernizációjának nemzeti vezére”.⁵⁵ Fukuzawa portréját 2024-ben cserélték le. Utódja a 10 000 yenesen Shibusawa Eiichi 渋沢栄一 (1840–1931) iparmágnás lett, akit „a japán kapitalizmus atyjaként” szokás emlegetni.⁵⁶

53 Johann Wolfgang von Goethe: *Vonzások és választások*. Ford. Vas István. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1974, 34.

54 I. m. 34–35.

55 Uemura: i. m., 1.

56 Shibusawáról lásd Patrick Fridenson – Kikkawa Takeo: *Ethical Capitalism. Shibusawa Eiichi and Business Leadership in Global Perspective*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 2017.

A történelem iránya és értelme Edmund Husserl filozófiájában

Bevezetés

Az egykor népszerűnek számító anekdota szerint, amikor 1922 júniusában Heidegger elkísérte a Londonba készülődő, ott előadást tartó Husserlt a pályaudvarra, Husserl útközben elmesélte Heideggernek, miről szándékozik beszélni Angliában. Heidegger egy ponton rákérdezett: „Jó, jó, titkos tanácsos úr, de hol marad a történelem?”, amire Husserl, Heidegger visszaemlékezései szerint ezt felelte: „Óh, azt egészen elfelejtettem.”¹ A hagyományban ránk maradt kéziratok és előadászövegek tanúsága alapján ezt az anekdotát – mely azt sugallja, hogy legalábbis a húszas években Husserlnél még egészen marginálisnak számított a történelem problémája – nem árt megfelelő körültekintéssel és óvatossággal kezelni. A fennmaradt dokumentumok szerint a történelem problémája – mindenekelőtt a történeti interszubbektivitás és a teleológia címszavai alatt² – Husserlnél már az 1900-as évek második felében meghatározó problémának számított, a nevezetes, Heideggertől származó és Gadamer által ránk hagyományozott

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.07

A szerző a Budapesti Gazdasági Egyetem Nemzetközi Kapcsolatok Tanszékén egyetemi docens.

Email: marosan.bencepeter@uni-bge.hu

A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00143/23/2 számú projektjének, valamint az NKFIH 138745. számú pályázatának támogatásával készült.

- 1 Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1992, 86. sk., lábjegyzetben.
- 2 Lásd mindenekelőtt: Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*. Martinus Nijhoff, Hága, 1973. Uő: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. Springer, New York, 2014.

anekdota idején pedig már jelentősebb figyelmet élvezett, mint azt az 1916 és 1920 közötti *Bevezetés a filozófiába*,³ valamint az 1923/1924 téli szemeszterben tartott, *Első filozófia* című egyetemi kurzusok szövegei is mutatják.⁴

Husserl sok elágazással bár,⁵ de viszonylag lineáris utat járt be attól a ponttól fogva, hogy matematikusnak indult, miután, Carl Weierstrass javaslatára figyelme a matematika filozófiai megalapozása felé fordult, ahonnan logikai, majd tágabb ismeretelméleti kérdések felé jutott tovább (ezen erőfeszítések gyümölcset jelentette a neki igazi hírnevet és ismertséget ajándékozó *Logikai vizsgálódások* című, 1900/1901-ben két kötetben megjelent mű),⁶ ahonnan végül, mindenekelőtt az 1906 körül végrehajtott transzcendentális fordulat eredményeképpen oly módon tágította ki filozófiai elemzéseinek horizontját, hogy az minden kérdést felöleljen. Az ész problémája, és speciálisan a racionalitásba, a világ végső soron racionális voltába vetett hit, ahogy filozófiai vizsgálódásainak horizontja széleseedett, viszonylag hamar gondolkodásának lényeges motívuma lett. Husserl számos tekintetben a felvilágosodás egyik kesei letéteményesének és képviselőjének tekinthetjük, mindenekelőtt abban a vonatkozásban, hogy élete végéig szilárdan hitt a világ racionális voltában, és abban is, hogy az emberi életnek és történelemnek van bizonyos mélyebb értelme.⁷

Husserlnél meglehetősen korán – legkésőbb 1906-ot követően – szilárd elképzeléssé vált, hogy a történelemnek kell, hogy legyen valamiféle iránya, és kell, hogy az emberi élethez, valamint a történelmi eseményekhez kapcsolódjon valamiféle nem teljesen önkényes értelem. Arról a gondolatról van szó, hogy az ember egyéni élettörténete és maga a világtörténelem

- 3 Edmund Husserl: *Einleitung in die Phänomenologie. Vorlesung 1912*. Springer, New York, 2023.
- 4 Edmund Husserl: *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Martinus Nijhoff, Hága, 1959.
- 5 A „sok elágazást” itt hangsúlyoznám, mivel a későbbi problémák – etika, Isten, interszubsztivitás, történelem, időtudat, testiség stb. – előképét, illetve kifejezett előzetes vizsgálatait már meglehetősen korán, filozófiai karrierje kezdeteinél, az 1890-es években is megtaláljuk. Ezek a kérdések azonban szisztematikus, filozófiailag magasabb szintű elemzésben később részesültek igazán, mindenekelőtt 1906 után, tehát az 1900-as évek (első évtizedének) második felétől kezdve.
- 6 Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. Martinus Nijhoff, Hága, 1975. Uő: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Banden*. Martinus Nijhoff, Hága, 1984.
- 7 Ami az emberi élet és történelem mélyebb értelmét illeti, ebben a felvilágosodás gondolkodóinak egy része hitt, mindenekelőtt a Husserl szempontjából igazán fontosnak számító klasszikus német idealizmus (és Kant), illetve a német felvilágosodás gondolkodói.

is – mint a természet és a társadalom története – több események kusza és maradéktalanul véletlenszerű egyvelegénél, hogy tehát a látszólagos káosz mögött van egy többé-kevésbé világos és ésszerű rend. Husserl filozófiája, különösen a kései, kifejezetten történelemfilozófiai elmélkedések, melyeket a filozófus az 1936-os, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című utolsó nagy opuszban összegezett, egy erre irányuló nagyívű bizonyítási kísérletnek is tekinthetők.⁸

Ebben a bizonyítási kísérletben a *teleológia* már említett, az 1912-es második, *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című főműben is fontos helyet betöltő fogalma játszott lényegi szerepet.⁹ A teleológia Husserlnél a fenomének, még pontosabban az eseményszerű megjelenések lényegstruktúrájának arra a jellegzetességére utalt, hogy Husserl szerint a fenomenális folyamatok mindig valamilyen célra irányulnak. Egy kommunikatív aktus arra irányul, hogy a másik személlyel megértessük magunkat, megismerési procedúra ez arra, hogy a dolgok ilyen vagy olyan tulajdonságait feltárja. Ezek a folyamatok nem mindig érik el céljukat, sőt, talán sokszor nem. Beszélgetéseinket időről időre félreértések és meg nem értések tarkítják. A világ vagy a dolgok ilyen vagy amolyan jellemzőinek feltárására irányuló kísérletek sokszor generációk munkáját veszik igénybe, mire egy-egy ilyen célkitűzés sikerrel jár, rengeteg visszaesséssel és tévúttal megterhelve. Husserl azonban úgy gondolja, hogy minden ilyenféle folyamatnak, egyáltalán minden fenomenális eseménynek a szerkezetébe bele van kódolva a célra irányultság, az, hogy előbb-utóbb ezek a folyamatok célt érnek, beteljesítik azt az inherens *téloszt*, amit a fenomenológiai tekintet *a priori* lényegszerkezetükben evidensen meg tud ragadni.¹⁰

Husserl, mint hamarosan részletesen is fogjuk látni, a történelmet – a kozmikus, éppúgy, mint az emberi történelmet – egymásra épülő és egymásba szövődő teleologikus struktúrák rendszereként fogta fel.¹¹ Ebben

- 8 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Martinus Nijhoff, Hága, 1976. Magyarul: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Első kötet. Ford. Berényi Gábor és Mezei Balázs. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.
- 9 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1–3. Auflage, Nachdruck*. Martinus Nijhoff, Hága, 1976. Lásd különösen a 125. oldalt.
- 10 Ehhez: Marosán Bence Péter: Szabadság és megismerés Edmund Husserl ismeretelméletében és történelemfilozófiájában. *Korunk*, 2017. (28):10, 76–85.
- 11 Husserl történelemfilozófiáját illetően magyarul, a teljesség igénye nélkül, lásd például Vajda Mihály: *Posztmodern Heidegger*. T-Twins Kiadó–Lukács Archívum–Századvég Kiadó, Budapest, 1993. Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia. Tanulmány*

a keretben az értelmes emberi élet kérdése az *autenticitás* vagy *tulajdonképpeniség* kérdéseként vetődött föl számára.¹² Az ember esetében ez az öntudatos, eszes, önálló, racionális döntésekre alapozott, morális felelősségben töltött, valamint a minőségi kultúra létrehozására és élvezetére képes életet jelentette – mind egyéni, mind kollektív szinten. Ahogy egy helyen fogalmaz, „az apodikticitásban való életet”¹³. Husserl persze nem naiv, nem gondolja, hogy az ember mindig képes lenne a legmagasabb szintű racionalitásban és bizonyosságban élni, de úgy gondolja, mind egyéni, mind kollektív szinten legalábbis ez az eszme kellene, hogy irányt szabjon a létezésnek. Ez történelemfilozófiájának egyik legfontosabb megfontolása.

A továbbiakban tanulmányom három nagyobb részre tagolódik:

1. A teleológia fogalma általában Husserlnél. A kozmikus teleológia ideája.
2. A teleológia szintjei Husserlnél és a teleológia mint feladat.
3. Autentikus együttlét mint az emberi történelem végső értelme.

1. A teleológia fogalma általában Husserlnél. A kozmikus teleológia ideája

A történetiség problémáját Husserl explicit és szisztematikus módon 1906 után,¹⁴ az akkortájt végrehajtott transzcendentális fordulatát követően

Edmund Husserl kései gondolkodásáról. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008. Uő: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011. Varga Péter András: Husserl „utolsó könyve”. Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában. *Elpis*, 2012. (10):1, 57–76.

- 12 Ehhez: Marosán Bence Péter: A filozófusok és a népvézerek állama. Heidegger és Husserl tulajdonképpeniségről és nem-tulajdonképpeniségről a politikában. In Gedő Éva – Schwendtner Tibor (szerk.): *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 113–124. Uő: Autenticitás és narratív identitás. Az autentikus emberi lét lehetőségéről Heidegger, Tengelyi és Fehér M. István nyomán. In Daróczi Enikő–Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás?* Pro Philosophia Szegediens Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2020, 387–396.
- 13 Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia.* Első kötet. Id. kiad., 330. (A fordítást módosítottam – M. B. P.).
- 14 Első ízben, jól dokumentálható módon az 1906/1907 őszi szemeszterben tartott egyetemi előadása során. Edmund Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* Martinus Nijhoff, Hága, 1985.

kezdte el tárgyalni a fenomenológiai filozófia horizontján. A transzcendentális fordulat lehetővé tette számára, hogy korábban szinte elképzelhetetlen módon tágítsa ki a fenomenológia elemzési körét, és legitim módon emelhesse be a fenomenológia tárgyalási körébe olyan jelenségeket és problémákat, amelyek korábban nem, vagy csak nagyon nehezen tűntek megközelíthetőnek a fenomenológiai szemléletmód számára – így, többek között, az interszubjektivitás, a történetiség, a testiség, a politika, az esztétikum és a metafizika problémái. A történetiség problémájának két legfontosabb és legáltalánosabb konceptuális vonatkozási pontját nála a *teleológia* és az *interszubjektivitás* fogalmi jelentették.

Az a gondolat, hogy az embernek, és általában a tudatnak lényegi sajátossága, hogy más szubjektumokkal, tudatokkal áll kapcsolatban, már a viszonylag fiatal Husserlnél megtalálható.¹⁵ Bizonyos szöveghelyek alapján – különösen kései korszakában azonban – úgy tűnik, Husserl időnként odáig ment, hogy egy individuális tudat, illetve szubjektum, a maga konkrétságában, csak egy társas, interszubjektív háttér alapján lehetséges.¹⁶ Már a *Logikai vizsgálódásokban*, ebben a bizonyos tekintetben korai műben megtaláljuk azt a gondolatot, hogy a tudomány fejlődése szempontjából mennyire fontos a különböző kutatógenerációk együttműködése.¹⁷ 1906 után a szocialitás, az interszubjektivitás kérdése úgy jelent meg, hogy milyen módon konstituálódik¹⁸ a tapasztaló, egyes szám első személyű szubjektumot körülvevő társas horizont – a „másik”, illetve a „többiek”, a „társadalom” mint sajátos jelenségek. Ehhez Husserl mindenekelőtt a „monász” Leibniztől, illetve – ebben az összefüggésben – Brentanótól is örökölt fogalmát használja fel. A „monász” megnevezéssel utal egy bizonyos szubjektum tudatszférájának a teljességére.¹⁹ Az interszubjektivitás

- 15 Tehát például már 1905-ben is. Lásd Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...* Id. kiad., 1–3.
- 16 Ehhez: Dan Zahavi: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*. Kluwer, Dordrecht, 1996.
- 17 Husserl: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Id. kiad., 16–17.
- 18 A „konstitúció” gondolata Husserlnél szintén 1906 után kezdett előtérbe kerülni. Azt jelenti: a dolgok, fenomének *a priori* (tehát szigorú, kivételt meg nem engedő általánosságú) törvények szerint való feltárulása, megmutatkozása a tapasztaló szubjektum számára. Ehhez: Robert Sokolowski: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Martinus Nijhoff, Hága, 1970; Uő: *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- 19 Ehhez: Mezei Balázs: *World and Life-world. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1995. Továbbá: Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017. Uő: *Kontextus és fenomén II*.

úgy jelenik meg nála, mint univerzálisan nyitott monásközösség. Ezt a problémakört először szisztematikusan az 1910/1911 téli szemeszterében *A fenomenológia alapproblémái* címmel tartott egyetemi előadás szövegében,²⁰ majd 1912-ben az *Eszmék* második kötetében dolgozza ki.²¹

Husserl interszubbjektívitás felfogásában az 1920-as évek alapvető fordulatot hoznak, szerves összefüggésben az úgynevezett „genetikus fenomenológia” koncepciójának megjelenésével, mely a keletkezés apriori törvényeire összpontosít, illetve ezen törvényeket hivatott feltárni.²² Nevezetesen: korábban (az úgynevezett „statikus fenomenológia” időszakában vagy ezen megközelítés nézőpontjából) az interszubbjektívitás, illetőleg ezzel összhangban a monásközösség úgy jelent meg, mint tárgyi adottság, mint a tapasztaló egót körülvevő tárgyi horizont, illetve a tárgyak univerzális horizontjának egy bizonyos aspektusa vagy rétege. Az 1920-as évek genetikus fenomenológiai megközelítése viszont látni engedte az egóban rejtőző lényegi szociális aspektust is, azt tehát, hogy magát a transzcendentális egót kell lényegileg társas, interszubbjektív lényként felfognunk. Ennek az időszaknak a szisztematikusan kidolgozott vívmánya a transzcendentális interszubbjektívitás gondolata, az tehát, hogy az egyes transzcendentális ego soha nem szolipszisztikus, hanem más transzcendentális egók univerzális közösségébe ágyazódik bele; és az empirikus szociabilitással és társas léttel párhuzamosan kell beszélünk egy transzcendentális interszubbjektívitásról mint a transzcendentális, az empirikus szférát megelőző és meghaladó szféra lényegi jellemzőjéről.²³ A társas emberi létezés, mely az ember lényegi létjellemezőjének számít, folyamatos formálódásban és kibontakozásban van, és ennek a formálódásnak és kibontakozásnak mindig van egy transzcendentális aspektusa

Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020.

- 20 Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...* Id. kiad., 111–194.
- 21 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Martinus Nijhoff, Hága, 1952.
- 22 Ehhez: Marosán: *Kontextus és fenomén II.* Id. kiad. Továbbá: Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010. Zuh Deodáth: *Edmund Husserl ismeretfilozófiája.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015.
- 23 Ehhez: Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia.* Első kötet. Id. kiad. Uő: *Kartézianus elmélkedések.* Ford. Mezei Balázs. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000. Uő: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Martinus Nijhoff, Hága, 1974. Lásd továbbá: Anthony Steinbock: *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl.* Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.

is. Az *empirikus történelem* mellett lényegi módon beszélhetünk és beszélünk is kell egy *transzcendentális történelemről* is.

Ezen a ponton vonhatjuk be az elemzésbe a *teleológia* eszméjét. Husserl szerint beszélhetünk a teleológia *empirikus* értelméről is, amelyhez a természeti folyamatokat, a nem fenomenológiailag tekintett jelenségeket elemezve indukció útján juthatunk el.²⁴ Van azonban a teleológiának egy lényegi, transzcendentális és fenomenológiailag megtisztított értelme is, amelyet a dolgok, a folyamatok szerkezeti, Husserl megfogalmazásával *eidetikus* (tehát a dolgok tiszta, lényegi „formáját”, „*eidoszt*” elkülönítő, kiemelő) vizsgálata révén nyerhetünk el. Ez azon alapul, hogy bizonyos fenomének fogalmi, szerkezeti szinten implikálják, vonják maguk után, hogy bizonyos célra irányulnak. *Megismerési erőfeszítéseink* arra irányulnak, hogy a dolgok ilyen vagy olyan jellemzőit valóban, azok „magánvalósága” vagy „igaz léte” szerint megismerjük. *A kommunikációs aktusoknak* az a céljuk – amennyiben valóban közölni akarunk velük valamit, nem pedig manipulálni, félrevezetni akarjuk a másikat (ami a kommunikáció nem genuin, nem tulajdonképpeni módjának tekinthető) –, hogy megértessük magunkat a másikkal, hogy bizonyos információt megosszunk a másik személlyel. *Az eszmék célja* az, hogy célra irányítsák egyéni vagy közösségi cselekvéseinket, és legalább részlegesen megvalósuljanak a világban, a világbeli cselekvés révén. A sort tetszőlegesen folytathatjuk.

Félresiklások nyilván előfordulnak. Amikor egyéneknek egymással összeütköző céljai vannak (például sportolók, akik egy versenyen az első helyezéért versengenek egymással, amikor két vagy több személy egy romantikus helyzetben ugyanannak a személynek a kegyéért verseng – feltételezve, hogy ez a helyzet kizárja a dilemma poligám vagy poliamorikus feloldását –, vagy két vagy több személy versenyez egymással egyazon meghirdetett állásért stb.), akkor nyilván kell, hogy legyen olyan, akinek a törekvései kudarcot vallanak, és egy másik, aki győz (vagy adott esetben mindenki kudarcot vall, de ez itt közömbös). A történelemnek vannak vargabetűi, vannak problémák, amelyek a megismerés történetében nagyon sokáig nem találják meg a megoldásukat, van, hogy a történelemben a „jó” elbukik, sőt, a történelemben túl sokszor lehetünk szemtanúi annak, hogy sötétebb erők nyernek vagy vannak fölényben. Husserl számára azonban a jelenségekben jelentkező lényegi irány, a tendenciák apodiktikus, félreérthetetlen megjelenése az, ami igazán érdekes. Ezek alapján ragadhatunk meg, illetőleg dolgozhatunk ki egy nem empirikus, hanem a dolgok lényegi, eidetikus szerkezetében lehorgonyzott és transzcendentális teleológiát.

24 Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch...* Id. kiad., 125.

Az, hogy egy bizonyos – nagyobb folyamatokat átfogó – irány mi-
kor teljesül be, ennek a transzcendentális teleológiának a szempontjából
közömbös. A faktikus beteljesülés egy empirikus, és ennél fogva kontin-
gens, esetleges kérdés. De az irány maga kétségtelen. Husserl szerint ez
apodiktikus – tehát a tévedés lehetőségét kizáró – bizonyossággal adott.
Husserl szerint tulajdonképpen már a természeti folyamatokban – a koz-
mikus történelemben, illetve az evolúcióban – is megfigyelhető egy ilyen
irányultság. Ez a természet *eidoszában* immanensen adva lévő *télosz*, cél
az élet, majd a tudat létrejöttére, és a tudat megjelenésével a tudat egyre
komplexebb formáinak a kibontakoztatására vonatkozik. Husserlnél az
evolúció fenoménjében feltárható az a tendencia, hogy egyre komplexebb
szubjektumok jöjjenek létre, akik egyre komplexebb és szofisztikáltabb
módon kapcsolódnak egymáshoz és a világhoz.

Ezt a gondolatot Husserl már egy 1908/1909 táján kidolgozott hosz-
szabb kéziratban, a B II 2-es címkével archivált mappában részletesen elő-
adta egy olyan, spekulatívabb metafizikai koncepcióba beleágyazva, mely
szerint jelen életünk a lélekvándorlás végtelen folyamatába illeszkedik, a
halál után a lelkek a funkcionális (működésbeli) komplexitás magasabb
fokán ébrednek fel újra, és ennek az egész teleológiának a motorját a vég-
telen tökéletesség eszménye, maga Isten képezi.²⁵ Husserl szerint *Isten az*,
aki az egész kozmikus teleológiát működésben tartja, mint annak motorja,
és elősegíti azt, hogy a dolgok, a folyamatok immanens és tiszta *eidoszában*
benne rejlő teleologikus tendencia, az általuk implikált tiszta cél előbb
vagy utóbb beteljesedjék.²⁶ Az ember szintjén a teleológia érvényesülése
annál is komplexebb, mivel Husserl szerint az ember lényegi jellemzője az
öntudat és a szabadság, ami azt is jelenti, hogy jelentős eszközök is adottak
számára, hogy az emberi történelem immanens *téloszát* hátráltassa, kisik-
lassa, vagy akár teljesen meg is hiúsítsa.²⁷ A következőkben a történelem,
illetve a teleológia emberi szintjeire fogunk fókuszálni.

25 Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...* Id. kiad., 5–9. Uő: *Grenzproble-
me der Phänomenologie...* Id. kiad., 137–168. Ehhez még lásd uő: *Zur Phänomenologie
der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935.* Martinus
Nijhoff, Hága, 1973, 378–386. (1931. november 5-i keltezésű kézirat)

26 Ehhez lásd még Mezei Balázs: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy feno-
menológiai prototeológia vázlatja.* Osiris Kiadó, Budapest, 1996. Lee Chun Lo: *Die
Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie.* Peter Lang Verlag, Frankfurt am
Main, 2008.

27 Az emberi szabadság egyik következménye, hogy saját létét képes újra és újra *vál-
ságba* sodorni. Ennek eredménye, hogy a teleológia megvalósulása nem csupán
megakadhat vagy félrecsúszhat, de a teleológiát hordozó szubjektum – az emberiség
vagy valamely csoport – akár el is tűnhet, ezáltal felszámolva az elvi lehetőségét
is annak, hogy a teleológia egyszer beteljesülhessen. Husserl így ír erről az 1935

2. A teleológia szintjei Husserlnél és a teleológia mint feladat

A kozmikus történelem, amely az élet, majd a tudat megszületéséhez vezet, tehát a teleológia első szintje. Husserl azonban további szintekről is beszél, mindenekelőtt az emberi történelemmel összefüggésben. Szisztematikusan Husserl a *Válság* híres, 26. mellékletében ismerteti a történelmi teleológia egyes, legfőbb szintjeit.²⁸ Egész pontosan három ilyen fő szint van. Az első az organikus és ösztönös történelem foka. Ebben a népek ösztönösen kialakítanak maguknak és maguk körül egy kulturális környezetet, de a történelemnek ezt a fokát még kevésbé az öntudatos racionalitás, mint inkább a ráció irányába történő, de alapvetően vak, ösztönös és tapogatózó tendenciák jellemzik. A második a racionalitás és a szigorú elvek szerint történő teoretikus megismerés korszaka, amely az ókori görögséggel jön el, legalábbis Husserl értelmezésében. Végül a harmadik korszakot magának a fenomenológiának a megszületése jelentené, amelyről Husserl úgy gondolja, hogy általa – a fenomenológia által – került a teoretikus megismerés és a tudományosság, végső soron az egész emberi lét biztos vágányra; vele – a fenomenológiával – indul el igazán az emberi történelem *genuin* és autentikus teleológiája, amely az emberiség számára a racionalitás és a kultúra soha nem látott magasságainak és távlatainak a kiteljesítését hozza el.

Husserl szerint már az első korszakban is nagyon határozott tendencia érvényesül az egyes népekben, mely a teoretikus megismerés és a *genuin*, autentikus, mert racionális alapokon nyugvó emberi létezés kialakítása felé irányul. Az emberben ugyanis, véli Husserl, benne munkál az észösztön, a racionális magatartásra és ismeretszerzésre vonatkozó

májusában Bécsben megtartott, „Az európai emberiség válsága és a filozófia” című előadásában: „Az európai lét krízisének csak két kivezető útja van: Európa vagy elpusztul, mert elidegenedik életének racionális értelmétől, és szellemellenességbe, barbárságba hanyatlik, vagy újjászületik a filozófia szelleméből, az ész a naturalizmust végképp leküzdő heroizmusa által. Európa legnagyobb veszélye a fáradtság. Küzdjünk e minden veszélyek legveszedelmesebbike ellen, mint »jó európaiak«, azzal a vitézséggel, amely a végtelen harctól sem riad vissza, akkor a Nyugat emberi küldetésében való hitetlenség pusztító tüzeből, a kételkedés izzó lángjából, a roppant fáradtság hamujából az élet új bensőségének és átszellemítésének főnixje támad fel, mint hatalmas és távoli emberi jövendő záloga: Mert csupán a szellem halhatatlan.” Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányai*. Ford. Baránszky Jób László. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972, 366–367.

28 Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Második kötet. Ford. Egyedi András és Ullmann Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998, 239–241.

ösztönös törekvés.²⁹ Ez úgy is megnyilvánul, mint ösztönös, öncélú *kíváncsiság*, amelyet nem az önfenntartás, a túlélésre való törekvés hajlama irányít, hanem a vágy, hogy közelebbi ismeretségbe kerüljünk azzal, ami körülvesz bennünket.³⁰ Heideggerrel szemben³¹ Husserl a kíváncsiságban nem egy hanyatló, nem-tulajdonképpen tendenciát lát, hanem a megismerés első, ösztönös kezdeteit. Az emberben – a közvetlen környezetében előforduló dolgokkal, fejleményekkel való közelebbi megismerkedés ösztönös vágyán túl – egy magasabb szinten az a kíváncsiság, átfogóbb kíváncsiság is jelentkezik, hogy *az őt körülvevő világot, mint egészet ragadja meg és magyarázza meg*.

Ennek a tendenciának, ennek a közösségileg is meghatározott és kifejezett ösztönös törekvésnek az első szisztematikus megfogalmazása a *mítosz*, illetve a *mitológia*. A mítoszban és a mítosz által az archaikus ember Husserl szerint narratív formában szeretne választ adni a világ bizonyos alapvető jelenségeire, illetőleg magának a világnak az eredetére, a világ alapvető rendjének és szerkezetének a kialakulására, és nem utolsó sorban önnön helyére a világban mint *kozmoszban* (azaz mint egy jól megformált rendben). A mítosz Husserl véleménye szerint nem más, mint az ember episztémikus ösztönének még egyelőre naiv, kezdetleges kifejeződési formája.³² A következő, Husserl nézete szerint reflektáltabb, letisztultabb, összeszedettebb, rendezettebb szint a *vallásé*. Míg a mítosz a legtöbbször szájhagyomány útján terjed, és racionalitási fokában jelentősen elmarad a vallás mögött, addig a vallás legtöbbször már összekapcsolódik az írásbeliséggel, bizonyos intézményi formákkal (egyházi szerveződés), papsággal mint egyfajta, jól szervezett értelmiséggel, amely a szent szövegeket kanonizálja, vagyis dönt azok érvényességéről (szent szöveggé váló elismerésükről) vagy érvénytelenségükről, és amely

29 Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie...* Id. kiad., 225, 243–244. Lásd továbbá: Marosán: *Kontextus és fenomén*. Id. kiad., 380. Uő: *Kontextus és fenomén II*. Id. kiad. Továbbá: Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Kluwer, Dordrecht, 1993.

30 Lásd Edmund Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Kluwer, Dordrecht, 2002, 260. Ehhez még: Dermot Moran: *Introduction to Phenomenology*. Routledge, London & New York, 2002, 182–183.

31 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály. Osiris Kiadó, Budapest, 2007.

32 Ehhez: Husserl: *Válogatott tanulmányai*. Id. kiad., 343–345, 350–352. Továbbá: Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2. Das mythische Denken*. Bruno Cassirer, Berlin, 1925. Marosán Bence Péter: *The Mythical Mind and its World – Husserl and Cassirer on Mythical Consciousness*. In Thiemo Breyer – Marco Cavallaro – Elio Antonucci (szerk.): *Husserl and Cassirer. Perspectives on the Philosophy of Culture*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2022, 153–174. /Series: Works in Phenomenology and Anthropology/

gondosan kialakítja a szent szövegek értelmezésének, illetve – jogi, törvényi, normatív részeit tekintve – gyakorlati alkalmazásának specifikus, szintén elfogadottnak tekintett módjait.³³ A vallás már egy előrehaladottabb civilizációs fejlődési fokot jelöl, a racionalitás egy magasabb fokát.

A következő szint, ami Husserl szerint az emberi racionalitás és vele együtt az emberlételemet jellemző igazi teleológia elindulását jelzi, a tiszta teoretikus gondolat és megközelítésmód megszületése az ókori görögségben.³⁴ Ebben a folyamatban Husserl alapvető szerepet tulajdonít a „rácsozó” („*thaumadzein*”) motívumának, amikor az emberek szisztematikusan és öncélú módon akarták megérteni a dolgok igaz és magánvaló létét.³⁵ Husserl úgy gondolja, ebből nőtt ki a görög tiszta teoretikus tudományosság koncepciója, amely egyszersmind a tudomány egy eminens, kiváltképpeni formáját is megadja. Ebben az értelmezési keretben a görög hagyományra oly mélyen jellemző etikai vonal szintén nagyon fontos Husserl számára. *A tiszta racionalitást érvényre juttatni* a megismerésben és az etikai, normatív cselekvésben is (önmagunkért és ember-, illetve lénytársainkért viselt felelősségként), ez Husserl szerint az emberi lételem *tulajdonképpeni módjának* első,³⁶ valóban kiforrottnak mondható megjelenési módja és igazi betörése a történelemben.

A tiszta teoretikus gondolatnak, a racionalitásnak és racionális attitűdnek az ókori görögségben kialakított formájának a megszületésére Husserl úgy is hivatkozik, mint *ösalapításra* (*Urstiftung*). Husserl szerint ennek az attitűdnek az antikvitásban végbemenő kimunkálása és képviselése egyfelől, amint említettük, a racionalitás kiváltképpeni alakzatát eredményezte, másfelől, ezzel szoros összefüggésben, az emberiség történetét is elindította a számára rendeltetett, tulajdonképpeni úton. A racionalitásnak, a racionális gondolatnak ez az ókori tudományosságban történő lefektetése Husserl szerint egy tulajdonképpeni teleológia elindulását is jelentette. Ez a teleológia azután a középkorban – amely az egyház nyomása és tekintélye alatt itt, Európában, „az akarat imperialisztikus egységét”³⁷ valósította meg, tehát egy nem tisztán racionális alapokon nyugvó tudomány- és társadalomszervezést – elakadt, illetve félresiklott.

33 Husserl: *Válogatott tanulmányai*. Id. kiad., 323–367. („Az európai emberiség válsága és a filozófia”)

34 Uo.

35 I. m. 345–346.

36 A tulajdonképpeniség husserli koncepciójáról részletesebben lásd majd tanulmányunk következő szakaszában: IV. Autentikus együttlét mint az emberi történelem végső értelme.

37 Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge, 1922–1937*. Kluwer, Dordrecht, 1988, 53.

Ez tette szükségessé, hogy a görögöknél egyszer már lefektetett és gondosan kimunkált racionális és teoretikus attitűd, valamint az általa kijelölt teleológia, a maga tisztaságában újra meg legyen fogalmazva, újra le legyen fektetve. Pontosan ez megy végbe Galileivel és Descartes-tal a modernitás kezdetekor.³⁸ Husserl erre az új eseményre úgy hivatkozik, mint *utólagos alapításra* (*Nachstiftung*), illetve újraalapításra (*Neustiftung*). A tiszta racionális gondolat újkori története Husserl nézete alapján ott siklott félre, hogy az újkorban feledésbe merült, hogy a tudományos teljesítmények mindenkor egy őket létrehozó szubjektív forrásból fakadnak, mely forrás (a konstituáló szubjektivitás) nem része a természetnek, valamint, hogy az objektívnek vélt evidenciák és igazságok egy szubjektív evidenciákból álló alapzaton nyugszanak, nevezetesen az *életvilágon* mint minden megismerés és praxis eredeti szubjektív horizontján. Husserl úgy gondolja, hogy a teljesítő szubjektivitás mint alapvetően nem természetes ősforrás, valamint az életvilág mint eredeti, szubjektív és gyakorlati kontextus elfedetté válása, illetve feledésbe merülése a 18. században szükségszerű módon vezetett el egy egysíkú, leegyszerűsítő, redukáló racionalitáshoz, valamint ezzel szoros összefüggésben naturalizmushoz, ami mindent természeti létezőként és folyamatként ragad meg.

Husserl a racionalitás modernkori projektjének pozitívizmusként és naturalizmusként való félresiklásából eredezteti a 20. századi emberiség legkülönbözőbb válságjelenségeit, amelyek szerinte végső soron magának az emberiségnek a fizikai megsemmisülésével fenyegetnek. A racionalitás modernkori teleológiájának félresiklásából vezeti le a barbarizmus olyan új formáit is, mint a nemzeti szocializmus, amelynek maga Husserl is szenvedő alanya, üldözöttje volt. Ez az egyoldalú, sekélyes és naturalista racionalitás Husserl megítélése szerint egy katasztrofális irányt jelölt ki az európai és tágabban globális történelemben, amely elfedetté tette az emberi lét igazi értelmét, jelentőségét és az ember valóságos mivoltát, jelesül, az emberi létezés nem naturalizálható aspektusát. Husserl úgy véli, az emberiség számára szó szerint létkérdés az, hogy végső, és immár kisiklathatatlan alapokra helyezzük azt az eredeti, valóságos teleológiát, amely a görögöknél – a racionális attitűd éthoszával – lett első ízben lefektetve az ősalapítás gesztusával, és az újkorban Galilei és Descartes révén került új alapokra.

Ezt a *végső megalapozást* – *Endstiftung* – látná el Husserl szerint a fenomenológia. Husserl úgy gondolja, ha a fenomenológiában feltárt végső evidenciákat és magát a fenomenológiát mint szemléletmódot és módszert szigorúan szem előtt tartjuk, akkor az emberiség számára

38 Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Első kötet. Id. kiad.

legmegfelelőbb teleológia immár végső alapokra kerül, és biztos úton van a beteljesülés, illetve a végtelen fejlődés felé. Husserl meggyőződése szerint a fenomenológia alkalmas arra a leginkább, hogy az *autentikus* individuális és közösségi létet lehetővé tegye és biztosítsa, így Husserl valóságos társadalomszervező funkciót tulajdonít a fenomenológiának.³⁹ Ez lesz tanulmányunk következő, befejező szakaszának a témája.

3. Autentikus együttlét mint az emberi történelem végső értelme

Az emberiség *genuin*, eredeti és legfőbb *télosz*ának kiteljesítése Husserl szerint valahol mindig félrement. Husserl szerint a probléma mindenekelőtt a megfelelő szemléletmód és módszer kialakításának elhibázásában rejlett, illetve abban, hogy ha sikerült egy közel tökéletes módszert és szemléletet megfogalmazni – mint például Descartes-nál –, akkor nem sikerült mellette kellő határozottsággal és eltökéltséggel kitartani. Az antik görögségben megfelelő tisztasággal kialakított teoretikus és racionális gondolat a középkorban dogmatikus metafizikába torkollott,⁴⁰ az újkorban Descartes-tal megjelenő világos és elkülönített („*clare et distincte*”) belátás követelménye elfedettté vált, és végül dogmatikus, redukcionista naturalizmussá torzult.⁴¹ Egyedül a fenomenológia tudta teljesíteni azt – legalábbis Husserl véleménye alapján –, hogy olyan módszerrel és szemlélettel szolgáljon, amely mindent eredeti evidenciákra vezet vissza, és képes arra, hogy a kutató tudóst, amennyiben tényleg hű marad a fenomenológia elveihez, mindenütt a legracionálisabb és legbiztosabb felismerésekhez vezesse el – nem pusztán az elmélet, de a gyakorlat területén is.

39 „Mi tehát – miként tekinthetnénk is el ettől? – filozofálásunkban az emberiség funkcionáriusai vagyunk. Saját, igazi filozófusi létünkért érzett egészen személyes felelősségünk, mely személyek közösségében valósul meg, egyszersmind felelősséget jelent az emberiség igazi létéért is.” Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Első kötet. Id. kiad., 35.

40 Ehhez: „Fünf Aufsätze über Erneuerung”. (Die Kaizo-Artikel). In Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge...* Id. kiad., 3–124.

41 Ehhez: A fenomenológia ideája. In Husserl: *Válogatott tanulmányai*. Id. kiad., 27–110. Továbbá: *Erste Philosophie (1923/4)*. *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Martinus Nijhoff, Hága, 1956; *Kartézianus elméletek...* Id. kiad.

Az autenticitás, az autentikus vagy tulajdonképpeni létezés kérdése már jóval Heidegger *Lét és idő* című műve⁴² előtt megtalálható volt Husserlnél, *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című könyve (1912) második kötetének 60/c paragrafusában („Idegen befolyások és a személy szabadsága”).⁴³ Itt Husserl az autonómia, a tulajdonképpeni létezés lényegét abban véli felismerni, hogy a személy külső befolyástól mentesen, saját racionális, evidensnek vélt belátásaira való tekintettel hoz döntéseket. Természetesen a döntéshozatal során figyelembe vehetjük, sőt, ha racionálisan szeretnénk viselkedni, végességünkre való tekintettel, figyelembe is kell vennünk mások, optimális esetben szintén racionalitásra, világosságra és evidenciára törekvő belátásait, illetve megnyilvánulásait, de a döntéseket végső soron magunknak kell meghoznunk. A racionális személy nem azért dönt így vagy úgy, mert másvalaki ezt vagy azt javasolta – ez volna a nem-tulajdonképpeni, önállóan létezés –, hanem azért, mert mások javaslatait, meglátásait, és végül minden információt figyelembe véve ez vagy az a döntés tűnik a racionális választásnak.

Husserlnél jelentős hangsúly van a *közösség* szerepén a racionalitás és az evidencia a szellemi haladás egy adott fokához mért legteljesebb alakjának megteremtésében. A belátások, az egyén álláspontjáról tett ítéletek mindig ki vannak téve a *kritikának* – senki és semmi sem kritizálhatatlan. A kritika mércéje viszont mindig a racionális belátás és a végső szemléleti evidencia, illetve adódás kell, hogy legyen. Mindig elképzelhető azonban, hogy bizonyos dolgokat másvalaki jobban lát nálunk. A tudományos kutatásban – de épp így gyakorlati ítéletekben – mindig nyitottnak kell lennünk a többi emberre. Végső soron azonban mindig az egyes ember az, aki döntést hoz elméleti és gyakorlati kérdésekben.⁴⁴ Husserl szerint egy oda-vissza mozgás található egyéni és közösségi belátás, illetve döntéshozatal között. Véleménye szerint az *autentikus közösséget* tisztán a racionalitás és a végső szemléleti evidenciák, adottságok alapján álló – gondolkodó és cselekvő –, egymásra nyitott, türelmes és autonóm individuumok csoportja alkotja. *Ez a nyitott diskurzus társadalma, mely a személy és annak szabadsága alapvető tiszteletén nyugszik.*

Az emberiség tulajdonképpeni történelme, Husserl szerint, csak egy ilyen társadalommal kezdődhet el. *Kizárólag ez a társadalmi formáció képes arra, hogy beindítsa az emberi történelem tulajdonképpeni, igaz teleológiáját.* Meggyőződése szerint a fenomenológia képes arra, hogy a leghatékonyabban alakítsa ki és szilárdítsa meg egy ilyen társadalom

42 Heidegger: i. m.

43 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch.* Id. kiad., 268–269.

44 Ehhez: Marosán: *Kontextus és fenomén...* Id. kiad., 407–411.

elméleti, intézményes és gyakorlati alapjait. Husserl hite szerint minden korábbi teleológia ott siklott félre, hogy nem állt a háttérben kellőképpen szigorú módszer, amely az elméleti és a gyakorlati észtt képes lett volna visszavezetni a valóban végső evidenciákhoz, és biztosítani, hogy a teoretikus és praktikus döntéshozatal során az individuum, valamint a közösség kitarson ezen evidenciák szemlélete mellett. Ennek igazán komoly lehetőségét, úgy vélte, első ízben a *fenomenológia* teremtette meg.

A fenomenológusok, véli Husserl, így válnak az „emberiség funkcionáriusává”,⁴⁵ ahogy végül is ilyen szerepet töltött be az összes korábbi tudós és filozófus, hozzájárulva ahhoz, hogy eljussunk egy olyan társadalomig, melyet ténylegesen és minden ízében a racionalitás hat át és vezérel. Ez azonban nem egy olyan egyoldalú racionalitás, mint a modernitás észszerűségesszménye, mely naturalizmusba és pozitvizmusba torkollott, mindent az uralhatóság és az eszközszerűség terminusaiban értelmezett, és amely jelenleg – Husserl sejtése szerint – a globális katasztrófa felé tereli a társadalmat. Hanem a transzcendentális fenomenológia mindenoldalú racionalitása, mely képes a dolgok *önérték voltát* is felismerni, mindenütt képes az embert körülvevő adottságok és maga az emberi lét *axiológiai* (értékelméleti) minőségeit észlelni, és ezért képes az emberi jogok, az emberi személy, a szabadság és végül a nem-emberi lények, valamint a természet *genuin* tiszteletére.⁴⁶

A jövő az embert és a természetet egyaránt tisztelő, racionális társadalomé, mondja Husserl, és a történelem is igazán csak vele fog tudni elindulni. Vagy ez, vagy a morális, és vele együtt fizikai megsemmisülés az igazi történelem.⁴⁷

45 Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Első kötet. Id. kiad., 35.

46 Ehhez: Erazim Kohák: *Az értelmes szív*. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005, 311–327.

47 Husserl: *Válogatott tanulmányai*. Id. kiad., 366–367.

E Pluribus Unum – a tudományok sokfélesége és a történelemfilozófia egységteremtő szerepe R. G. Collingwoodnál

Bevezetés

Seneca híres megállapítása szerint „[s]ehol sincs az, aki mindenütt óhajt lenni” (*[n]usquam est qui ubique est*).¹ Az eredeti észrevétel azokat volt hivatott elmarasztalni, akik mindenféle mód és rendszer híján ugranak fejest a legkülönbözőbb stúdiumokba, és fosztják meg magukat ezáltal még annak a lehetőségétől is, hogy jól informáltak legyenek, és racionálisan megalapozott és konzisztens ismeretekkel rendelkezzenek a világ bizonyos kérdéseit illetően. Sokszor azonban hasonló balítéletek öveznek olyan, módszertanilag kifejezetten rigorózus gondolkodókat is, akiknek tudománytörténeti megítélésére ugyancsak az vet árnyékot, hogy diszciplináris értelemben sokfelé „óhajtottak lenni”.

Kétségkívül az utóbbiak közé sorolható Robin George Collingwood (1889–1943) is, akinek nemcsak tudományterületi sokoldalúsága zavarba ejtő,² hanem sokakban az a módszertan is kételyeket ébreszt, amellyel ezeket a tudományterületeket egységesen vizsgálni próbálta. Márpedig

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.08

A szerző a NKE EJKK PÁK munkatársa.

Email: smrczadam@gmail.com

- 1 Lucius Annaeus Seneca: Második erkölcsi levél. In *Seneca leveleiből*. Fordította és bevezetéssel ellátta Sárosi Gyula. Officina Nyomda és Kiadóvállalat, Budapest, 1943, <https://mek.oszk.hu/10600/10634/10634.htm>.
- 2 Pályája kezdetén Collingwood még régészi ambíciókat dédelgetett, amit követően Oxfordban lett a metafizika professzora, filozófiai munkássága azonban korántsem korlátozódott metafizikai stúdiumokra, hanem a művészet-, a politika- vagy a történelemfilozófia mellett olyan területeket is felölelt, mint a metafizológia vagy a filozófiai hermeneutika.

életművét éppen az teszi különösen figyelemreméltóvá, hogy a szellem-tudományokat egyetlen metódus segítségével igyekezett kutatni, és ez lehet az oka annak is, hogy egyik kedvenc szerzőjéhez, Leibnizhez³ hasonlóan ő sem írt egyetlen „főművet” sem, hanem az összes munkájában mintha ugyanannak a problémának veselkedett volna neki újult erővel. A jelenség megértéséhez pedig enyhén *nonchalant* önértelmezése sem viszi sokkal közelebb az olvasót, mely szerint szakterülete egyszerűen csak „a gondolkodás vagy gondolatok története (*the history of thought*) volt”,⁴ mivel amúgy is „[m]inden történelem a gondolkodás története”⁵ – mint az időközben szállóigévé vált megállapításából közhelyesnek, vagy épp túlzottan ambiciózusnak: egyrészt ugyanis magától értetődő közhely, hogy ha a szellemtudományok valamely képviselője valaminek a történetével foglalkozik, akkor részben vagy egészben a gondolkodás vagy gondolatok történetével kell, hogy foglalkozzon. Másrészről viszont, ha diszciplináris határok kijelölése nélkül foglalkozik valaki „a gondolkodás vagy gondolatok történetével”, akkor joggal merül fel vele szemben a módszeresség hiányának a vádja.

1.1. Collingwood és kritikusai

A szóban forgó, sokakban kételyeket ébresztő módszertani megfontolás az újrajátszás⁶ (*re-enactment*) elméleteként ismert, amelynek értelmében „[a] történelmi tudás nem más, mint annak a gondolatnak a történész elméjében való újrajátszása, amelynek történetét [a történész] éppen

3 Robin George Collingwood: *The New Leviathan – or Man, Society, Civilisation and Barbarism*. Clarendon Press, Oxford, 1942, 25.

4 Robin George Collingwood: *An Autobiography*. Oxford University Press, Oxford, 1939, 1.

5 Robin George Collingwood: *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1987, 384.

6 A Collingwooddal foglalkozó magyar nyelvű szakirodalom felváltva nevezi *újra-élésnek* vagy *újracselekményesítésnek* is a *re-enactment* aktusát. A magam részéről azért tartom szerencsésebbnek az *újrajátszás* kifejezést, mert az nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy a *re-enactment* csak az elmében megy-e végbe, vagy pedig a kívülvilágban is. Mindkét értelmezésnek vannak képviselői. Vö. David Černín: Quentin Skinner’s Attempt to Clarify Collingwood. *Teorie Vedy / Theory of Science*. 2023:2, 135–152, <https://doi.org/10.46938/tv.2023.572>; Horkay Hörcher Ferenc: Sailing with Your Students to Greece – Collingwood, Teaching and Praxis. In *Úő: Of the Usefulness of the Humanities / A bölcsészettudományok hasznáról – esszék, tanulmányok*. L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2014, 13–21.

tanulmányozza”.⁷ Ezzel pedig Collingwood nem kevesebbet állított, mint hogy a történésznek módjában áll, hogy az elméjében olyan gondolatokat jelenítsen meg, melyek nemcsak minőségileg, hanem numerikusan is azonosak valamely múltbeli gondolattal. Egy efféle múltbeli gondolat újrajátszásához pedig „mindössze” arra van szükség, hogy a történész a megfelelő kérdéseket tegye fel⁸ a rendelkezésére álló dokumentumoknak (*evidence*), vagyis azokat, amelyek az adott dokumentum múltbeli szerzőjét is éppen foglalkoztatták. Fontos azonban leszögeznünk, hogy efféle dokumentumok nemcsak szövegek lehettek, hanem régészeti leletektől szépművészeti alkotásokig bármi, amit emberkéz tudatosan és célracionális okokból alkotott, és éppen ez tette (volna) lehetővé azt, hogy Collingwood elmélete a szellemtudományok összességére alkalmazható legyen.

Aligha meglepő azonban, hogy előszeretettel és vissza-visszatérő módon vádolják Collingwoodot azzal, hogy egész munkássága egyfajta körkörös érvelésen alapul: már a vele máskülönben rokonszenvező⁹ John Passmore is kénytelen volt például elismerni, hogy a szerző egyfajta „határvédelmi biztосként” eljárva, önkényesen állapította meg az egyes tudományterületek határait, de a rosszhiszeműséggel szintén nem vádolható James Camien McGuiggan¹⁰ is elismeri, hogy amit Collingwood a művészetfilozófiájában művészet alatt ért (ti. azt, hogy minden olyan alkotás, amely a képzelet terméke, műalkotásnak tekintendő, és minden alkotás abban a mértékben tekintendő műalkotásnak, amilyen mértékben a képzelet szüleménye), az nagyban különbözik mind a hétköznapi ember, mind pedig az analitikus művészetfilozófia szótárában szereplő művészetfogalomtól. Ezeknek a bírálatoknak – melyeknek sorát még hosszasan folytathatnánk – az értelmében pedig Collingwoodnak úgy sikerült csak

7 Collingwood: *An Autobiography*. Id. kiad., 112.

8 Idézett önéletrajzában a következőképpen részletezi mindezt: „a tudás (body of knowledge) semmiképp nem »propozíciókból«, »állításokból«, »ítéletekből« áll, vagy bármiből, ami alatt a logikusok állító gondolati aktusokat értenek [...], hanem mindabból, amit ezek a rájuk irányuló kérdésekkel együtt megválaszolni hivatottak”. „Nem tudhatod meg, mire gondol az ember, ha egyszerűen tanulmányozod kimondott vagy írott állításait, még akkor sem, ha tökéletes nyelvtudással és tökéletesen igaz szándékkal beszélt vagy írt. Ahhoz, hogy megtudd a jelentését, azt is tudnod kell, hogy mi volt az a kérdés (a kérdés a saját fejében, és amiről azt feltételezi, hogy a tiédben van), amelyre az általa elmondott vagy írt dolog válaszul szolgált.” Collingwood: *An Autobiography*. Id. kiad., 30–31.

9 John Passmore: *The Idea of a History of Philosophy*. *History and Theory*, 1965:5, 1–32, <https://doi.org/10.2307/2504117>.

10 James Camien McGuiggan: *This is Art – A Defence of R. G. Collingwood’s Philosophy of Art*. Doktori tézis. University of Southampton, 2017, 72–77.

bebizonyítania a szellemtudományok általa vélelmezett egységét, hogy addig nyesegette, farigcsálta az egyes szakdiszciplínák határait, természetét és tárgyterületét, míg azok bele nem fértek az ugyancsak általa ácsolt Prokrusztész-ágyba.

De hasonló *petitio principii*-vadás fogalmazódtak meg elméletének hermeneutikai megbízhatóságával szemben is. Gadamer például közismerten azért nevezte „árnyékbaxolásnak”¹¹ Collingwood kérdés-felelet alapú megismerési módszerét, mert őszintén egy adott dokumentumnak feltett kérdésre adott válasz „adekvátsága a kérdés rekonstrukciójának módszertani előfeltétele”¹² lett volna. Hasonló végkövetkeztetésre jutott Ricœur is az újrajátszás collingwoodi gondolatával kapcsolatban, amikor azt állította, hogy az ő nyomdokain haladó történész „egyáltalán nem a múltat ismeri meg, hanem csakis a múltra vonatkozó saját tudását”.¹³

1.2. „A tudomány a kérdés, a rá adott válasz pedig a történelem”¹⁴

Egyetérthetünk azzal, hogy a jelen- és múltbeli gondolatok numerikus azonosságát tételező collingwoodi elmélet túlságosan ambiciózus volt, ahogy azzal is, hogy bizonyos mértékű *gerrymandering*hez folyamodott az egyes tudományterületek joghatóságát illetően, mégis érdemes feltennünk azt a kérdést – *à la* Collingwood –, hogy mire adott válaszkíséret volt e megalkuvásoktól nem egészen mentes elképzelés. Feltevésünk szerint ugyanaz a probléma állhatott a szerző gondolkodásának egész homlokterében, mint ami korábban – az általa nagyra becsült¹⁵ – Dilthey esetében volt tapasztalható: jelesül, hogy míg a természettudományok a 16–17. századtól kezdődően időről-időre definiálták és újradefiniálták saját magukat, ezalatt a szellemtudományok még időlegesen sem tudtak dűlőre jutni saját természetüket, módszertanukat vagy hivatásukat illetően.¹⁶ Gondolatmenetünk során ezért azt igyekszünk majd feltárni,

11 Legalábbis a magyar fordítás szerint, merthogy az eredetiben a még kíméletlenebb „szemfényvesztés” (*Spiegelfechtere*) kifejezés szerepel.

12 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer (Egy filozófiai hermeneutika vázlat)*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1984, 260.

13 Paul Ricœur: *Temps et Récit*. 3. kötet. Éditions de Seuil, Párizs, 1985, 211.

14 Robin George Collingwood: *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*. Clarendon Press, Oxford, 1946, 186.

15 Collingwood: *A történelem eszméje*. Id. kiad., 228–233.

16 Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.

hogy Collingwood mit tekintett a szellettudományok közös nevezőjének, valamint hogy az utóbbiak vizsgálata során miért játszott nála kitüntetett szerepet a történelem, a filozófia, valamint a – kettejük körmönfont viszonyából létrejött – történelemfilozófia.

Állításunk szerint ugyanis a szerző vonatkozó okfejtéseiből az a metafizikai álláspont olvasható ki, miszerint filozófia nem létezhet önmagában, hanem mindig *valaminek* a filozófiája kell, hogy legyen. Ennek értelmében pedig Collingwood szerint a történelemfilozófia sem valamiféle „erdőszéli kentaur”,¹⁷ miként Jacob Burckhardt jellemezte Hegel ezirányú törekvéseit, és amelynek léte a konstitutív részek egymást kizáró diszciplináris sajátosságai folytán önellentmondást foglalna magában, hanem épp ellenkezőleg, a filozófia törvényes gyermeke.

2. A tudományok rendszere(i) Collingwoodnál

Collingwoodot jól láthatóan pályája egésze során foglalkoztatta a tudományok egymáshoz képest vett viszonya. Ennek egyik dokumentuma a *Speculum Mentis* című korai, fontos munkájában található, melyben amellet kardoskodott, hogy a különböző tudományterületek napjainkban tapasztalható fragmentáltsága nem felel meg szellemünk felépítésének. Az utóbbi ugyanis egységes, melynél fogva szerinte – némiképp meglepő módon – a középkori intézmény- és szokásrendszer állt legközelebb ahhoz, amit ideálisnak nevezhetnénk.

A középkori ember azért tudott békében élni a maga intézményes keretei között, mert szilárdan ragaszkodott ahhoz az elvhez, amelyet a szellem egységének [*unity of the mind*] nevezhetünk. Számára egyetlen szellemi tevékenység sem volt ismert, mely önmagában és önmagáért létezett volna. A művészet mindig kéz a kézben járt a vallással, a vallás pedig a filozófiával.¹⁸

Miközben a fentieket mi a legnagyobb természetességgel különböző tudományterületeknek tekintenénk, Collingwood olvasatában ezek mindössze „tapasztalati formák” (*forms of experience*) voltak, melyek közül – és bevallottan a teljesség igénye nélkül – ötöt gyűjtött csokorba: a művészet, a vallás és a filozófia előbb látott példái mellett még a történelmet és a

17 Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2001, 14.

18 Collingwood: *Speculum Mentis...* Id. kiad., 26–27.

természettudományt (*science*) tartotta említésre méltónak.¹⁹ Elgondolása szerint abban, hogy ezek még csak „tapasztalati formák” voltak, és nem merevedtek különálló diszciplínákká, a szellem korábban említett egysége mutatkozott meg, és csak a reneszánsz hozta magával a specializációnak azt az igényét, melynek szándékolatlan következménye e szellemi egység fokozatos fragmentálódása lett. A *Speculum Mentis* egyik fő állítása ennélfogva éppen az, hogy a mai tudományoknak „mindegyike a reneszánsz utóhatásaitól szenved”,²⁰ mivel monadikus elzártságban fejlődtek, ezáltal pedig elvesztették egymással való kapcsolatukat, és mindannyian az igazság egyedüli birtokosának vallják magukat. Ebben a minőségükben pedig a legkevésbé sem azt tükrözik, amit az emberi szellem természeténél fogva megkívánna.²¹

Függetlenül attól, hogy ez a már-már árkádiai középkor-, és kénköves reneszánszkép mennyire feleltethető meg bármilyen történeti valóságnak, figyelemre méltó, hogy Collingwood ekkor még a különböző „tapasztalati formák” közül többnek a létét is megengedte, ezeket pedig egymással egyenrangúnak tételezte. Későbbi taxonómiáiban ugyanis már egészen más képet fest nála a tudományok rendszere. Az élete végén írt és csak posztumusz publikált munkáiban (kiváltképp a *The Idea of Nature*-ben és *A történelem eszméjében*) már csak természet- és szellemtudományokról beszél, a kettő közti *differentia specificát* pedig abban állapítja meg, hogy míg az előbbieket kizárólag ható-, addig az utóbbiak csupán célok működését tételezik az általuk vizsgált dolgok vagy jelenségek mögött. A kettő szétválását – a *Speculum Mentis*ben korábban vázolt folyamat-rekonstrukcióval egybehangzóan – történetileg a 16–17. századra datálja, név szerint pedig Francis Bacon tekint az esemény sor főszereplőjének.

[A]mennyiben a természetet egy gépnek tekintjük, akkor a teleológiát vagy célokságot ki kell zárunk a természettudományok tárgyköréből azzal a gondolattal együtt, hogy a természetben vagy a természet valamely dolgában lenne valamilyen „*nisus*”, avagy természetszerinti törekvés, mely egy még nem létező [dolog vagy állapot] létrehozatalára irányul [...].²²

[A]z egész mozgalomra jellemző Bacon híres gúnyolódása, amely szerint a teleológia olyan, mint egy Istennek szentelt szűz, aki nem szül utódokat

19 I. m. 50.

20 I. m. 33.

21 I. m. 45.

22 Robin George Collingwood: *The Idea of Nature*. The Clarendon Press, Oxford, 1945, 15.

– *tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit*²³ [...]. Ezalatt pedig azt értette, hogy amikor egy arisztoteliánus tudós azáltal próbált megmagyarázni egy bizonyos ok által létrehozott okozatot, hogy az oknak természetes hajlandóságot [*natural tendency*] tulajdonított arra vonatkozóan, hogy a szóban forgó hatást kiváltsa, akkor valójában semmit nem mondott, és csak a tudomány tényleges feladatáról, nevezetesen a kérdéses ok pontos szerkezetének vagy természetének feltárásáról terelte el a figyelmet.²⁴

Azt hiszem, korábban látott korszakábrázolásaiival ellentétben, a fenti szöveghelyeken Collingwood a bevett szokásnak többnyire immár megfelelően ragadja meg egy filozófia- és eszmetörténeti folyamat lényegét. Viszont a hangsúly számára továbbra sem azon van, hogy a természettudományok a 16. századtól kezdve fokozatosan a hatóokok vizsgálatára korlátozták tevékenységeiket (ez egy viszonylag jól ismert tudománytörténeti tény rekapitulálása lenne csupán), hanem ugyanennek az éremnek a másik oldalára próbál rámutatni: arra, hogy önkorlátozásuk révén a természettudományok lemondtak a világ bizonyos jelenségeinek tudomásul vételéről, amivel *nolens-volens* maguk jelölték ki a szellemtudományok vizsgálódási körének határait. Ennek a folyamatnak az eredményeként ugyanis az a helyzet állt elő, hogy a teleológiát vagy célokságot „helyesen csak a szellem [*mind*] tárgyterületére alkalmazhatjuk, a természetre alkalmazni ugyanis azt jelentené, hogy összekeverjük e két radikálisan

23 Collingwood ezen a ponton mintha kategóriahibát vétene, mivel az idézett Bacon-szövegrész tágabb kontextusából egyértelműen kitűnik, hogy szerzője mindössze a természeti jelenségek megváltoztatását célzó, gyakorlati tudomány (*doctrina operativa* vagy *scientia operativa*) szempontjából nevezi „terméketlennek” (*sterilis*) a célok vizsgálatát, spekulatív értelemben (vagyis a fizika vagy a metafizika diszciplínái között) viszont egyáltalán nem tekinti haszontalannak ezt a fajta tevékenységet. Vö. „A természetre vonatkozó gyakorlati tudományt (*operativa doctrina de natura*) ugyancsak két részre bontjuk [...]: a fizika, vagyis a ható- és anyagi okok vizsgálatából jön létre a mechanika; a metafizika pedig a formák az a vizsgálata, ami a mágiát hozza létre. Merthogy a célok vizsgálata terméketlen [*sterilis*], és az istennek szentelt szűzhöz hasonlóan nem szül utódokat.” Az viszont kétségtelen, hogy Baconnek széles körben tulajdonítják ugyanazt a nézetet, amit Collingwood is. Francis Bacon: *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*. In James Spedding – Robert Leslie Ellis – Douglas Denon Heath (szerk.): *The Works of Francis Bacon*. 2. kötet. Hurd and Houghton, New York, 1864, 298. Bacon felfogásának metahistóriája kapcsán lásd Alexis Tadié: *La réputation de Francis Bacon au XVIIIe siècle*. In Isabelle Moreau (szerk.): *Les Lumières en mouvement: La circulation des idées au XVIIIe siècle*. ENS Éditions, Lyon, 2009, 101–125, <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.6313>.

24 Collingwood: *The Idea of Nature*. Id. kiad., 93.

eltérő dolog jellemzőit”.²⁵ Collingwoodnak a sorok közül kiolvasható végkövetkeztetése tehát az, hogy a szellemtudományok akkor járnak el természetüknek és hivatásuknak megfelelően, ha a természettudományok fordított tükörképeiként kizárólag célokok rekonstruálásával foglalkoznak.

3. A történelem mint a filozófia szolgálóleánya

Mindezek után joggal merül fel a kérdés, hogy egy efféle keretrendszerbe miként illeszthető be az a két diszciplína, mely Collingwood életművének derekát alkotja: a történelem- és a filozófiatudomány. Meglehet ugyanis, hogy munkásságának egyaránt fontos stációit képezték metafizikai, művészet- vagy politikafilozófiai írások, módszertanának megértéséhez mégis a történelem és a filozófia határmezsgyéjén kell keresnünk a kulcsot. Mint azt már a bevezetőben vázoltam, a történeti gondolkodás *sine qua non*ja Collingwood számára a híres-hírhedt újrájátszás módszertana volt, melynek alkalmával a történésznek ugyanazokat a múltbeli kérdéseket kellett rekonstruálnia, melyekre a birtokában lévő dokumentumok (*evidence*) válaszként szolgáltak, és ekképpen kellett újrájátszania (magában vagy a külvilágban) a múltbélivel numerikusan megegyező gondolatokat.

Láthattuk, hogy az adekvát újrájátszás lehetőségfeltételeivel kapcsolatban jogosnak tűnő kételyek merülhetnek fel, azt is fontos azonban észrevennünk, hogy ezek nem terjedtek ki magára a kérdés-felelet módszerre. Az egyik lehetséges kritika, melyet az utóbbival szemben megfogalmazhatnánk, az az, hogy Collingwood miért éppen a történetírás tárgykörében vizsgálja a kérdéses metódust: önéletrajzában ugyanis közel sem valamiféle történetírói módszertan kidolgozásának eredményeként írja le azt, hanem sokkal inkább egyfajta ráeszmélésként beszéli el. Fiatalkori emlékeit felidézve mondja például, hogy

fokozatosan tört rám az az érzés, hogy olyan feladat nyomja a vállamat, amelynek természetét legfeljebb úgy vagyok képes meghatározni, hogy „Gondolkodnom kell”. Azt azonban nem tudtam, min is gondolkodjam; és amikor ennek a parancsnak engedelmességgel hallgatásba burkolóztam, a társaságban pedig szórakozott lettem, vagy éppen magányba vonultam azért, hogy megszakítás nélkül gondolkozhassak, még mindig nem tudtam

25 I. m. 15.

volna, ahogy most sem tudom megmondani, hogy valójában mi volt az, amin gondolkodtam. *Nem tettem fel magamnak pontos kérdéseket; nem irányítottam elmémet semmilyen különleges tárgyra;* csak formátlan és céltalan intellektuális zavar volt mindenütt, olyan, mintha köddel birkóznék. Most már tudom, hogy mindig ez történik, amikor egy új problémán kezdek dolgozni.²⁶ (Kiemelés tőlem – S. Á.)

Fontos leszögeznünk, hogy a fenti eseménysor még nem a módszertanilag képzett, „történész” Collingwood elméjében ment végbe, hanem az önéletrő egy még teljességgel „naiv Collingwood” szájába adja az említett sorokat. De a Kensington-kert és az Albert-émlékmű későbbi leírásai²⁷ ugyancsak arról árulkodnak, hogy egy adott tárgynak szegezett kérdések fokozatosan és önkéntelenül konkretizálódtak a „naiv Collingwood” metodikailag még pallérozatlan elméjében. Mindebből pedig arra következtethetünk, hogy az egyes megismerő szubjektumok közti különbség nem abban áll, hogy egyesek alkalmazzák a kérdés-felelet módszert, míg mások nem, hanem abban, hogy egyesek a „pontos” kérdéseket teszik fel tárgyaiknak, míg mások nem.

Ez pedig leginkább azért zavarba ejtő, mert – mint emlékezhetünk – a kérdés-felelet alapú eljárást a szerző eredetileg a történetírás módszertani alapelveinek tekintette, vonatkozó megfigyeléseiből viszont az derül ki, hogy többé-kevésbé minden ember ezt alkalmazza még a leghétköznapiabb helyzetekben is. A laikus és a legádázabb metodikai szigorral felvértezett szaktörténész között tehát legfeljebb fokozati különbség állapítható meg.

De hasonló nehézségekbe ütközünk a filozófia mibenlétének a Collingwood-féle meghatározásakor is. Az utóbbit ugyanis egy „reflektív” (*reflective*) gondolkodásformaként definiálta a szerző, melynek során a „szellem sohasem *egyszerűen* [*simply*] egy tárgyról gondolkodik, hanem – miközben valamilyen tárgyról gondolkodik – a tárgyról való saját gondolkodásáról *is* gondolkodik”.²⁸ A dolog érdekessége, hogy első ránézésre könnyen tűnhet úgy, mintha a szerző a reflexióval *azonosítaná* a filozófiát, az ördög azonban, mint annyiszor, most is a részletekben rejlik: egyrészt önmagában is árulkodó jelenség, hogy az említett szöveghelyen is „másodfokú” (*thought of the second degree*) gondolkodásmódként definiálja a bölceletet, korábbi írásaiból azonban az is kitűnik, hogy ez egy visszatérő, noha igazán szabatosan soha ki nem fejtett gondolat volt a

26 Collingwood: *An Autobiography*. Id. kiad., 4.

27 I. m. 29.

28 Robin George Collingwood: *Essay on Philosophical Method*. Clarendon Press, Oxford, 1933, 1.

részéről. Például már az *An Essay of Philosophical Method* című 1933-as írásában is úgy fogalmazott, hogy ellentétben más tudományterületekkel: „[a] filozófiának megvan az a sajátossága, hogy részét képezi az önmagára irányuló reflexió (*reflection upon it is a part of itself*)”, és mivel ez „egyike a filozófia tulajdonképpeni tárgyainak (*it is among his proper subjects of study*)”, voltaképpen megkerülhetetlen a filozófiát művelők számára. (Kiemelések tőlem –S. Á.)

A filozófia tehát nem azonos a reflexióval, hanem az utóbbi csupán egy szükséges feltétele az előbbinek. Az, amikor tudatában vagyok annak, hogy tudatában vagyok valaminek, Collingwood szerint még nem filozófia. Minden filozófiai gondolatnak szükségképpen két tárgya van, egy első-, és egy másodfokú, melyek közül az utóbbit (vagyis a reflexiót) nevezi „a filozófia egyik tulajdonképpeni tárgyának”. Felettlébb különös azonban, hogy a szerző adós maradt a többi, elsőfokú tulajdonképpeni tárgy megnevezésével, okunk van azonban azt feltételezni, hogy ez nem holmi balszerencsés véletlen folytán alakult így, hanem éppen ez Collingwood metafizikájának egyik kulcsmozzanata. Beszámolóiból ugyanis két további dolog sejthető: egyrészt, hogy a filozófiának bármi képezheti elsődleges tárgyát, másrészt pedig az, hogy valamilyen elsődleges tárgyra azért okvetlenül szüksége van. Ezek szerint pedig filozófia nem létezhetne önmagában, hanem szükségképpen valamilyen tárgyra kellene irányulnia, melyből következően a filozófia mindig valaminek a filozófiája lehet csupán.

Amennyiben ez a sejtésünk helytálló, akkor Collingwood metafizikájának a fent említett mozzanata azért különösen fontos, mert éppen ezáltal teremtnének meg a különböző „birtokviszony-filozófiák” (a művészet-, a politika- vagy éppen a történelemfilozófia stb.) diszciplináris lehetőségfeltételei, vagyis azoké, amelyeknek Collingwood maga is a művelője volt. De vajon nem vesznek-e el egyúttal olyan „vegytisztá” „első filozófiák” lehetőségfeltételei, melyeknek kiindulópontja éppen egy adott gondolat önmagára irányulása volna? És itt nem kisebb horderejű rendszerekre kellene gondolnunk, mint például Descartes-ra, és vele együtt a karteziánus hagyomány jelentős részére. Vajon nem kell-e azzal a gyanúperrel élnünk, hogy Collingwood itt is – Passmore korábban idézett megfogalmazásának megfelelően – egyfajta „határvédelmi biztosként” lépett fel, és önkényes huszárvágásokkal számúzta a filozófiai hagyománynak egy meghatározó részét a filozófiai kánonból? Gyanúkat pedig csak még tovább erősítheti az a körülmény, hogy az *An Essay on Philosophical Method* vonatkozó fejezetében²⁹ Collingwoodnak még azt a bravúrt is sikerült bemutatnia, hogy Descartes filozófiai módszerének tárgyalása

29 Collingwood: *Essay on Philosophical Method*. Id. kiad., 16–19.

során még csak említés szintjén sem emlékezett meg a *cogito*-érvről (vagyis arról, ami miatt saját metafizikai előfeltevései értelmében lehet, hogy Descartes módszere nem is minősülne filozófiának).

4. Történelem + filozófia = történelemfilozófia

Apróbb nehézségek fölött tehát mindenképp szemet kell hunynunk, mire Collingwood előfeltevéseinek számbavétele során eljutunk addig a pontig, ahol – egyebek mellett – a diszciplináris értelemben vett történelemfilozófia egyáltalán lehetségessé válik. Eddig azt láthattuk, hogy a történelem és a filozófia külön-külön milyen szerepet játszottak a szerző módszertani repertoárjában, amire azért volt szükségünk, mert a történelemfilozófia homályos collingwoodi meghatározásából az gyanítható, hogy az számára nem más, mint a kettőnek egyfajta összege.

Vonatkozó írásának, *A történelem eszméjének* a bevezetésében ugyanis a történelemfilozófiáról való korábbi gondolkodásmódoknak három korábbi válfaját különítette el, de csak azért, hogy mindegyiktől elhatárolódhasson. Mint írja, az „elnevezés” (*the name*) magától Voltaire-től származik, de már a megfogalmazás is azt sugallja, hogy az éppen tárgyalt elképzelések között legfeljebb névrokonság áll fenn. Míg például a francia enciklopédista még nem tett más egyfajta kritikai módszertan alapszabályainak lefektetésén kívül,³⁰ amivel azt a szokást szentesítette, hogy „a történész maga ítélkezik ahelyett, hogy elismételne mindenféle régi, könyvekben található történetet”,³¹ Hegelnek a fogalom történetéhez nyújtott kontribúciója – Collingwood meglehetősen sommás értékelése szerint – az volt, hogy az „egyetemes, vagy világtörténelem”³² eszméjével gazdagította azt. De Hegellel szemben másutt nyíltan megfogalmazza azt a még súlyosabb kritikáját is, mely szerint a történelemfilozófia „számára

30 Collingwood a Voltaire-rel kapcsolatos közkeletű nézeteket rekapitulálja e helyen, megfelelően azonban arról, hogy a *Philosophie de l'Historie*-nak volt egy prezentista aspektusa is, ami természetesen továbbra sem teszi azt klasszikus értelemben vett történelemfilozófiává. Vö. a II. Katalinhoz írt ajánlólevéllel: „Őn azt szeretné, ha filozófusok is megírnák a régi idők történetét, mivel ön filozófusként (*en philosophe*) óhajtja olvasni azokat. Ön kizárólag hasznos igazságok (*vérités utiles*) után kutat, ám – mint mondja – semmit nem talált hasznavehetetlen tévedéseken (*inutiles erreurs*) kívül.” Voltaire: *Philosophie de l'Historie*. Magánkiadás, Genf, 1765, 1.

31 Collingwood: *A történelem eszméje*. Id. kiad., 49.

32 Uo.

nem filozófiai reflexió a történelemről”,³³ ami mögött nyilvánvalóan a történelem és a filozófia mibenlétével kapcsolatos eltérő előfeltevésekre gyanakodhatunk. Tévednénk azonban, ha azt gondolnánk, hogy Hegel volt számára a történelemfilozófusok legelvetemültebbike, ezt a címet ugyanis az „ollózó-ragasztó történetírás” képviselői, vagyis a pozitivisták érdemelték ki nála, akik eseményeket – olvasata szerint – „általános törvényeknek a feltárásával”, „meteorológusok” módjára igyekeztek előre jelezni³⁴.

Várakozásainkkal ellentétben ugyanakkor e rövid seregszemlét követően sem mondja ki Collingwood, hogy ő maga mit ért történelemfilozófia alatt, hanem ehelyett egy exkurzus következik a filozófia általa vélelmezett mibenlétéről. A két diszciplína kapcsolatáról legfeljebb olyan általánosságokat árul el, mint hogy „a filozófusnak [...] a történetész tudatáról kell gondolkodnia”,³⁵ vagy hogy a történelemfilozófia lehetősége olyankor merül fel, amikor a történelem eszméje valamiképpen problematikussá válik –

[a]z európai civilizációban mindig is érvényesült bizonyos történeti gondolkodás, de az ember ritkán gondolkodik el olyasfajta jelenségekről, amelyek nem okoznak számára gondot.³⁶

Minden jel arra utal tehát, hogy Collingwood azt értette történelemfilozófia alatt, amikor egyszerre gondolkodunk történészként és filozófusként, vagyis amikor tudatában vagyunk annak, hogy egy adott dokumentummal kapcsolatban épp kérdéseket teszünk fel, eközben pedig a dokumentum eredeti szerzőjének válaszait igyekszünk rekonstruálni.³⁷ Vagyis a történelemfilozófust mintha a történész egyik logikai végpontjaként gondolná el a szerző: láthattuk ugyanis, hogy a módszertanilag teljesen naiv hétköznapi ember, és az ugyanilyen szempontból kiművelt történész között csak fokozati különbség áll fenn, hiszen mindketten a kérdés-felelet metódust alkalmazzák, legfeljebb eltérő pontossággal. A történelemfilozófus viszont immár reflexió tárgyává is teszi tevékenységét. Arra a korábbi kérdésünkre tehát, hogy a célokok vizsgálataként meghatározott szellemtudományokon belül milyen szerepet tölt be a történelem és a filozófia, Collingwood – meglátásunk szerint – azt felelhetné, e kettőnek a módszertana hivatott minden szellemtudományos vizsgálatnak az alapjául szolgálni.

33 Uo.

34 Uo.

35 I. m. 51.

36 I. m. 52.

37 I. m. 49–55. Lásd William H. Dray: *History as Re-Enactment – R. G. Collingwood's Idea of History*. Clarendon Press, Oxford, 1995, 16–17.

5. Epilógus: Collingwood, egy reneszánsz ember?

Gondolatmenetünk során láthattuk, hogy Collingwood mekkora fenntartásokkal viseltetik a diszciplináris specializációkkal szemben, és ez volt az oka többek között a reneszánszról alkotott, meglehetősen lesújtó véleményének is. Nem kizárt azonban, hogy módszertanának legközelebbi előképeit épp ebben a korszakban kell keresnünk, a firenzei Leonardo Bruni (1370–1444) 1420-as, *De Interpretatione Recta* című traktátusa ugyanis egy kísértetiesen hasonló elvet fogalmaz meg. Ennek értelmében a fordítás (*interpretatio*) nem egyszerű átültetés (*translatio*) egyik nyelvről a másikra, hanem magyarázat (*explicatio*) is egyben. Az egész értekezést³⁸ a Robert Grosseteste-féle betűhű Arisztotelész-fordítások ihlették, mégpedig azzal, hogy Bruni fércmunkának tartotta őket. Meglátása szerint az egyes szavak szótári jelentését „még egy műveletlen és járatlan (*rudis et inexercitatus*) olvasó is képes lehet megérteni”, a szövegegész (*totum*) megértése és elmagyarázása ezzel szemben már műveltséget (*humanitas*) igényel szerinte.³⁹ Ennek a – mai szóval élve kontextuális olvasatnak – célját pedig Bruni a következőkben jelölte meg:

az egyes fordítások [*traductionibus*] során a legjobb értelmező [*interpretes*] dolga az, hogy az írás első szerzőjének [*primum auctorem*] teljes elméjét, lelkét és akaratát magára öltse [*sese convertet*], és amikor itt-ott átalakítja beszédének formáját, helyét, mozgását, színezetét és körvonalait, akkor azon töprengjen, hogyan fejezhetne ki mindent [*cuncta exprimere meditabitur*].⁴⁰

Jóllehet a firenzei humanista nem fogalmazza meg a kérdés-felelet eljárás, a szerzői intencióknak a kontextuális olvasat révén való rekonstrukciós szándékában jól láthatóan osztozik Collingwooddal. Ráadásul Bruni hermeneutikai módszere még csak nem is maradt pusztába kiáltott szó, hanem a korszak során eszerint az elv szerint készült többek között az eredeti, Stephanus-féle Platón-kiadás is (*Platonis Augustissimi Philosophi Omnia quae Extant Opera ex Nova Johannis Serrani Interpretatione*, 1578), de hasonló gondolatok köszönnek vissza angol reneszánsz teoretikusok, kiváltképp John Dryden bizonyos munkáiból is (*Essay of Dramatick Poesy*, 1608).

38 Maga a gondolat valószínűleg bizánci eredetű. Vö. James Hankins: *Plato in the Italian Renaissance*. 2. kötet. Brill, Leiden, 1989, 44–45.

39 Leonardo Bruni: *De Interpretatione Recta*. Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2011, 20, 22.

40 I. m. 22.

Collingwood minden valószínűség szerint nem ismerte a fent említett elméleteket. Ha viszont ismerte volna, az nemcsak korszakábrázolásai szempontjából lett volna érdekes, hanem a szellemtudományok geneziséét illetően is meglepő fordulatokat tartogatott volna: mindennek értelmében úgy tűnik ugyanis, hogy az a módszer, amit Collingwood a szellemtudományok motorjának tart, már jóval Francis Bacon és a természettudományos forradalom előtt elkezdte bontogatni a szárnyait.

Louis Althusser aleatorikus materialista történelemelmélete

Bevezetés

Dolgozatom középpontjában Althusser kései írásainak legfontosabbika, a *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*,¹ azaz *A találkozás materializmusának rejtett áramlata* című, már halála után publikált szövege áll. Ez a fragmentált, eklektikus és különös szövegkomplexum 1994-es

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.09

A szerző az ELTE BTK végzett hallgatója.
Email: csigoabel@outlook.com

- 1 A szöveg kiadástörténetéhez lásd Louis Althusser: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome 1. Szerkesztette François Matheron. Stock-IMEC, Párizs, 1994, 533–538.
A továbbiakban minden olyan hivatkozás, ahol csak oldalszámot adtam meg, erre a szövegkiadásra utal, és a kiemelések is ezt követik. Fontos megemlíteni, hogy Althussernek nem ez az egyetlen szövege, amely a találkozás materializmusával foglalkozik: gondolkodásának ezen korszakából származik még a Fernanda Navarro által készített interjú tartalmazó *Filosofía y marxismo* című kiadvány, amely eredetileg 1988-ban, Latin-Amerikában jelent meg (fordításait lásd a következő kötetekben: Louis Althusser: *Philosophie et marxisme*. In *Uő: Sur la philosophie*. Gallimard, Párizs, 1994, 13–79. – a további hivatkozásokban a szövegben: PM, valamint Louis Althusser: *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987*. Szerkesztette François Matheron és Oliver Corpet. Fordította: G. M. Goshgarian. Verso, London/New York, 2006, 251–289.), az ehhez az interjúkötethez kapcsolódó Althusser és Navarro közti levelezés (lásd Althusser: *Sur la philosophie*. Id. kiad., 87–137; Althusser: *Philosophy of the Encounter*. Id. kiad., 208–250), a *Portrait du philosophe matérialiste* című szöveg (lásd Althusser: *Écrits philosophiques et politiques*. Id. kiad., 581. sk.), illetve Althusser egyéb, a párizsi IMEC-archívumban őrzött jegyzetei, melyeknek egy része folyóiratokban jelent meg (lásd Louis Althusser: *L'unique tradition matérialiste* [1985]. *Lignes*, 1993 (7):8, 71–119, és *Uő: Du matérialisme aléatoire* [1986]. *Multitudes*, 2005 (6):21, 179–194, <https://doi.org/10.3917/mult.021.0179>). Jelen dolgozatban a *Le courant souterrain...*-nek a korpuszban elfoglalt központi szerepe miatt a vizsgálat elsődlegesen erre korlátozódik.

francia és 2006-os angol nyelvű megjelenése óta, noha felkeltett bizonyos figyelmet, korántsem volt akkora hatással a filozófiai gondolkodásra, mint a szerző '60-as és '70-es években írt, ma már klasszikusnak számító munkái.² Az alábbiakban a szöveg rekonstrukciója és értelmezése által azt kívánom felmutatni, hogy a benne felvázolt projekt új perspektívákat nyit meg Althusser gondolkodásában, valamint tágabb történeleméleti kontextusban egyaránt. Céлом továbbá képet adni a szerző életének utolsó időszakában megjelenő új filozófiai problematikáról és a „találkozás materializmusának” fogalmiságáról.

A dolgozat négy részre tagolódik. Az első részben röviden áttekintem a szöveg recepciójának főbb irányait, és ezek fényében megfogalmazom saját értelmezésem kiindulópontját. A második rész első fejezetét a szöveg rekonstrukciója határozza meg: céloom itt az althusseri filozófiakoncepció fogalmainak, tárgykörének és lehetséges funkcióinak meghatározása két kérdés mentén:

- 1) Hogyan fogja fel Althusser a filozófiát? Mi marad a filozófiából annak itt vázolt felfogása mellett?
- 2) Milyen tétellel bír a „találkozás materializmusa”? Milyen gyakorlati vonatkozásai vannak?

A második pontban feltett kérdésekkel a tanulmány második részének második fejezetében foglalkozom.

1. A szöveg recepciójáról

Egyrészt terjedelmi okokból, másrészt mivel nem a szöveg recepciója áll vizsgálatom fókuszában, csupán a szakirodalom általános tendenciáit vázolom. Úgy látom, háromfajta olvasat, illetve megközelítésmód kristályosodik ki, attól függően, hogy a szerzők hova helyezik vizsgálatuk és értelmezésük hangsúlyait.³

2 Lásd mindenekelött a következő tanulmányköteteket: Louis Althusser: *Pour Marx* (Éditions La Découverte, Párizs, 1965/2005) és Louis Althusser et al.: *Lire le Capital* (François Maspero, Párizs, 1965), melyek tanulmányaiból magyarul is készült egy korabeli válogatás: Louis Althusser: *Marx – az elmélet forradalma* (Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968), illetve 2018-ban megjelent a *Lire le Capital* magyar fordítása is *Olvasni a Tőkét* címmel (Szerkesztette: Takács Ádám. Fordította: Moldvay Tamás és Szigeti Csaba. Napvilág Kiadó, Budapest, 2018).

3 Természetesen nem állítom, hogy a szövegről írt minden tanulmányt be lehetne, illetve be kellene sorolni az általam felállított csoportokba (hiszen több olyan tanulmányra is hivatkozom, amelyet egyikbe sem sorolok be); a csoportosítást részben

Az első a *politikai olvasat*. Azt, hogy Althusser szövegének alapvető politikai implikációi vannak, egy értelmező sem tagadja, két fontos tanulmány⁴ azonban azt állítja, hogy a szöveg elsősorban nem filozófiai, hanem *közvetlenül* politikai jellegű (Moulier-Boutang egyenesen úgy fogalmaz, hogy az aleatorikus materializmus „maga a politika”),⁵ azaz célja nem az, hogy a filozófiai diskurzust befolyásolva, közvetetten, hanem hogy konkrét politikai akciókat irányítva hasson a valóságra.⁶

A második, jól kivehető tendencia éppen fordítva, a szöveg elméleti, filozófiai jellegére helyezi a hangsúlyt; ezt *ontológiai olvasatnak* nevezem. E kommentátorok úgy látják, hogy Althusser erőfeszítései egy átfogó elméleti projektre, a materializmus ontológiai megalapozására irányultak. Így fogalmazza meg ezt Jean-Claude Bourdin⁷, és hasonló Nick Hardy⁸ és Irene Viparelli⁹ tanulmányainak álláspontja is (noha utóbbi csak megemlíti Althusser '80-as évekbeli írásait). Az ontológiai olvasat kidolgozásában Wal Suchting ment a legmesszebb, aki komoly értelmezői szigorral rekonstruálja a szöveget, annak interpretációs nehézségeit pedig Wittgenstein logikai atomizmusának bevonásával igyekszik megoldani.¹⁰ Az ontológiai olvasat képviselői Althusser atomizmusára

az áttekintés megkönnyítése, részben pedig a recepcióhoz viszonyított pozícióm világosabb megfogalmazása céljából vezetem be.

- 4 Yoshihiko Ichida – François Matheron: Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? Considérations aléatoires sur le matérialisme aléatoire. *Multitudes*, 2005 (6):21, 167–178, <https://doi.org/10.3917/mult.021.0167> és Yann Moulier-Boutang: Le matérialisme comme politique aléatoire. *Multitudes*, 2005 (6):21, 159–165, <https://doi.org/10.3917/mult.021.0159>.
- 5 Lásd: „Le matérialisme aléatoire, c'est la politique, [...] une politique de la révolution [...]” (Moulier-Boutang: i. m., 163.)
- 6 Ebben az összefüggésben beszél Ichida és Matheron arról, hogy Althusser itt a szubjektivitás materialista elméletét igyekszik kidolgozni. Vö. Ichida–Matheron: i. m., 177.
- 7 Lásd: „[L]e matérialisme de la rencontre n'est pas un nouveau matérialisme, mais une ontologie qui donne au matérialisme son »assiette«[...]” (Jean-Claude Bourdin: La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser. *Multitudes*, 2005 (6):21, 139–147, 143, <https://doi.org/10.3917/mult.021.0139>)
- 8 Lásd: „In posthumously published manuscripts, Althusser outlined a Marxist ontology [...]” (Nick Hardy: Wolff, Althusser, and Hegel: Outlining an Aleatory Materialist Epistemology. *Rethinking Marxism*, 2014 (26):4, 454–471, 465, <https://doi.org/10.1080/08935696.2014.947752>)
- 9 Lásd: „[L]e matérialisme aléatoire [...] représente plutôt la tentative d'une refondation »ontologique« radicale de la théorie révolutionnaire [...]” (Irene Viparelli: Althusser. La nécessité du »tournant« ontologique. *Cahiers du GRM*, 2015 (8), 2, <https://doi.org/10.4000/grm.702>)
- 10 Lásd Wal Suchting: Althusser's Late Thinking About Materialism. *Historical Materialism*, 2004 (12):1, 3–70, <https://doi.org/10.1163/156920604773563989>.

és a találkozásokot leíró fogalmiságára helyezik a hangsúlyt, komolyan véve Epikuroszhoz való visszatérését.¹¹ Abban viszont úgy tűnik, nincs közöttük egyetértés, hogy a találkozás materializmusának fogalmaival csak a társadalmi jelenségek írhatók-e le, avagy a leírás kiterjeszhető a természeti jelenségekre is.¹²

A harmadik megközelítésmóddhoz tartozó tanulmányok célja az, hogy Althusser kései munkáit elhelyezzék a szerző életművében, „*szimptomatikus olvasatnak*” alávetve azokat. Az értelmezők egy csoportja (Gregory Elliott,¹³ François Matheron,¹⁴ Banu Bargu,¹⁵ G. M. Goshgarian,¹⁶ William S. Lewis¹⁷) szerint az életműben a témák, a problémák és a fogalmiság tekintetében folytonosság figyelhető meg, míg azt az ellenkező meggyőződést, hogy a kései szövegek Althusserét és a '60-as, '70-es évekbeli „klaszszikus” munkák szerzőjét egy olyan, a heideggerihez hasonló fordulat választja el egymástól, amely Althusseret a posztmodern gondolkodással rokonítaná, Antonio Negri¹⁸ fogalmazta meg.

Az életmű kontinuitásának vagy diszkontinuitásának kérdésében nem foglalok állást, a politikai és ontológiai olvasatok alternatívájaként, illetve azok egyes aspektusaival szemben ugyanakkor egy harmadik, *történelemelméleti olvasatot* kínálok fel. Egyetértek a politikai olvasat képviselőivel abban, hogy a szöveg tétje politikai, de úgy látom, az althusseri elmélet a politikai gyakorlat megalapozásánál tágabb körben használható fel, több elméleti potenciállal rendelkezik, ugyanis abból egy *történelemelmélet*

- 11 Ezt Bourdin explicitté is teszi: „[I] faut prendre au sérieux le recours d’Althusser à l’épicurisme.” Lásd Bourdin: i. m., 143.
- 12 Suchting felveti a természettudományok eredményeivel való számvetés lehetőségét (lásd Suchting: i. m., 66. skk.), Bourdin és Hardy csak a társadalom és a történelem kontextusában beszélnek a találkozás materializmusáról.
- 13 Vö. Gregory Elliott: The Necessity of Contingency. Some Notes. *Rethinking Marxism*, 1998 (10):3, 74–79, <https://doi.org/10.1080/08935699808685542>.
- 14 Vö. François Matheron: The Recurrence of the Void in Louis Althusser. *Rethinking Marxism*, 1998 (10):3, 22–37, <https://doi.org/10.1080/08935699808685538>.
- 15 Vö. Banu Bargu: In the Theater of Politics: Althusser’s Aleatory Materialism and Aesthetics. *Diacritics*, 2012 (40):3, 86–111, <https://dx.doi.org/10.1353/dia.2012.0011>.
- 16 Vö. G. M. Goshgarian: The Very Essence of the Object, the Soul of Marxism and other Singular Things: Spinoza in Althusser 1959–67. In Katja Diefenbach et al. (szerk.): *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Bloomsbury, New York/London, 2013, 81–111.
- 17 Vö. William S. Lewis: Althusser’s Scientism and Aleatory Materialism. *Décalages*, 2016 (2):1, 1–72.
- 18 Vö. Antonio Negri: Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser. In Antonio Callari – David F. Ruccio (szerk.): *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*. University Press of New England, Hanover (USA), 1996, 51–68.

rajzolódk ki, amelynek látóköre és értéke túlmutat a politikai gyakorlat orientálásának kizárólagos igényén (még ha persze össze is függ azzal). Azt gondolom, értelmezésem egy középút lehet a politikai és ontológiai olvasatok között, amelyek közül az előbbi, véleményem szerint, túlságosan szűk teret szab az elméletnek, kihasználatlanul hagyva az abban rejlő potenciált, míg az utóbbi számára súlyos és problémás elköteleződésekkel jár az, hogy Althusser epikuroszi-lucretiusi alapú atomizmusát átfogó ontológiaként igyekszik értelmezni (mint ahogy erre Suchting is rámutat).¹⁹ Ha azonban a történelem interpretációjának egy lehetséges módjaként, egy, a történelem értelmezését lehetővé tevő konstrukcióként olvassuk a szöveget, mentesülünk az ilyen problémáktól, és értékes belátásokra tehetünk szert.

2. A szöveg rekonstrukciója és értelmezése

2.1. Mi a filozófia?

Értekezését Althusser egy sajátos retorikai gesztussal kezdi, amennyiben célját nem egy új filozófia kidolgozásában jelöli meg, hanem pusztán egy, a filozófia történetében folyamatosan jelen lévő, félreismert és elfojtott, „földalatti” áramlat felszínre hozásában.²⁰

Ez az első, amit – tézisemet rögtön az elején fölfedve – világossá szeretnék tenni: hogy a filozófia történetében jelen van egy szinte teljesen ismeretlen materialista hagyomány, az eső, a deviáció, a találkozás és a „megszilárdulás” [*la prise*]²¹ „materializmusa” (kelleni fog egy szó ahhoz, hogy tendenciaként megjelölhessük). [...] [A] *találkozás materializmusa*, tehát a véletlenszerűség [*de l'aléatoire*] és a kontingencia materializmusa, amely teljesen más gondolkodásmódként áll szemben a különféle számontartott [*recensés*] materializmusokkal, ideértve a rendszerint Marxnak, Engelsnek és Leninnek tulajdonított materializmust, amely, a racionalista hagyomány összes többi materializmusával együtt, a szükségszerűség és a teleológia

19 Lásd Suchting: i. m., 12. skk.

20 A szövegrészleteket saját fordításomban közlöm, amely az idézett francia szövegkiadás alapján készült, a fentebb szintén hivatkozott angol fordítás figyelembevételével. A kiemelések az eredeti szöveget követik.

21 A *prise* szó pontos fordítása némi nehézséget jelent. Azt a megoldást, hogy ennek általános megfelelőjeként a „megszilárdulás”-t válasszam, az Althusser által hozott példák (víz megfagyása, tej „megalvása”) motiválták, melyekben a *szilárddá válás* mozzanata a döntő.

materializmusa, azaz az idealizmus átalakított [*transformée*] és álruhába bújtatott formája. (539 sk.)²²

A feladat, amit itt magam elé állítok, a következő: kiszabadítani a találkozás materializmusát elfojtott helyzetéből [*de son refoulement*], és ha lehetséges, felfedni implikációit úgy a filozófiára, mint a materializmusra nézve, valamint felismerni rejtett hatásait, bárhol munkáljanak is csendesen. (540)

Althusser fő tézise eleinte tehát nem több, mint ennek a hagyománynak a *létezése*; ez persze, mint hamarosan kiderül, sokkal több pusztá filozófiatörténeti kuriózumnál. Rögtön felmerül a kérdés, miért nevezi ezt materializmusnak, ha *minden* korábbi filozófiával szemben fogalmazódik meg, külön kiemelve, hogy ebbe az eddigi materializmus minden formája, tehát az a marxizmus is beleértendő, amelynek a szerző maga is meghatározó szereplője volt. Althusser is felveti ezt a problémát, illetve igyekszik megindokolni a terminus kiválasztását,²³ jelezve egyúttal a fogalom átmeneti jellegét:

Azt mondjuk, hogy a találkozás materializmusa csak ideiglenesen [*par provision*] viseli a „materializmus” nevet, azért, hogy kellően érzékelhetővé váljék annak radikális szembenállása a tudat és az ész idealizmusával, bármilyen célra irányuljon is ez. (562)

A találkozás materializmusa szemben áll tehát minden korábbi materializmussal is, minthogy azokat, éppúgy, mint az idealista filozófiákat, meghatározták az Eredet, az Ok, a Cél és az Értelem fogalmai.²⁴ Ha viszont így áll a dolog, és itt valóban a teljes filozófiai hagyománnyal történő szakítás kísérlete bontakozik ki, kérdésessé válik, hogyan alakul át a filozófia ennek hatására. Megkísérelhetjük rekonstruálni ezt Althusser egy definíciószerű megfogalmazása alapján:

22 Az idézetekben vagy utánuk zárójelben megadott, másként nem jelölt számok a *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* oldalszámai. (In Althusser: *Écrits philosophiques et politiques*. Id. kiad., 539–579.)

23 Így nevezi filozófiáját egyrészt „az egyszerűség kedvéért” („*pour simplifier les choses*”, 540), „kényelemből” („*par commodité*”, 543) és azért, mert „mégis kell egy szó a dolog jelölésére” („*il faut bien un mot pour désigner la chose*”, uo.).

24 Természetesen az idealizmus és materializmus itt kifejtett ellentétpárja, amely „fogalmi mélystruktúrájában” egy kérdésfelvetés-, és emiatt válaszkomplexumot alkot, egyértelműen felidézi a „klasszikus” althusseri gondolkodás problematika fogalmát. Lásd mindenekelőtt Althusser: *Olvasni a Tökét*. Id. kiad., 17–85. Althusser tézise a hagyományos értelemben vett materializmus és idealizmus problematikájának azonoságáról a *Le courant souterrain...* egy másik pontján is olvasható, még ha csak rövid említésként is (543).

Mi lesz a filozófiából ezen körülmények között? Már nem az Ész és a dolgok Eredetének kifejezése [*énoncé*], hanem a dolgok kontingenciájának és a tény megállapításának elmélete; a kontingencia tényének, a szükségszerűség kontingenciának való alávettségének és azon formáknak az elmélete, amelyek „formát adnak” a találkozás hatásainak. Már nem más, csak *ténymegállapítás* [*constat*]: a találkozás és az elemek kölcsönös *kikristályosodása* [*prise*] (mint ahogy a víz is kristályossá válik, amikor megfagy) *megtörtént* [*il y a eu*]. Elutasítja az Eredetre vonatkozó összes kérdést, mint ahogy valamennyi nagy filozófiai kérdést is: „Miért van inkább valami, mint a semmi? Honnan ered a világ? Mi a világ létének értelme [*la raison d'être du monde*]?” (542)

Vegyük sorra Althusser állításait. A filozófia továbbra is *théorie*, azaz nem oldódik fel teljesen valamilyen gyakorlatban: elméleti jellege, a dolgoktól kritikai távolságot tartó, megfigyelő és elemző tekintete (a *theorein* szó eredeti jelentésének megfelelően) megmarad. Mire tekint a filozófia? Először is a dolgok kontingenciájára. Ez már önmagában nagy súlyt ad neki, hiszen, mint az a szövegben számtalanszor megfogalmazódik, a kontingencia a világnak, és minden benne található létezőnek az alaptermészete.²⁵ A filozófia tehát továbbra is képes mondani valamit a dolgok természetéről és létrejöttükről; ez utóbbi magyarázata azonban nem hozza összefüggésbe ezeket semmilyen metafizikai alapelvvel, hanem a fakticitás véletlenszerű genezisének vizsgálatát jelenti – ebben merül ki a nagybetűs Eredetre vonatkozó kérdések kiiktatása. A filozófia ezen túlmenően a tény, a „tényállás” fel- és megismerése. Ennyiben képes feltenni és megválaszolni a „*mi van?*” kérdését – így reflexió is a világra mint minket körülvevő, nekünk „kiosztott” és „ajándékba adott” (543) tényre. A kontingencia tényén, a szükségszerűség kontingenciának való alárendeltségének tényén (562) és végül a találkozás eredményének formájára vonatkozó kérdésselvetésen (564. sk.) keresztül a jelen fakticitásának vizsgálatán túl megnyílik a találkozás elméletének terepe is.

A filozófia, folytatja Althusser, így nem más, mint megállapítás (*constat*), éles ellentétben a korábbi, teleologikus kérdésselvetésekkel, melyek – hamis ábrándokat kergetve – ezen túlmenően valamilyen transzcendens célt és eredetet kutattak. A filozófia „örök” kérdései tehát egyértelműen elutasíthatnak, de ez nem jelenti azt, hogy a filozófia mint olyan – a találkozás elméletének filozófiai kidolgozása után – semmivé foszlik. Korántsem erről van szó, hiszen ezen elméleti alapvetések mellett is föl lehet tenni értelmes kérdéseket, még ha ezek – a korábbi mércékkel mérve – szerényebb igényűek is, amennyiben a világot annak fakticitására, nem pedig feltételezett alapelveire tekintettel vizsgálják.

25 Vö. 541, 544, 546, 556, 560, 566, 572, 575.

A világ kontingens természetéből pedig logikusan következik egy újabb kérdés: „milyen *lehetne* a világ?” Látható, hogy a kezdeti űr, ami a klasszikus filozófiai problémák elutasítását követi, egy másfajta filozófia kiindulópontjává, a hagyományos, metafizikai előítéletekkel szakító kérdésfelvetések megfogalmazásának alapjává válik. Ez a kiindulópont azonban nem egyszerűen egy önkényesen kijelölt, a semmiben lebegő kezdet, hanem egy „evakuáció” (egy valódi „üressé tétel”, a szó eredeti értelmében), sőt destrukció és – Derrida szóhasználatával élve – *dekonstrukció* eredménye.²⁶ Alátámasztja ezt egy hely, ahol Althusser Spinoza filozófiáját értékeli:

Mi marad meg a filozófiából, ha egyszer mind Isten, mind az ismeretelmélet, melyek arra voltak hivatottak, hogy mindennek mércét adó, legfőbb [*suprêmes*] „értékeket” léptessenek életbe [*mettre en place*], semmivé foszlanak? Nincs többé moralitás, és mindenekelőtt nincs vallás. De van valami jobb: a moralitásnak és a vallásnak egy olyan elmélete, amely jóval Nietzsche előtt lerombolja [*détruit*] azokat egészen a „megfordítás” képzeletbeli alapjaiig – a „feje tetejére állított építményig” [*fabrica à l'envers*].²⁷ Nincs célszerűség [*finalité*] sem (lett légyen ez pszichológiai vagy történelmi). Röviden: az az űr [*le vide*] van csak, ami maga a filozófia. Amennyiben pedig ez az eredmény egy eredmény, nem érhető el, csak a fogalmakon végzett gigászi munka árán, amely az *Etika* jelentőségét megadja; ez egy „kritikai” munka, ahogy általában hívnánk, „dekonstrukciós” munka, mondta Derrida Heidegger nyomán, mert mindaz, amit lerombol, egyúttal újjá is építtetik, de más alapokon és egészen más terv mentén – tanúbizonyosságát adja a történelemnek ez a kimeríthetetlen elmélete stb. –; tényleges, politikai funkcióiban. (551)

Spinoza filozófiája tehát – amelyben Althusser a találkozás materializmusának jegyeit vélte felfedezni – pontosan azt az evakuációt és dekonstrukciót hajtja végre korának fogalmain, melynek terméke egy olyan elméleti üresség, amely egyúttal egy új filozófia kiindulópontjává válhat. Ez a „gigantikus” dekonstruktív munka a filozófiai tevékenység újabb fontos aspektusára világít rá: a meglévő fogalmak, elméletek, ideológiák kritikájára. Althusser számára Spinoza filozófiájának legfontosabb eleme azon teleologikus képzetek bírálata, amelyeket az emberek a „dolgok

26 Mint ahogy mondja, „minden filozófia radikális kritikájáról” („*critique [...] radicale de toute philosophie*”, 547) van szó, Derridára pedig expliciten is hivatkozik (551); Derridát továbbá egyik korabeli szövegében „korunk legnagyobb filozófusának” nevezi (lásd Althusser: „Du matérialisme aléatoire”. Id. kiad., 180).

27 Althusser itt az *Etika* I. könyvének függelékére hivatkozik. Lásd erről a fordító megjegyzését az angol kiadásban (Althusser: *Philosophy of the Encounter*. Id. kiad., 205, 32. jegyzet).

rendjének” hiányos ismeretéből fakadóan alakítanak ki maguknak, és amelyeket Spinoza az *Etika* első könyvének függelékében leplez le.²⁸

Foglaljuk össze, amit eddig megtudtunk. A kérdések, amelyeket ez a filozófia lehetővé tesz és föltesz, először is a léthez és a létrejövéshez kapcsolódnak; ennyiben – az ontológiai olvasat képviselőinek részben igazat adva – valóban motiválhatnak ontológiai irányú vizsgálódásokat is. A filozófia ebben az értelmezésben nem a dolgok metafizikai alapelveire vagy céljára kérdez rá, hanem arra, hogyan lettek olyanok, amilyenek most; továbbá felvázol olyan fogalmakat (atomok, üresség, találkozás, esemény stb.), amelyekkel létrejövésük és „megszilárdulásuk” leírható. Az Althusser által kialakított fogalmi teret a következőképpen lehetne sematikusan megadni három főbb szempont mentén:

a) A találkozást leíró fogalmak

Üresség (*vide*), amelyben az atomok *találkoznak*; ez a találkozás vagy hosszan tartó lesz, vagy nem (564. sk.), az atomok affinitásának (*affinité*, uo.), vagy „összeakadási hajlandóságának” (*accrochabilité*, uo.) megfelelően.²⁹ A találkozás „megszilárdulásával” kialakulnak a világban bizonyos szabályszerűségek (567. sk.) és struktúrák, amelyek a világban lévő dolgokat meghatározzák (576).

b) Az ember szempontja

Althusser az ember helyzetének leírásakor Heidegger-allúziókkal élve – amelyek azonban nem lépnek túl egy felszínes párhuzamon – a világba való belevetettségről ír, és arról, hogy az ember a világot mindig-már annak kontingens fakticitásában, a „van”, illetve az „adott” (azaz németül *es gibt*, franciául pedig az *il y a*) kifejezések segítségével ragadja meg; avagy,

28 Érdemes itt ugyanakkor jelezni egy problémát Althusser Spinoza-értelmezésében, amelyre Panagiotis Sotiris hívja föl a figyelmet: azt a kérdést, hogy mennyiben elfogadható a determinista Spinozát besorolni egy filozófiai áramlatba, amelynek kiemelt elméleti alapvetése a világ radikális *kontingenciája*. Vö. Panagiotis Sotiris: Rethinking Aleatory Materialism. In *Encountering Althusser*. Id. kiad., 27–41, 32.

29 Althusser itt nem tűnik egészen konzisztensnek. Ugyanis, mint Giorgos Fourtounis jelzi, az, hogy bizonyos atomok természetüktől fogva „hajlamosabbak” találkozni és maradandó találkozásokat alkotni, mint mások, mintha kikezdené azt a tételt, miszerint minden találkozás, kimenetelével együtt, kontingens (564), és mintha visszacsempészne egy teleologikus elemet az elméletbe. Vö. Giorgos Fourtounis: „An immense Aspiration to Being”: The Causality and Temporality of the Aleatory. In *Encountering Althusser*. Id. kiad., 48.

a szerző kedvelt képével élve, „egy mozgásban levő vonatra száll fel”.³⁰ (561) Találkozik a világ szabályszerűségeivel (568) és struktúráival, amely utóbbiak meghatározzák őt (564. sk., 568); nem pusztán a világba mint természeti környezetbe és bizonyos társadalmi struktúrákba van belevetve, hanem egy meghatározott politikai-történelmi *konjunktúrába* is (559).

c) Konjunktúrák és cselekvés

A konjunktúra fogalma a mindenkor aktuális gazdasági-társadalmi-politikai konstellációt jelöli, magában foglalva annak minden ellentmondását és ezek kölcsönhatásait egymással és a struktúra egészével;³¹ azt az erőteret tehát, amelyben a találkozások végbemehetnek. A fogalom központi szerepe egyrészt előrevetíti Althusser szövegének tétjeit, másrészt a jövő dimenziója felé irányítja a figyelmet. A jövő, az elmélet alapelveinek megfelelően, a találkozások kontingenciája miatt kijátszik minden teleologikus meghatározási kísérletet, benne a kiszámíthatatlanság mozzanata redukálhatatlan (566). Ez azonban nem jár együtt annak az igénynek a feladásával, hogy a világ alakulását befolyásoljuk. Ezen a ponton jutunk el ahhoz a kérdéskörhöz, amely Althusser szövegét meglátásom szerint alapvetően meghatározza: a politikai cselekvésnek a történelmileg kialakult struktúrák terében elfoglalt helyéhez. Ez a kérdés az elemzés második részéhez vezet át, melynek tárgyát a találkozás materializmusának gyakorlati vonatkozásai adják.

2.2. A találkozás materializmusának gyakorlati vonatkozásai és tétjei

2.2.1. A találkozás materializmusának tárgyköre. Természet és/vagy történelem?

A kérdés megválaszolását előkészítve érdemes egy pillantást vetni a szöveg egy jellegzetességére, amelyről eddig részletesen nem esett szó. Feltűnő ugyanis a „földalatti áramlat” képviselőiként felvonultatott filozófusok meglehetősen eklektikus jellege: Epikurosz, Lucretius, Spinoza,

30 Ez a kép a *Portrait du philosophe matérialiste* című szöveg központi motívuma. Lásd 581. sk.

31 Ezt a fogalmat Althusser a *Pour Marx* című kötet tanulmányaiban dolgozta ki, lásd ehhez mindenekelőtt a *Sur la dialectique matérialiste* és a *Contradiction et surdétermination* című szövegeket, melyek közül az utóbbi *Ellentmondás és túldetermináció* címmel az 1968-as magyar válogatásban is megtalálható (Althusser: *Marx – az elmélet forradalma*. Id. kiad., 17–45).

Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger és Derrida mellett Wittgenstein neve is megjelenik³² (539, 563). Althusser – több esetben felszínes – filozófiatörténeti utalásai bár eklektikusak, mégis egy világos célra irányulnak: mindegyik említett filozófus gondolkodásában azon elemeket igyekszik felmutatni, amelyekben a találkozás materializmusának motívumait véli felfedezni. Szembetűnő a velük való konfrontáció változó terjedelme és mélysége: mint ahogy erről korábban már szó volt, a „belevettség” és az „adva van” (*es gibt*) kifejezések Heideggert idézték meg;³³ Epikurostól és Lucretiustól, bár a szöveg legelején úgy tűnik, alapvető vonatkoztatási pontjai lesznek, valójában csak az atomok metaforikáját veszi át („úr”, „elhajlás”, „találkozás” stb.), Wittgensteintől pedig csak *Értekezésének* híres első propozícióját idézi („*Die Welt ist alles, was der Fall ist.*”, 563). Althusser *kizárólag* azon filozófusok munkáit elemzi és értelmezi szövegszerűen és részletesen, akiknek fő témái a politika és a történelem voltak (Machiavelli, Rousseau, Marx) – ez önmagában is jelzi filozófiájának irányultságát és tétjeit.

Ezeket a bevezető megjegyzéseket követően az alfejezet célja annak a kérdésnek a megválaszolása lesz, hogy a találkozás materializmusa a világ mely jelenségeinek leírására használható adekvát módon; az erre adott válasz már csak azért is fontos, mert ettől függ annak az olvasatnak a plauzibilitása is, amely az althusseri szöveget egy lehetséges materialista ontológia megalapozásának tartja. Noha Epikurosz elmélete, amelynek hívószavait Althusser átveszi, hangsúlyosan természetfilozófia (is) volt, sem azt nem gondolom, hogy a szövegben felvázolt formájában ez a filozófia egy olyan materializmus alapját adhatná, amely természeti jelenségek leírását is lehetővé tenné, sem pedig azt, hogy ez lenne a valódi célja.³⁴

- 32 Dolgozatomban terjedelmi okokból nem rekonstruálom részletesen Althusser összes filozófiatörténeti fejtegetését az egyes szerzőkkel kapcsolatban, csak azokkal az aspektusokkal foglalkozom, amelyeket gondolatmenetem szempontjából fontosnak tartok. Ezek tételei áttekintéséhez lásd André Tosel: *The Hazards of Aleatory Materialism in the Late Philosophy of Louis Althusser*. In *Encountering Althusser*. Id. kiad., 4–11.
- 33 Heidegger vonatkozásában tárgyalja Althusser szövegét a következő tanulmány: Christopher Pawling: *Rethinking Heideggerian Marxism*. *Rethinking Marxism*, 2010 (22):4, 590–604, <https://doi.org/10.1080/08935696.2010.510306>.
- 34 Figyelemre méltó ebben a tekintetben az az – enyémmel ellentétben – álláspont, amelyet Wal Suchting dolgoz ki, aki komoly filológiai és értelmezői szigorral igyekszik a szöveg ellentmondásainak feltárására és korrekciójára oly módon, hogy az legalábbis az alapjául szolgálhasson egy olyan materialista filozófiának, amely a természet jelenségeinek magyarázatára is kiterjeszhető. Vö. Suchting: i. m. Althusser filozófiájának és a természettudományos gondolkodásnak a lehetséges kapcsolódási pontjait Vittorio Morfino és Luca Pinzolo is kiemelik, a Darwin elméletével fennálló párhuzamokat a szöveg „láthatatlan középpontjaként” jelölve meg. Vö. Vittorio

A találkozás materializmusának tétjeire vonatkozó megfontolások kifejtése előtt tisztázom, hogy meglátásom szerint miért nem alkalmazható természetfilozófiai alapvetésként Althusser itt felvázolt elmélete.

Első tézisem tehát az, hogy a találkozás materializmusa *nem alkalmas arra, hogy egy átfogó, tehát a természet jelenségeit is magába foglaló materialista ontológia alapja lehessen*. A legkézenfekvőbb érv emellett a természeti rend és a társadalmi berendezkedés alapvető különbsége. A társadalom struktúrái és ezek hatásmechanizmusai egyrészt ember alkotta tényezők, másrészt nagymértékű változásokon mehetnek és mennek keresztül, sőt, teljes mértékben át is adhatják a helyüket más struktúráknak és más hatásmechanizmusoknak, míg a természet törvényei nyilvánvalóan nem emberi produktumok, és – legalábbis az emberi történelem időhorizontján belül biztosan – változatlannak tekinthetők. Ehhez kapcsolódik az a tény is, hogy a természetre nem a törésszerű változások, hanem a ciklikusság jellemző. Az sem egyértelmű továbbá, hogy a társadalom vonatkozásában beszélhetünk-e egyáltalán olyan egzakt módon feltárható törvényekről, mint a természet kapcsán, vagy inkább csak szabályszerűségekről és tendenciákról.³⁵ Az mindenesetre kijelenthető, hogy a természetben nincs jelen az a *radikális instabilitás* (568), amely Althusser szerint ott rejtőzik minden társadalmi alakulat látszólagos ereje mögött, és amely elméletében stratégiai jelentőséggel bír, amennyiben megalapozza a hirtelen, mindent felforgató társadalmi változásokat (569) és a különböző struktúrák közötti átmeneteket. Második érvem a természeti és történelmi történések alapvető különbségén nyugszik. Erre Yann Moulier-Boutang hívja föl a figyelmet,³⁶ aki cikkében élesen elhatárolja a véletlen fizikai fogalmát a fogalom althusseri, a történelemre vonatkoztatott használatától azon az alapon, hogy míg a fizikában a „találkozások” kísérleti úton elvileg végtelen számban megismételhetők, addig az Althusser által leírt történelmi és politikai események, találkozások *egyszerisége, eseményjellege* azok alapvető attribútuma, hiszen a történelemben mindig csak egy alkalom adódik, „a kockát csak egyszer vetik el”.

Áttérve állításom második részére, arra, hogy a találkozás materializmusának *alapvető tétje nem természetfilozófiai*, alapvető fontosságú rögzíteni, hogy Althusser csak politikai és történelmi kontextusban alkalmazza annak fogalmait: az itáliai viszonyok Machiavelli általi leírása

Morfino – Luca Pinzolo: Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire. *Multitudes*, 2005 (6):21, 149–158, 157, <https://doi.org/10.3917/mult.021.0149>.

35 Mint ahogy arról később, a 2.2.2. alfejezetben részletesen is szó lesz, Althusser maga határozottan elutasítja, hogy a történelemnek „törvényei” lennének.

36 Vö. Moulier-Boutang: i. m., 161.

kapcsán (543. skk.), Hobbes és Rousseau elméleteinek tárgyalásánál (552. skk., 556. skk.), valamint az eredeti tőkefelhalmozás marxi elemzésének vizsgálatakor (570. skk.). Mindegyik esetben egy történelmi *konjunktúra* elemzéséről vagy egy termelési mód (azaz egy *struktúra*) kialakulásának leírásáról van szó. Különösen jelentős ebből a szempontból Althusser egy megjegyzése, amelyet Rousseau filozófiájának és a történelem „aleatorikus materialista” szemléletének kapcsán tesz:

Polemikusan fogalmazva, ha fölvetjük a „történelem céljának” kérdését, Epikurosz, Spinoza, Montesquieu és Rousseau is egy táborot alkot, ugyanazon materializmus explicit vagy implicit alapján: a találkozás materializmusának, vagy, szigorú értelemben, a *konjunktúra* elméletének [*pensée de la conjoncture*] alapján. (560)

Nyilvánvaló, hogy a találkozás materializmusa és a „konjunktúra elmélete” (*pensée de la conjoncture*) csak a politika és a történelem vonatkozásában egyeznek meg. Machiavelli és Spinoza eszerint két különböző irányból gondolkodnak ugyanarról:

Azt mondhatnánk, hogy itt semmi másról nincs szó, csak politikai filozófiáról, eltévesztve a tényt, hogy egyúttal egy filozófia is munkál itt. Egy különös filozófia, ami a „találkozás” egy „materializmusa” [*un «matérialisme de la rencontre»*], a politika mentén elgondolva, amely, mint ilyen, semmit nem vesz előre meghatározottnak. A politikai *úr* az, amelyben a találkozásnak meg kell történnie, és ahol a nemzeti egységnek „meg kell szilárdulnia”. *De ez a politikai úr először egy filozófiai úr.* (546)

Megkockáztathatunk egy utolsó megjegyzést? Ez abba az irányba mutat, hogy fenntartsuk: talán nem véletlen, hogy a találkozás és a konjunktúra különös fogalompárja mindenekelőtt olyanokat foglalkoztatott, akik ezekben azt keresték, ami által nemcsak a történelem, hanem elsősorban a politika *valóságát* lehetséges elgondolni, nemcsak a valóság, hanem mindenekelőtt a *gyakorlat* lényegét, és az ezek közötti kapcsolatot a találkozásuk alkalmával: a *harcban* (harcot mondok) és, végső esetben, a háborúban (Hobbes, Rousseau), az elismerésért folytatott harcban (Hegel), de már jóval előtte is, a konkurenciában, abban a küzdelemben, amely mindenki harca mindenki ellen, vagy az osztályharcban (és ennek „ellentmondásában”), ha ennek formáját ölti. Szükséges itt emlékeztetni arra, hogy miért és kinek a nevében beszél Spinoza, amikor felidézi Machiavellit? Nem akar mást, mint végiggondolni az ő gondolatát és, minthogy az a gyakorlat elgondolása, a gyakorlatot egy gondolkodás mentén gondolja végig. (560. sk.)

Az a tér, amelyben a politikai gyakorlat lejátszódik, valamint ahol az azt meghatározó, korlátozó vagy éppen támogató struktúrák létrejönnek, nem más, mint a történelem tere. Ahhoz tehát, hogy a politikai gyakorlat lehetőségfeltételeit megértsük, szükséges, hogy rendelkezünk egy olyan elmélettel, amely képessé tesz minket a történelemre való reflexióra. Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy a találkozás materializmusa egy ilyen szellemi vállalkozás. Ezt két szemponton keresztül mutatom be: elsőként Althusser történelemszemléletét vizsgálom, majd azt, hogy ennek mentén milyen állítások fogalmazhatók meg a történelem értelmezésének mikéntjéről.

2.2.2 Althusser szubsztantív állításai a történelemről

Az elemzésnek ezen a pontján már teljes formájában megfogalmazható értelmezésem alaptétele: *a találkozás materializmusából egy, a politika lehetőségét a történelem során létrejött struktúrák által meghatározott térben elgondoló elmélet körvonalai rajzolódnak ki, ami ezt a struktúrák történeti genezisének feltárása által teszi lehetővé*. Ezt a történeti genezist pedig, amit a találkozások fentebb már ismertetett fogalmiságával ír le, konkrét, szinguláris történelmi események és folyamatok értelmezésén keresztül vizsgálja, eljárás módja tehát új, szubverzív *történelmi narrációk* létrehozásában rejlik. Ennek a sajátos történelemelméletnek az elemzése során pedig egyértelművé válik majd alapvetően immanens jellege; azaz Althusser egy olyan koncepciót alakít ki, amely nem vállalkozik egy olyan abszolút szempont fölvetelére, ahonnan a történelem totalitására *kívülről*, egy abszolút pontról lehetne rátekinteni, megpillantva annak definitív és egyetlen helyes értelmét. Althusser elmélete, mint látni fogjuk, éppen amiatt méltó érdeklődésünkre, mert az erről ábrázoló elméleteket kritizálja, illetve ezekkel szemben nyújt egy alternatívát, amennyiben felmutatja, hogyan lehetséges gondolkodnunk a történelemről metafizikai-teleologikus elvek nélkül.

Hangsúlyos itt a fogalomhasználat: Althusser nem klasszikus értelemben vett történelemfilozófiát művel, hanem egy *történelemelméletet* hoz létre. Nem a 18. és 19. század történelemfilozófiája folytatódik itt, amely a történelemben célszerű haladást feltételezett. A történelmet Althusser szerint nem pozitív vagy negatív teleológia határozza meg (tehát sem nem haladás-, sem nem dekadenciatörténet), és nem is az örök visszatérés; a történelem radikálisan nyitott, a találkozások kontingens természetének megfelelően (561). A találkozás materializmusa minden

teleológiát, minden transzcendens Célt elvet, legyen az „racionális, evi-
lági, morális, politikai vagy esztétikai” (562).³⁷

Az, hogy a történelemnek mint a politikai cselekvés terének vizsgál-
latán keresztül megadja az utóbbi lehetőségfeltételeit, nyilvánvalóan nem
egy elméleti öncél: a tét az, hogy a történelem befolyásolása elgondolható-
vá, ezáltal pedig reálissá váljon, akár olyan „lehetetlen körülmények” (543)
között is, mint amilyenek között Machiavelli gondolkodott az olasz nem-
zeti egység megvalósításáról. Ebben az összefüggésben érdemes röviden
kitérni Althussernek a filozófia társadalmi szerepéről való elgondolásaira.
Az autentikus materialista filozófia Althusser szerint – szemben az idealiz-
mussal és a pusztán az idealizmus *pandant*jaként létező, de attól szabadul-
ni nem tudó materializmussal³⁸ – nem az Igazság megismerésére törekvő
vállalkozás, ami az összes létezőt és az egész világot a „fogalom erőszaka”
által egy totális elméletbe akarja foglalni, megszüntetve mindent, ami a
filozófiához képest külső, hanem éppen a saját magához képest külsőért
létezik: ez a külső pedig nem más, mint a társadalmi gyakorlat (PM, 56.
skk., 62). A filozófia legfontosabb funkciója társadalmi, amennyiben olyan
pozíciókat vesz fel, amelyek „vagy apologetikusak, vagy reakciócsak, vagy
forradalmiak” a domináns politikai berendezkedéssel szemben (PM, 67).
A filozófia egy csatater, amit tézisek és antitézisek folyamatos mozgása
jellemmez, amelyek egytől-egyig különböző lehetséges pozíciókat jelölnek
ki a világ fennálló rendjével szemben. Fontos azonban, hogy a filozófia
nem *közvetlenül* hat a társadalmi gyakorlatokra, hanem ideológiák³⁹ lét-
rehozásán keresztül (uo.). Természetesen a találkozás materializmusát is

- 37 Természetesen itt nem az emberi céltételezések teleológiájáról van szó, hiszen ennek tagadása azt jelentené, hogy tetteinknek semmilyen következménye nincs a történe-
lemre, ami nyilvánvalóan hamis vélekedés lenne. Althusser itt azt az állítást utasítja
el, hogy a történelmet mint *egészt* valamilyen *abszolút, külsődleges* elv határozza meg.
- 38 Azon állítását, miszerint az idealizmus és a materializmus valójában egyazon filo-
zófiai problematika két oldalát adják, részletesen kifejti a *Philosophie et marxisme*
című interjúban. Vö. Althusser: *Philosophie et marxisme*. Id. kiad., 56–66.
- 39 Megjegyzendő, hogy Althusser számára az ideológia nem magától értetődően negatív
fogalom: a '70-es években kifejtett, nagy hatású ideológiaelméletének egyik fő tézise
az, hogy az ideológiának mint olyannak nincs története, mert ez egy olyan állandó
emberi funkció, amely nélkül nem képzelhető el társas élet. Vö. ehhez klasszikus
tanulmányát, amelyből részletek magyarul is elérhetőek: Louis Althusser: Ideológia
és ideologikus államapparátusok (Jegyzetek egy kutatáshoz). Ford. László Kinga.
In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes Könyv I*.
Ictus Kiadó, Szeged, 1996, 373–412, az ideológia transzhistorikus jellegéről szóló
fejtegetésekért lásd 394. skk.

eszerint kell értelmeznünk: a teleologikus, metafizikai gyökerű filozófiák határozott antitéziseként, amely arra hivatott, hogy az ezek által felállított bálványokat (Haladás–Hanyatlás, Értelem, Eredet, Végcél stb.) ledöntve a történelem újszerű elgondolását tegye lehetővé.⁴⁰

Hogyan képes erre? Egyrészt feltárja és affirmálja minden létező struktúra létrejöttének és létének kontingens természetét, minden struktúra ideiglenességét. A történelem előrehaladása nyitott, nem előzetesen determinált, és nemcsak mi vagyunk a világba belevetve, *hanem a világ maga is nekünk adatott, kiosztatott* (543). Ha igaz, hogy a világba belevetve létezőnk, az is igaz, hogy a világ a kezünkbe-helyezetttség állapotában létezik. Althusser a történelem lényegét a következőképpen írja le:

A történelem itt nem más, mint a befejezett tény [*fait accompli*] folytonos megsemmisítése egy másik, megfejthetetlen és még beteljesülő tény által [*par un autre fait indéchiffable à accomplir*], anélkül, hogy tudnánk, mikor, hol és hogyan megy majd végbe megsemmisülésének eseménye. Egyszerűen eljön majd a nap, amikor a lapokat újraosztják, a kockákat pedig újból elvetik az üres asztalon. (547)

A történelem tehát nem egy kontinuus folyamat. A találkozások létrehozta események megtörik az aktuálisan fennálló tényállást: ilyenkor „a lapokat újraosztják”, és valami egészen új kezdődik. A világban az eseményt követően létrejövő új tényállás elemei, atomjai „virtuális” és „absztrakt” módon korábban már megvoltak (542), de csak egymástól függetlenül, *lebegő* (*flottant*, 571) módon. De még ha találkoznak is, akkor sem biztos, hogy találkozásuk hosszan tartó lesz, mint erre Althusser figyelmeztet (541).

Ezen a ponton kell kitérni Althusser szóhasználatának és elméletének egy inkohereciájára, ami a kontingencia és a véletlenszerűség viszonyának tisztázatlanságában mutatkozik meg. A szerző bizonyos megfogalmazásai, mint például a „lapok véletlenszerű újraosztása az üres asztalon”, melyekkel való találkozások jellegét a véletlenszerűség fogalmával adja meg, arra engednek következtetni, hogy a mindenkori történelmi helyzet kimenetele *teljesen* nyitott, azaz *teljesen meghatározatlan*, miközben elmélete alapvetően éppen

40 Itt visszacsatolnék az első fejezetben megadott szakirodalmi tipológiára. Úgy gondolom, ha komolyan vesszük Althussernek a filozófia funkciójáról kifejtett nézeteit, nem állíthatjuk koherensen, hogy itt egy új materialista ontológia megalapozására történelem kísérlet, hiszen, ha erről lenne szó, Althusser nem lépne ki a filozófia korábbi, metafizikai problematikájából. A közvetlenül politikai olvasat képviselői pedig, bár jogosan emelik ki az elmélet politikai tétjeit, nem szentelnek kellő figyelmet annak a filozófiai munkának a feltárására, amelyen keresztül Althusser – egy történelemelméletet megalkotva – a politika lehetőségfeltételeire reflektál.

a mindenkori politikai cselekvésnek a történelmileg kialakult struktúrák és az aktuális konjunktúra általi *meghatározottságát* írja le; az viszont, hogy a mindenkori történelmi helyzet, valamint az abból kirajzolódó jövőbeli tendenciák *teljesen meghatározatlanok* és ugyanakkor mégis *meghatározottak*, nyilvánvaló ellentmondás. Úgy gondolom azonban, hogy ez az inkoherenca nem fenyegeti az elmélet érvényességét, mert a fentebb idézett, túlzó megfogalmazásokat retorikai fogásoknak tekintve, és Althussernek a történelemről kifejtett lényeges elméleti állításait figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy ezen a felszíni inkoherecián túl egy jóval cizelláltabb elmélet körvonalai rajzolódhatnak ki. Ugyanis, mint ahogy emellett a szöveg rekonstrukciója és értelmezése során érveltem, Althusser kései filozófiájának kérdése éppen az, hogy a történelemben kialakuló és a cselekvő szubjektumokra ható meghatározásokra tekintettel – és ezek ellenében – hogyan lehetséges elgondolni a politikai gyakorlatot. A találkozás materializmusa tehát nem áll meg a vak véletlenre való hivatkozásnál, hanem a történelem nyitott meghatározottságával akar racionálisan elszámolni. Állításaim alátámasztására ezen a ponton bevonom az elemzésbe a fentebb már hivatkozott *Philosophie et marxisme* című interjút, amelyben a szerzőnek a történelem meghatározottságairól szóló nézetei, úgy látom, koherensebben jelennek meg, mint ahogy az eddig idézett szövegrészekben láthattuk.⁴¹

A legfontosabb idevágó szöveghelyen Althusser két történelemkoncepció között tesz különbséget. Az első a „hagyományos történészek” történelme, amely a történelmet csak mint egy befejezett tényt, mint statikus objektumot szemléli, mintha egy fizikai tárgy volna, aminek így – mint a természettudósok – feltárhatni véli *törvényeit*:

Azt mondhatjuk, hogy a történetírásnak két fajtája van, és így két történelem van [*il y a deux types d'histoires, deux histoires*]: elsőként a hagyományos történészek, etnológusok, szociológusok és antropológusok Történelme, akik azért beszélhetnek a Történelem „törvényeiről”, mert csak az elmúlt történelem befejezett tényét veszik tekintetbe. A történelem ebben az esetben egy teljesen statikus objektumnak [*objet totalement fixé*] mutatkozik, amelynek meghatározottságait ugyanúgy lehet vizsgálni, mint egy fizikai tárgy meghatározottságait; ez a tárgy halott, mert már a múlthoz tartozik [*un objet mort parce que passé*]. Feltehetnénk a kérdést, hogyan is tudnának másként reagálni a történészek egy befejezett, megmásíthatatlan, megkövült [*pétrifié*] történelemmel szembesülve, amelyből determináns, determinisztikus statisztikákat lehet kivonni? (PM, 44. sk.)

41 Ez utóbbi két szempontból sem meglepő: ez a szöveg ugyanis egyrészt később született (1985-ben), másrészt pedig, a *Courant souterrain...*-nel szemben szerkesztve volt és kiadásra is került.

Ezzel a történelemképpel Althusser szerint azonban szembeállítható egy másik, amelynek a történelem jelenidejűsége a kulcsmozzanata:

[...] [V]an egy kifejezés a német nyelvben, a *Geschichte*, ami nem a befejezett történelmet jelöli, hanem a *történelmet a jelenben* [*l'histoire au présent*], amit a befejezett múlt kétségtelenül nagymértékben meghatároz, de csak részben; ugyanis az a történelem, amely jelen van, amely él, nyitott egy bizonytalan, előreláthatatlan, még nem beteljesedett, következőképpen véletlenszerű [*aléatoire*] jövőre. Az élő történelemnek csak egy állandója [*constante*] van (ez viszont nem egy *törvény*, aminek a történelem engedelmeskedik): az osztályharc állandója. Marx nem az *állandó* szót használta, amit Lévi-Strausstól veszek át, hanem egy zseniális kifejezést: a „*tendenciális törvény*” fogalmát: egy tendenciális törvény képes eltéríteni az *elsődleges tendenciális törvényt* (de nem áll vele ellentétben), ami azt jelenti, hogy egy tendencia formája vagy alakja nem az egyenes vonal, hanem hogy ez képes kettéágazni egy másik tendenciával való találkozásának hatására, és így tovább *ad infinitum*. A tendenciák minden egyes kereszteződésüknél [*intersection*] egy előreláthatatlan, mert *véletlenszerű* utat vehetnek fel. (PM, 45)

Bár a *véletlenszerű* szó többszöri használatával Althusser valamelyest itt is aláássa a saját mondanivalóját, kirajzolódik egy jóval világosabb koncepció képe is. Ami itt ugyanis fontos, az annak a leszögezése, hogy bár a mindenkori történelmi helyzet, Althusser fogalmát használva a *konjunktúra*, mindig nyitott egy olyan jövőre, ami a történelem „Törvényeit” és „Értelmét” előre meghatározó elv vagy abszolút ágens hiányában nem tökéletesen kiszámítható, ugyanakkor viszont az elmúlt események által nagymértékben *meghatározott* is. Ha racionálisan akarjuk rekonstruálni Althusser elméletét, és fogalmi szinten akarjuk tisztázni a véletlenszerűség és a kontingencia viszonyát, úgy kell értenünk az előbbi passzusokat, hogy egy adott konjunktúrából létrejövő események nem *teljesen véletlenszerűek* abban az értelemben, hogy *bármi megtörténhetett volna helyettük*, hanem pusztán *kontingensek*: azaz *más események is megtörténhettek volna helyettük*; megtörténtük nem volt egy teleologikus elvre visszavezethető szükségszerűség. A történelmi események itt felvázolt meghatározottságát talán úgy lehet a legjobban érzékeltetni, ha a szerző atom metaforáját alkalmazva a konjunktúrát⁴² atomok halmazaként képzeljük

42 Althusser az előbbi fejtegetések után közvetlenül a konjunktúra fogalmára tér ki, amiről a következőképpen beszél: „[S]zükséges, hogy észben tartsuk, hogy a »konjunktúra« »találkozást« [*conjunction*] jelent, azaz elemek véletlenszerű találkozását – részben már meglévő, de részben előreláthatatlan elemekét is.” (PM, 45. sk.)

el, amelyben az ugyan nem eleve eldöntött, hogy mely atomok mikor és hogyan fognak találkozni, a lehetséges találkozásokat és kimeneteleket, az atomok lehetséges konfigurációit ugyanakkor meghatározza az, hogy egyáltalán mely atomok a halmaz elemei.

Érdeemes ezen szövegrészek kapcsán felhívni a figyelmet arra, hogy bár Althusser tagadja azt, hogy a történelemnek törvényei lennének, azt mégis kijelenti, hogy a materialista filozófia mindig olyan tárgyakat vizsgál, amelyek, noha szingulárisak, egyediek, és megismételhetetlen „esetek” (PM, 65), ugyanakkor megtalálhatók „általános állandók” (*des constantes générales*):

Ezen a ponton a materialista filozófus-utazó, aki az egyes „esetekre” figyelmes, nem képes ezek kapcsán „törvényt” kijelenteni, mert ezek egyes, konkrét, faktuális esetek, amelyek tehát nem ismétlődnek meg, mert unikálisak. Amit meg tud tenni, mint ahogy azt Lévi-Strauss megmutatta a primitív társadalmak kozmikus mítoszai kapcsán, az, hogy *általános állandókat* von ki [*dégager*] a megfigyelt találkozásokról, amelyeknek a „variációi” számot adhatnak a megfigyelt esetek sajátosságáról [*singularité*], ezáltal egyszerre hozhatnak létre „klinikai” típusú tudást és ideologikus, politikai és társadalmi hatásokat. Itt nem a (matematikai, fizikai vagy logikai típusú) törvények univerzalitását, hanem az *állandók általánosságait találjuk* meg, amik lehetővé teszik azt, hogy megragadjuk, mi igaz az egyes esetekről [*d’appréhender le vrai de tel ou tel cas*]. (PM, 65. sk.)

Althusser valamivel korábban a történelmi konjunktúrákat is éppen ilyen egyedi esetekként írja le, amikor ebben a szövegében is felidézi a wittgensteini tézist, miszerint a világ mindaz, aminek az esete fennáll:

Ez a remek mondat *mindent elmond* [*dit tout*], mert a világban nem létezik semmi eseteken, szituációkon, olyan dolgokon kívül, amelyek előzetes figyelmeztetés nélkül megesnek velünk [*des choses, qui nous tombent dessus sans avertir*]. (PM, 46)

Amennyiben minden egyes konjunktúra egyedi, sajátos eset, a fenti meglátások ezekre is vonatkoznak, ami azt jelenti, hogy ezek genezisést is föl lehet tárni általános állandók segítségével, amely utóbbiak tehát – újra felvéve az atom metaforika fonalát – az atomokból összeálló konfigurációk létrejöttének logikájára tudnak fényt deríteni. Kérdéses, hogy miképpen értékelhetjük Althusser azon megjegyzését, miszerint *magának a történelemnek*, azaz a történelemnek mint egésznek egy állandója van, az osztályharc. Nem nehéz ugyanis észrevenni, hogy Althusser itt a *Kommunista kiáltvány* azon passzusát „frissíti fel”, miszerint minden

eddigyi társadalom története osztályharcok története.⁴³ Ennek a marxi tézisnek az átvétele a saját elméletébe azonban meglátásom szerint formai-módszertani szempontból és tartalmilag egyaránt problematikus. Formailag és módszertanilag először is azért, mert egy ilyen kijelentés a történelem egészéről ugyanazokat az abszolút történelmi perspektívára vonatkozó módszertani útvesztőket hozza magával, mint azoknak az idealista elméleteknek a szubsztantív állításai a történelemről, amelyek ellen a szerző állást foglal; másrészt pedig természetesen azért, mert az osztályharc állandó voltát állítva saját téziseivel sem koherens. Tartalmilag pedig azért problematikus ez a tézis, mert, mint ahogy amellet marxista szerzők is meggyőzően érvelnek,⁴⁴ ez már eredeti, marxi megfogalmazásban sem állja meg a helyét, amennyiben az osztályok, amelyek harcáról Marx beszél, egy specifikus történelmi helyzetben, a kapitalista termelési viszonyok között jelentek meg először, az osztályharc tehát nem egy transzhistorikus jelenség. Ezen problémák miatt úgy gondolom, az igazán értékes és lényeges eleme a fentebb vizsgált althusseri gondolatmenetnek az egyes konjunktúrák elemzésének lehetőségeire vonatkozó reflexió.

Ennek a koherensebb olvasatnak a felvázolását követően is fennáll még az a kérdés, hogy a szöveg miért inog a teljes meghatározatlanságot sugalló kifejezések használata és a történelem nyitott meghatározottságának részletes, filozófiai igényű leírásai között. Talán az erre adható legplauzibilisebb válasz az, hogy a *véletlenszerűség* voltaképpen egy hívószónak tekinthető, amely a találkozás materializmusának más, a szükségszerűséget kereső elméletektől való radikális különbségét hivatott jelezni – talán ennek a túlzó, és potenciálisan félreértésekre alkalmas adó kifejezésnek a gyakori használata a korábbi történelem- és politikai filozófiai paradigmákról való leválás hevességét, az ezekkel való radikális szakítás igényét kívánja kifejezésre juttatni.

2.2.3. A történelem értelméről és értelmezéséről. Ágencia a történelemben

A történelemnek, Althusser alapvető állítása szerint, nincsen valamely önmagán túlmutató, transzcendens értelme, de ez nem jelenti azt, hogy

43 Lásd Karl Marx – Friedrich Engels: „A Kommunista Párt kiáltványa”. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 4. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1959, 442.

44 Lásd ennek az álláspontnak a képviselőjében például az alábbi szöveget: Tamás Gáspár Miklós: *Igazság és osztály*. In *Uő: Antitézis*. Pesti Kalligram Kiadó, Budapest, 2021, 149. skk.

ne lenne értelem a történelemben (567). Először is, retrospektív módon megvizsgálható az, hogy mely találkozások vezettek a jelenleg fennálló tényállás kialakulásához, még akkor is, ha ez a magyarázat soha nem válhat teljessé, hiszen nem láthatjuk át minden korábbi találkozás összjátékát; a történelemnek továbbá a cselekvésen keresztül és a cselekvés végett is adható értelem: azzal, hogy elhelyezzük magunkat a történelem folyamában, óhatatlanul létrehozunk egy elbeszélést róla, amely által valamilyen „számunkra-való” értelmet tulajdonítunk neki. Harmadrészt pedig értelmet adunk a körülöttünk lévő történelmi produktumoknak, azaz az egyes társadalmi struktúráknak és gyakorlatoknak azzal is, ha szinkrón módon elemezzük őket – amely elemzésre a találkozás materializmusának fogalomtára lehetőséget ad.

Fentebb a természet és a társadalom szembeállítására kapcsán említésre került, hogy Althusser szerint minden fennálló rendszerben, struktúrában jelen van a radikális instabilitás mozzanata. Ezzel függ össze ezek kétszeres kontingenciája, átmeneti jellege is: sem az nem volt szükségszerű, hogy létrejőjenek, sem a jelenlegi, illetve további fennállásuk nem az (567). Ugyanakkor, a struktúrák kialakulása és fennmaradásuk kontingens természete ellenére – mint ahogy erről fentebb a konjunktúrák nyitott meghatározottsága kapcsán szó volt – Althusser elismeri, hogy a történelem folyamatai és az ezek során létrejövő struktúrák, ha egyszer „megszilárdultak”, meghatározzák, sőt uralják a nekik alávetett szubjektumokat:

Azt mondjuk végül, hogy a találkozás materializmusa nem egy szubjektum (legyen az Isten vagy a proletariátus), hanem egy folyamat materializmusa, egy folyamaté, amelynek nincs szubjektuma, de amely rákényszeríti meghatározható cél nélküli menetének rendjét a szubjektumokra, akiken uralkodik. (562. sk.)

A történelem szubjektumnélkülisége itt persze nem azt jelenti, hogy abban egyáltalán ne lenne ágencia: arról van csak szó, hogy a történelemnek nincs „főszereplője”, aki annak transzcendens értelmét hordozná. A történelemnek tehát nincsen szubjektuma, de vannak ágensek a történelemben, akik befolyásolják annak menetét. Az egyéni ágencia történelemformáló szerepének meglétét bizonyítják a Hobbeszal és Machiavellivel kapcsolatos fejtegetések. Előbbinél a társadalom „atomjai”, az egyének azok, akik racionális önérdelkeiket követve létrehoznak egy politikai berendezkedést (554), Machiavellinél pedig a Fejedelem az az ágens, akinek a nemzetegyesítés élére kell állnia, és akinek törvényeket kell adnia az országnak (545). Ennek példája Cesare Borgia: egy névtelen ember, aki a semmiből jöve Észak-Olaszország

egyesítésének kapujáig jutott⁴⁵ (544). Ágencia lehetséges, hiszen, ha nem lenne az, a politika is lehetetlen lenne, a cselekvés tere azonban korlátozott, és nem lehetséges olyan elmélet létrehozása, amely garanciát adhatna a cselekvés sikerére, vagy végső igazolást adna bármilyen tettnek, felmutatva annak történelmi szükségszerűségét.

Felmerül ugyanakkor a kérdés, hogy mennyire tud hatékony lenni egy transzformációra törekvő, vagy egyáltalán bármely politika akkor, ha a fennálló struktúra „uralja” (563) a szubjektumokat – ez már csak azért is releváns kérdés, mert a strukturalista ihletésű, „elméleti antihumanista” társadalomelméletek elméleti hozadéka éppen az egyéni ágencia központi szerepének megkérdőjelezése volt.⁴⁶ Althusser szövegében több válasz is adódik arra a kérdésre, hogy milyen lehetőségeket vehetnek igénybe a politikai cselekvők: először is fel lehet idézni a minden társadalmi berendezkedés mögött megbúvó radikális instabilitás gondolatát (559, 569); másodszer Althusser azon tézisé, miszerint a deviancia primátust élvez a rend és a linearitás fölött (562), azaz hogy a folyamatos, kontingens találkozások óhatatlanul olyan devianciákat fognak létrehozni és lehetővé tenni, amelyek a struktúra ellen dolgoznak; harmadszor pedig kiemelhető ebben a kontextusban a filozófia dekonstruktív és kritikus munkája, amelyet az a mindenkor uralkodó ideológiákon végrehajthat. Fentebb szó esett arról, hogy Althusser a filozófia társadalmi funkcióját az ideológiák létrehozásában való közreműködésében látta. Úgy gondolom, saját filozófiáját is ennek fényében érdemes vizsgálni akkor, amikor a politikai ágencia szempontjából tekintünk rá: Althusser kései filozófiájának fő üzenetét – meglátásom szerint – az a belátás képezi, miszerint a kapitalista társadalom létrejötte maga is kontingens találkozások és folyamatok eredménye, így azt semmi nem predesztinálja arra, hogy örökös és természetessé vált rendként fennmaradjon.⁴⁷ Ez egy olyan belátás, amely elméleti és gyakorlati értelemben egyaránt felszabadító lehet, különösen akkor, ha összefüggésbe hozzuk ezt azzal az utóbbi években rendkívül ismertté vált Mark Fisher-i kordiagnózissal, miszerint

45 Történelmi szempontból természetesen kérdéses, hogy Borgiát mennyiben lehet valóban egy „semmiből jött” embernek tekinteni.

46 Vö. Olay Csaba – Ullmann Tamás: A strukturalizmus jellemzői. In *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011, 321. sk.

47 Természetesen a következetesség kedvéért érdemes idézni Warren Montag meglátását is arról, hogy a változást szintűgy semmi nem garantálja: „[...] a találkozás valódi materializmusának perspektívájából nézve, mint ahogy semmi nem garantálja a legjobb eljövételét, szintűgy semmi nem tiltja meg abszolút módon a legrosszabb fennmaradását”. Lásd Warren Montag: *The Late Althusser: Materialism of the Encounter or Philosophy of Nothing? Culture, Theory and Critique*, 2010 (51):2, 157–170, 170. <https://doi.org/10.1080/14735784.2010.496593>.

korunknak a „kapitalista realizmus” által megbéklyózott képzelete számára „[k]önnyebb elképzelni a világvégét, mint a kapitalizmus végét”.⁴⁸ Az althusseri, elméleti antihumanista pozíciót felvevő elmélet lehetséges hatásmechanizmusa valamelyest paradoxnak mutatkozik, amennyiben, bár a történelmet társadalmi struktúrák kontingens találkozások által meghatározott váltakozásaként írja le, a politikai térben ideológiaként működve mégis képes lehet arra, hogy befogadónak reményt adva azokat valós, a világot megváltoztató politikai cselekvésre motiválja.

2.3. Althusser kései Marx-értelmezése

A szöveg utolsó, Marxról szóló része (569–576), amelyhez az azt megelőző filozófiatörténeti fejtegetések „csak bevezetőként szolgáltak” (561), több tanulsággal is szolgál Althusser kései filozófiájával kapcsolatban, elsődlegesen azért, mert egy példán keresztül ténylegesen felvillantja egy olyan történelmi narráció létrehozásának a lehetőségét, amely a találkozás materializmusának fogalmiságát használja. Ezen túl pedig rávilágít arra a tényre, hogy Marx ebben az alkotói korszakában is centrális figura maradt számára, bár nem egészen ugyanúgy, mint korábban; hiszen míg a *Pour Marx* és az *Olvasni a Tőkét* által fémjelzett időszakban deklarált célja az autentikus marxi filozófia megtalálása volt, addig a kései Althusser ambíciója az, hogy filozófiát *konstruáljon* a marxizmus számára. A korábban többször idézett interjú során Althusser a '60-as évek projektjére visszatekintve maga is elismeri, hogy szerzőtársaival már akkor is egy olyan filozófiát konstruáltak meg Marxnak, amely nem található meg a szövegeiben, ha szigorúan tartjuk magunkat annak betűjéhez (PM, 37). A marxista filozófusok feladatát pedig az interjú elkészülésének időpontjában, azaz a '80-as évek közepén a következőképpen határozza meg:

[A]zt gondolom, hogy ezt a tanulságos tapasztalatot követően⁴⁹ egy új feladattal állunk szemben: hogy felkutassuk a filozófiának azt a típusát, ami a legjobban megfelel annak, amit Marx a *Tőkében* leírt. Bármi is legyen majd ez, semmiképpen nem lesz egy „marxista filozófia”. Ez egyszerűen egy filozófia lesz, amely elfoglalja majd a helyét a filozófia történetében. Képes lesz majd arra, hogy elszámoljon azokkal a konceptuális felfedezésekkel, amelyeket Marx felhasznál a *Tőkében*, de ez nem egy marxista filozófia

48 Lásd Mark Fisher: *Kapitalista realizmus*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2021, 15.

49 Ti. a *Pour Marx* és az *Olvasni a Tőkét*, tehát Marx látenszen jelenlévőnek feltételezett filozófiájának felkutatására – és egyúttal valójában annak konstrukciójára – történet kísérletek tapasztalatát követően.

lesz, hanem egy filozófia *a marxizmus számára* [*une philosophie pour le marxisme*] (PM, 37. sk.).

Ugyanebben a szövegben Althusser azt is egyértelművé teszi, hogy ő megtalálta ezt a filozófiát, amikor azt mondja, hogy az aleatorikus materializmus az az „igazi” materializmus, amely a leginkább megfelel a marxizmusnak (PM, 35).⁵⁰

Az, hogy itt egy új, a korábbiaktól független filozófia kialakítására történik kísérlet, megvilágítja a szerző Marxszal való kritikussabb bánásmódját is. Marx itt a találkozás materializmusának öntudatlan képviselőjeként jelenik meg, aki, noha filozófiája „valójában” ehhez az áramlathoz tartozik, áldozatul esett saját, a szükségszerűség és a teleológia képzeiteitől megrészegült korának:

Polemikusan megfogalmazva, ha fölvetjük a „*történelem céljának*” kérdését, Epikurosz, Spinoza, Montesquieu és Rousseau is egy táborot alkot, ugyanazon materializmus explicit vagy implicit alapján: a találkozás materializmusának, vagy, szigorú értelemben, a *konjunktúra* elgondolásának [*pensée de la conjoncture*] alapján. Természetesen Marx is ide tartozik, de Marx kénytelen volt egy, a Találkozás véletlenszerűsége és a Forradalom szükségszerűsége között megosztott [*déchéiré*] horizonton gondolkodni. (560)

Althusser a *Tőke* eredeti tőkefelhalmozásról szóló fejezetében mutatja ki, hogy Marx gondolkodásának teleologikus vonásai mellett hangsúlyosan jelen vannak a találkozás materializmusának motívumai is (569. sk.), illetve demonstrálja történelemelméletének konkrét működését.⁵¹ Az eredeti tőkefelhalmozás Althusser értelmezésében a találkozások beláthatatlan következményeinek példája, amennyiben annak végrehajtói valójában nem tudták, hogy a kapitalista termelési módot hozzák létre azáltal, hogy a korábban szabadon gazdálkodó parasztok földjeit elveszik, létrehozva ezzel egy hatalmas munkaerőtöbbletet:

Itt egy történelmi jelenség kibontakozását látjuk, melynek eredményét ismerjük (egy egész vidéki populáció megfosztása termelőeszközeitől Nagy-Britanniában), amelynek az okai viszont nincsenek kapcsolatban az eredménnyel és

50 „*Je pense que le »véritable« matérialisme, celui qui convient le mieux au marxisme, c'est le matérialisme aléatoire, dans la ligne d'Épicure et Démocrite.*”

51 Althusser itteni *Tőke*-értelmezésének részletesebb elemzéséhez és azt *A tőke* értelmezési hagyományának kontextusába helyezéséhez lásd Jason Read: Primitive Accumulation. The Aleatory Foundation of Capitalism. *Rethinking Marxism*, 2002 (14):2, 24–49, <https://doi.org/10.1080/089356902101242161>.

ennek hatásaival. Az volt-e a cél, hogy nagy területeket szerezzenek a vadászathoz? Vagy végtelen mezőket a juhtenyésztéshez? Nem tudjuk pontosan, mi volt ennek az erőszakos kisajátítási folyamatnak a fő oka (bizonyára a juhok), és erőszakos jellegének okát különösen nem. Különben nem is számít igazán: a tény az, hogy ez a folyamat lejátszódott, és egy olyan *eredményhez* vezetett, amelynek lehetséges, feltételezett céljától azt rögtön eltérítették azok a „pénzemberek” [*hommes aux écus*], akik nyomorúságos helyzetű munkaerő után kutattak. *Ez az eltérés jelzi a folyamat nem-teleologikus jellegét [la non-téléologie du processus]* és eredményének beágyazódását [*inscription*] egy folyamatba, amely azt lehetővé tette, és amely egészen idegen volt ahhoz képest. (572)

A történelmi folyamatok nem-teleologikus jellege kiegészíti a híres marxi „nem tudják, de teszik” formulát: itt az ágensek cselekvésükkel nem pusztán öntudatlanul fenntartanak egy struktúrát, hanem azzal egy, a várthoz és megcélzotthoz képest egészen más végeredményt hoznak létre.⁵²

Althusser Marx-értelmezéséhez kívánczik egy megjegyzés az aleatorikus materializmus és a strukturalizmus kapcsolatáról. Althusser ugyanis ezen a ponton a marxi szövegből kiindulva egy *struktúra*, a kapitalista termelési mód létrejöttét igyekszik feltárni és magyarázni a találkozás materializmusának fogalomkészletével („találkozás”, „megszilárdulás”, a „találkozás elemei” stb.). Ez jól demonstrálja azt, hogy a strukturalizmus gondolköréből ebben a korszakában is nagymértékben merített, hiszen a struktúrafogalom a vizsgált szövegekben is alapvető eleme a társadalom leírásának. Az is kijelenthető ugyanakkor, hogy a „klasszikus” strukturalizmus⁵³ korlátoltságain túllépve Althusser elmélete egy olyan paradigmát nyújt, amely kiindulópontul szolgálhat egy, a struktúrák genezisést és az azok közti átmeneteket vizsgáló, nem kizárólag a szinkroniára fókuszáló kutatásnak.

- 52 A struktúrájában ehhez hasonló hegeli „ész csele” koncepcióval ellentétben itt azonban nincs semmilyen világszellem, amelynek ezen tettek a fejlődési mozzanatai lennének, nincs semmilyen transzcendens cél, mint Hegelnél a szabadság megvalósulása, amelyre azok öntudatlanul irányulnának.
- 53 „Klasszikus” strukturalizmuson a saussure-i nyelvészet logikájára épülő és a humán tudományokat ezen logika alapján egységesíteni kívánó, a saussure-i szemléletnek megfelelően a szinkroniát a diakroniához képest előtérbe helyező, sőt, olykor egyenesen ahistorikus irányzatot értem, szembeállítva az új utakra lépő és új forrásokra (Nietzsche, Heidegger) támaszkodó posztstrukturalizmussal. A „klasszikus” strukturalizmus paradigmájáról lásd François Dosse: *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 1: *Das Feld des Zeichens 1945–1966*. Junius Verlag, Hamburg, 1996, 81. skk., 128, 552. sk., 555. sk., valamint a strukturalizmus és a történetiség viszonyáról: Uő: *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 2: *Die Zeichen der Zeit 1967–1991*. Junius Verlag, Hamburg, 1997, 523–534.

Felvilágosult polimitikusság és az interpretációk harca

Bevezetés

Posztmodern vagy talán már azon is túli állapotunkban, a 20. század traumái és a nagy narratívák letűnése, valamint Isten és a szerző halála után egyértelműnek tűnik, hogy nincs egységes történetünk, történelmünk, egy nagy narratívánk. Ez a nézet a klasszikus történelemfilozófia kritikáiban is testet ölt. Marquard is a kritikusok táborához tartozik, ám úgy opponálja a „monomitoszt”, az egységes történelem gondolatát, ahogyan Nietzsche „Isten árnyékai” ellen is harcol: mintha nem lenne már egyébként is rég halott, mintha még az árnyékát is meg kellene ölnünk. Sokszor ismételt és hangsúlyozott állítása, hogy szabadságunkért az szavatolhat, ha nem egy (nem is nulla), hanem ha sok történetünk van, ha több narratívát engedünk megszólalni, legyen szó történelmünkről, egyéni életünkről vagy hiteinkről. Ez az „együgyűséggel” szemben megfogalmazott „sokügyűség” áll ugyanis útjában annak, hogy egy bizonyos narratíva monomitoszként, a(z életünk fölötti) hatalmat magához ragadva, totális módon uralkodjon rajtunk.

Ez az állítás abszolút érthető és helyeselhető. A totalizáló narratívák hatalmának pusztító mivolta ma talán sokunk számára nem kérdés. Van azonban egy dilemma, ami miatt, úgy vélem, mégsem egyértelműen akceptálható a marquardi álláspont. Ez pedig az a kérdés, hogy mi a helyzet, ha a „monomitosz” a szabadság „mítosza”. Ha a nagy narratíva nem más, mint a mi történelmi narratívánk, mely a kultúránk alapját képezi, és amely azokat az értékeket hordozza, melyeket olyannyira sajátunknak tekintünk, hogy a legcsekélyebb relativizálásukat is nehezen viselnénk. Ebből a perspektívából szemlélődve a szabadságot éppen az

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.10

A szerző az ELTE BTK doktorandusza.

Email: szantorita1@gmail.com

hivatott garantálni, ha hozzá való ragaszkodásunk nem pusztán egy történet a sok közül, hanem nagyon is kitüntetett. Ha őrizzük és harcolunk érte. Ez például Benjamin *Történelemfilozófiai téziseiből* is következik, és e szövegében a historizmussal szemben megfogalmazott kritikája alkalmazhatónak tűnik a Marquard-féle polimitikusság ellenében is.

Egy dilemmát érzek tehát kirajzolhatónak, ha egyszerre szeretnénk megőrizni a szabadság „monomitoszát”, történetünket, harcunkat az elnyomás ellen, ugyanakkor a monomitoszoktól való szabadságot is, a felvilágosult polimitikusságon, azaz történeteink sokféleségén keresztül. Ennek a két szempontnak az ütközését vizsgálom a továbbiakban. Benjamin kritikáját és gyakorlati válaszát a Marquard elmélete kapcsán felvetődő problémákra nézve érvényesnek gondolom, noha elméleti szinten úgy vélem, nincs megnyugtató válasz szembenállásuk feloldására.

1. A felvilágosult polimitikusság elméletének erényei és problémái

Elvbúcsúztató című szövegében Marquard – Schelsky fogalmával élve – a „szkeptikus generáció”-hoz sorolja magát.¹ Miután reflektál arra, hogy a szkepszis számos formája fellelhető volt és fellelhető a filozófiában, kifejti, hogy ez az általa emlegetett és vallott formája egy sajátos politikai színezetű szkepszis, melynek kialakulásában fontos tényező, hogy „a baloldal kudarcot vallott” és „a jobboldal katasztrófát idézett elő” a 20. században.² Szkepszise bizonyos értelemben „hajlik a konzervativizmusra”, de ezt a konzervativizmust itt hasonlóképp kell érteni, mint az orvosi műszót, mely e jelentésben arra utal, hogy egy szervet megőrizve, s nem eltávolítva folyik az operáció.

Legalább két irányból ragadható meg ez a marquardi elv. Egyrészt a háború utáni baloldali lázongásokat Marquard elítéli, mivel afféle „utólagos engedetlenség”-ként azonosítja ezeket. Ennek lényege, hogy a baloldal itt a háború éveit alatti elmulasztott lázadást pótolja utólag egy olyan rendszerrel szemben, mellyel szemben már kevésbé indokolt ez a gesztus. Ebben általánosabban is felfedezi azt a tendenciát, hogy a forradalmi

1 Odo Marquard: *Elvbúcsúztató*. In Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós, Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2001, 15–33.

2 I. m. 16–17.

történelemfilozófiai narratívák erőteljes motivációja a lelkiismeret elől való menekülés a lelkiismeretté váláson keresztül.³

A másik megközelítés, mely a konzervativizmust indokolta teszi, az emberi élet rövidegsége és a készen talált dolgok alkalmazásának praktikuma. Az emberi élet rövidegsége folytán ahhoz, hogy egyáltalán élni tudjunk, nagy szükségünk van a hagyományra, mely megadja azt a segítséget, hogy ne kelljen mindent újra ki- és feltalálni, megváltoztatni stb. Marquard nem győzi hangsúlyozni, hogy amennyiben valaminek a megváltoztatását mérlegeljük, a változtatónak kell igazolnia a változtatás indokoltságát, bírósági metaforával élve: a bizonyítás terhe a vádlón (ez esetben változtatón) van. Ezzel a sors, mint készen talált meghatározottságaink fogalmát is rehabilitálja.⁴

A fentiekből már az is kihallható, hogy a marquardi gondolatoknak erőteljes vallási, történelemfilozófiai és narratív vonatkozásai vannak. Ezeket, úgy vélem, legjobban *A politeizmus dicsérete*⁵ című előadásában fejti ki, így a továbbiakban leginkább ennek a gondolatmenetére támaszkodom.

A szövegben Marquard a polimitikusság és monomitikusság fogalmait különíti el. A mítoszok értelmezési körét a történetekével azonosítja, magyarul az, hogy mítoszaink vannak, valójában csak azt jelenti, vannak történeteink, narratíváink, meséink, és ezeket az élet számos területére nézve érvényesnek tekinthetjük. Az elbeszélés ezen módjai nemcsak velünk vannak és áthatják életünket, hanem egyenesen szükségletünk, hogy ez így legyen. *Narrare necesse est*.

A polimitikusság sok mítoszra, sok történetre támaszkodik, a monomitikusság pedig azt jelenti, amikor egy mítosz válik egyeduralmódóvá, és ural minden lehetséges narratívát. A polimitikusság kezdeti formáját Marquard az antik politeizmusokban, a monomitikusságot pedig a monoteizmusban látja. A felvilágosodás lényege szerinte nem a mítoszoktól való megszabadulás, hanem a monomítosz totális egyeduralmának megdöntése lenne. Így a történelmi felvilágosodás, mely a keresztény monoteizmust Isten halálának gondolata révén megdönti, polimitikus irányba mozdulna. Ám végül a történelemfilozófiai narratíva, mely az ember történelemformáló erejének és a szabadság birodalmába vezető szükségszerű útjának története – tehát egy újabb monomítosz –, válik uralkodóvá.

3 I. m. 21–26. Vö. Odo Marquard: A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Id. kiad., 124–128.

4 Odo Marquard: A sors vége? In Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Id. kiad., 51–74.

5 Odo Marquard: A politeizmus dicsérete. In Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Id. kiad., 75–100.

Marquard álláspontja az, hogy mintegy folytatva a felvilágosodás hagyományát, a mítoszokat nem eliminálni kellene, hanem elkülöníteni a jó, élhető és a rossz, pusztító mítoszokat egymástól, mint a gombaszakértőnek az ehető és a halálos gombafajtákat. Javallata nem más, mint hogy a polimítoszok bátran fogyaszthatóak, ellenben a monomítoszok mérgezőek. A monomitikusság ugyanis totalitárius módon működik, a szabadságot – melynek lényege lenne, hogy ne egyetlen történetet szolgáljunk, hogy szabadon lehessen több történetünk – ellehetetleníti. A polimitikusság viszont veszélytelen, sőt a szabadság garanciája lehet, mert a történetek hatalma fölöttünk a polimitikusság égisze alatt meg tud oszlani. Ez tulajdonképpen a történetek közötti hatalommegosztás lenne, mely egy történet hatalmát mindig ki tudja játszani egy másik ellen. Ez lenne tehát a felvilágosult polimitikusság lényege. Felvilágosult, mert a régi politeizmus immár varázstalanított formája, és mert az individuum védelmét hivatott garantálni. (Marquard szerint a felvilágosult polimitikusság az individuumnak a monomitikusság általi totalitárius fenyegetettségével szemben alakult ki a modern korban a monoteizmus letűnése nyomán.) Ez annyiban is modern jelenség, hogy a mítoszokat történetekként olvassa, a történetekbe pedig a jelen történései is beletartoznak, például a regények és egyéb narratív formák. Marquard ezzel az elvvel kíván visszatérni a „műveltség óvatosságához”.

Felmerül azonban az a probléma – melyet most csak felületesen érintek, s dolgozatom második felében Benjamin álláspontját feltárva részletesen kifejtek –, hogy a polimitikusság, mivel eltekint a szabadság hagyományának kitüntetettségtől, éppen a szabadság elvesztése veszélyének teszi ki magát (noha maga is a szabadság megőrzését célozta). Ehhez az ellenvetéshez Benjamin *Történelemfilozófiai téziseire*⁶ támaszkodom. Ezt azért teszem, mert az ott megtalálható történelemértelmezés, úgy vélem, közelebb áll a valósághoz, mint a polimitikusság absztrakt tere. Ennyiben persze külső szempontból kritizálom Marquardot. Benjamin szövegében a történelem nem egy készen talált, külső narratíva, hanem olyasvalami, amit létre kell hozni és érvényre kell juttatni. A pusztá történést, a pillanat mindig zsákmány, mely ki van szolgáltatva az ellentétes erők által megfogalmazott interpretációk harcának. A harcba bele kell állni, különben az ember nem lehet alanya, pusztán csak tárgya az elbeszélésnek. Utóbbi helyzet azonban nem egy biztonságos állapot.

6 Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In *Uő: Angelus Novus*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 961–974. Vö. Miklós Tamás: *Die Geschichte als einen Text betrachten*. Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről. In *Uő: Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 2011, 227–279.

A történelem ugyanis, ha nem állítunk ellennarratívát az uralkodó értelmezéssel szembe, a győztesek, az elnyomók története lesz. Magától értetődően ezzel a perspektívával azonosulunk, a mindenkori hatalom ezt közvetíti. Saját fennállásának igazolását ebből a konstruált kontinuitásból meríti. A fennálló rezsim narratívája szerint a történelmi események sora szükségszerűen az ő hatalmához kapcsolódik. Valójában azonban a múlt nem csak a győztesek történelmét hordozza. Az elnyomottak történetének egyenlőtlen küzdelemben kell kiállnia magáért, és a fent vázolt kontinuum narratíva megtörésével kell érvényre juttatnia saját, töredékes történetét: a hagyománnyal szemben a tradíciót. Ehhez kell „tigrisugrással” visszaugrania az időben, átszakítani az uralkodó narratíva hálóját, és megtalálni azt a pillanatot, amihez küzdelme kapcsolódni tud. Ez nemcsak a jelenben aktuális probléma számunkra, hanem tartozásunk is a múlt felé. Ha az értelmezést elszalasztjuk, s a történelmet az elnyomóknak kiszolgáltatjuk, akkor „még a halottak sincsenek biztonságban”.

A marquardi polimitikusság ugyanezt kockáztatja. A sok történet nem szavatol a szabadságért egy olyan világban, ahol a történetek fenyegetők egymásra nézve, és ahol az elnyomók és elnyomottak folyamatos harcban állnak. Egy olyan világban persze, ahol mindenki szabadon mesél, és mindenki meghallgat mindenki mást, tényleg jó, ha sok történetünk van, és nem gabalyodunk bele egyetlen narratívába. De azt hiszem, aktuális valóságunk nem erre, hanem inkább az értelmezésért vívott élet-halál harc terepére hasonlít, így aztán a szabadság nem jön el pusztán azáltal, hogy sok történetünk van (és ezek közt a hatalom megoszlik), hanem a szabadság elvész, ha a sok történet közepette az érte való harcba nem állunk be.

Felvethető megfontolás még Marquard elméletével szemben az előbbi problémának egy absztraktabb, logikaibb változata, mely a tudományfilozófiával von párhuzamot. Itt egyébként Feyerabend „*anything goes*” elméletére is érdemes utalni, mely jó összhangban van a marquardi gondolatokkal. Ez olyasféle relativizmushoz vezet, mely napjainkra talán még inkább kiélesedett az előző századhoz képest. A narratívák sokasága egyenlő érvényességet és figyelmet követel magának már pusztán léte okán (minden szempontot szóhoz kell juttatni). Ha azonban nem teszünk különbséget a narratívák között, akkor egy önfelszámoló rendszert kapunk (ugyanis saját tagadását is egyenrangú nézetként termeli ki a rendszer). Ez a tudomány világában már kifejezetten egyértelmű, és el is indultak olyan kutatások, melyek az igazság fogalmát, annak valamiféle rehabilitálását is magukban foglalják.⁷ Ehhez hasonlóan a moralitás és a történelmi

7 Például a *Knowledge in Crisis* kutatás. Farkas Katalin, CEU-Qubit podcast: <https://qubit.hu/2024/07/18/az-igazsag-ciki-lett-a-tudas-meg-velemyeny>. (Utolsó megtekintés dátuma: 2024. augusztus 28.)

narratívák kapcsán is jogos igény lehet valamiféle kitüntetett narratíva rehabilitálása.

2. Az interpretációk harca

Marquard és Benjamin történelemszemléletének közös pontja, hogy az egyetemes történelem eszméjét és az optimista haladás-hitet mindketten kritizálják, elvetik. A rankei historizmus „megállapítani, hogyan is történt valójában” elve szintén nem járható út számukra, noha Marquard egyébként szimpatizál a historizmussal, s kettejük közül csak Benjamin illeti heves kritikával azt.⁸ Marquard a monomitikusságot, az eszkatologikus szálát, s ezek következményeként a gyorsulást, a forradalmiságot és a változtatási hajlam túlzó mértékét tartja problematikusnak a klasszikus történelemfilozófiákban, a historizmusban pedig olyan történelemszemléletet lát, mely ezeket a csapdákat elkerüli. Benjamin a fennálló narratívának, illetve a(z egyetemes) történelem kontinuuus képének a kritikáját teljesen más irányból fogalmazza meg. A már említett, *A történelem fogalmáról* című munkája alapján igyekszem álláspontjának néhány fontos mozzanatát bemutatni a továbbiakban, ehhez Miklós Tamás e műről írt értelmező szövegére⁹ is sokban támaszkodom. A benjamin-i történelemértelmezés felvázolása során a historizmuskritika következő aspektusaira koncentrálok. Először arról írok, mi a probléma Benjamin szerint a historizmus „beleérző” módszerével és az „objektívnek” tételezett történelemmel. Ezután összegyűjtöm, hogy Benjamin szerint milyen hamis időkonceptiókra épül a historizmus (homogén üres idő; örök és bármikor megragadható múlt; az idő kauzalitás mentén kapcsolódó „lánca”). Végül *A történelem fogalmáról* című írásra koncentrálok, és Miklós ezt értelmező szövege alapján a szöveg különböző narratív szintjeit vonom be az elemzésbe.

8 Marquard számára az említett rankei út szerintem azért nem járható, mert ennek alapján úgy tűnik, mintha lenne a történelemre nézve egy „valójában”, tehát egy helyes narratíva, mely kitüntetett a többihez képest, de Marquard polifóniájával ez nehezen egyeztethető össze. Hogy Benjamin miért nem ért egyet ezzel az általa egyébként idézett elvvel, arra ebben a szakaszban később kitérek. Marquard szimpatizálása a historizmussal expliciten kiderül „Az egyetemes történelem és más mesék” című előadásából. Lásd Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. In *Uő: Az egyetemes történelem és más mesék*. Id. kiad., 251–273, különösen 270–273.

9 Miklós: i. m., 227–279.

Benjamin szerint a historizmusban alkalmazott „beleélés” módszere felveti azt a problémát, hogy a történész ekkor valójában mindig a győztesek történetébe éli bele magát. Ez a perspektíva anélkül tekint a kultúra dokumentumaira, hogy látná, ezek egyszermind a barbárság dokumentumai is. A „nagy zsenik” mellett ugyanis – mondja Benjamin – a „névtelen kortársak” tömegeinek áldozata is hozzájárul e termékekhez, s erről a beleélő történész nem vesz tudomást. A kulturális javak tehát valójában a győztesek zsákmányaként működnek, a jelenleg hatalmon lévők pedig örökösei ezeknek az egykori győzteseknek. A „beleélő” történész narratívája így nekik kedvez. A historizmus módszerével Benjamin a történelmi materializmust ütközteti. A történelmi materialista a fentieknek tudatában van, s így a kulturális javak eredetére „nem tud borzongás nélkül gondolni”.

Benjamin kritikájának talán legfontosabb kiindulópontjaként tekinthetünk a „magában való” történelem értelmetlenségének tézisére. Ez azonban nem új keletű észrevétel, gyökerei egészen a német idealizmus gondolkodóihoz vezetnek vissza (Kant, Schiller, Schelling, Hegel), de Nietzsche és Marx már egészen expliciten megfogalmazza ezt az állítást. A magában való, értelmezés nélkül is létező, „objektív” tények feltételezésével tűnhet csak értelmesnek az a rankei elv is, hogy a történész feladata „megállapítani, hogyan történt valójában”. Benjamin – mint majd látni fogjuk – egy ettől teljesen különböző módon tekint a múlthoz való kapcsolódás lehetőségére. A történelem olyan képével operál, mely szerint annak nincs magától értetődő, egyértelmű iránya és célja, értelmét mindig az aktuális elbeszélésből nyeri. Ennek a megállapításnak azonban fontos következménye, hogy így az értelmezés tétje igencsak megnő: a történelem zsákmánnyá lesz, az értelmezés pedig hatalmi kérdéssé válik. Akkor lehetünk szubjektummá, a történelem alanyává, ha az elbeszélés hatalma a kezünkben van, ha a történelem értelmét mi határozhatjuk meg. Innen nézve viszont a történelem, mint egységesnek feltüntetett, és egy irányba mutató narratíva, mindig az aktuális uralkodó osztály történelme, hiszen egy efféle narratíva az elbeszélő alanyokat, a történelem győzteseit konzerválja a maguk elbeszélői pozíciójában.

Benjamin a marxi filozófia továbbgondolója, nála azonban az osztályharcok története helyett a történelem értelmezéséért vívott szellemi harc történeteként ragadható meg a történelem. Sokféle történelmi narratíva képezhető, ám egy lényegi szempont mentén ezek mindig elkülöníthetők, mégpedig annak mentén, hogy az elnyomók vagy az elnyomottak narratívájáról van-e szó. Objektív történelmi értelem híján az aktuális pillanat értelmezéséért mindig e két értelmezés csap össze. Előbbieké a „normál állapot”, mely még ha rendkívüli állapotnak próbálja is feltüntetni magát, valójában nem más, mint a hatalmon lévők birtokba vett kontinuum

történelme, melyben a múlt a jelenhez – s az aktuális uralkodó osztály hatalmához – szükségszerűen vezető útként értelmeződik. Ennek ellen-narratívája lenne az elnyomottak múltja, melynek birtokbavételén keresztül váltható ki a valódi rendkívüli állapot, amely megtöri a kontinuuusnak hazudott történelmi elbeszélés menetét. Itt tehát a história és a tradíció fogalma szembekerül egymással.¹⁰ A história az elnyomók kontinuuus történelme, a tradíció pedig – mely lényegéből fakadóan diszkontinuitást mutat – az elnyomottaké. Számukra az uralkodó narratíva állandó fenyegetettséget jelent, ebben a fenyegetettségben, a veszély pillanatában tárul fel előttük a múlt Most-tal telített, monádként adódó képe, melyhez kapcsolódni tudnak. Feladatuk, hogy „szádirány ellen fésüljék a történelmet”, annak kontinuitását megakasztó pillanatok mentén.

A historizmus történelemképe Benjamin szerint a múlt és az idő hamis képére épül. Három szempontot emelnék ki a szövegből, melyek mentén kritikát fogalmaz meg. Ezek a homogén és üres idő, az örök és mindig megragadható múlt, illetve az okság mentén rendeződő történelmi láncolat.

1. Benjamin a haladáseszmeék egyik legalapvetőbb előfeltételének látja az idő homogénnek és üresnek tekintett fogalmát, és szerinte ez az időnek egy hamis, illuzórikus képe. Az ekként elgondolt idő a múlt valódi artikulációját lehetetlenné teszi, és az elnyomó narratívának való kiszolgáltatottságot is növeli. (Például meglepődni azon, hogy a fasizmus térnyerése és rémtettei „még” lehetségesek a 20. században, ez Benjamin szerint semmivel sem járul hozzá a fasizmus elleni harchoz, épp ellenkezőleg. A haladáseszme – mely e meglepődés alapját képezi – nem ellenfele, hanem kiszolgálója a fasizmus narratívájának, és előfeltétele mindkettőnek a homogén, üres idő, mely alapján a múlt Most-tal telített pillanatait, a tradíciót birtokba venni képtelenség. Az értelmező ekképp a múlthoz való kapcsolódás lehetőségét elszalasztja, s a tradíciót kiszolgáltatja az uralkodó értelmezésnek, mely így saját eszközévé teszi azt.)

2. A homogén, üres idő képéhez hasonlóan hamis az örök és bármikor megragadható múlt képe is. Benjamin Gottfried Kellert idézi ennek kapcsán, aki azt állítja, „[a]z igazság nem fog elszaladni előlünk”. Vele szemben állítja, hogy „[a] múlt igazi képe elsuhan előttünk”. Tehát igenis elszalad, el lehet szalasztani. Minden egyes pillanatban meg kell küzdeni a múltért, máskülönben fennáll a veszély, hogy elveszítjük. A múltat öröknek tételező historista bűne a restség, a gyengeség, hiszen nem áll be a küzdelembe, nem áll ki a múltjáért. De ez az előző pont végén említett veszélyt vonja maga után, mert ha nem végezzük el az értelmezést, majd

10 Ezt a fogalmi szembeállítását Miklós bontja ki az említett szövegében. Lásd Miklós: i. m., 255–256.

elvégi valaki más. A historista, aki az értelemadást elszalasztja, Benjamin szerint nem elég erős a történelem kontinuitásának átszakításához. A benjamini történelemfilozófia alapvető eleme ehhez kapcsolódóan a felelősségünk a múlt iránt, tudomásulvétele annak, hogy „vártak bennünket” ezen a világon, s hogy a múltnak ekképp követelése van velünk szemben. Ennek is megfelelhünk – noha nem lehet „olcsón” teljesíteni –, vagy elszalaszthatjuk. A történelmi materialista tud a múltnak erről a követeléséről, a historista nem.

3. E két történelemfelfogás nemcsak módszertanilag különbözik, hanem teljesen más időszerkezetet feltételeznek. A historista Benjamin szerint a múlt eseményeit kauzális kapcsolatokkal köti egymáshoz, s így az időt egységes narratívaként konstruálja, a múlt egészét, mint valamilyen „rózsafüzért” végigmorzsolja. A történelmi materialista pedig, mint korábban láttuk, az elnyomottak oldalán száll be az értelmezésért vívott harcba, és a történelem kontinuitása ellenében annak megakasztása, a „Most-tal telített múlt” megragadása, valamint ennek – a kontinuitást átszakítva – az aktuális Most-hoz kapcsolása a célja.

A benjamini elmélet megértéséhez azonban elengedhetetlen az erős és gyenge messiási erő fogalmainak bevezetése, illetve a történelem értelmezéséért vívott küzdelmen túl a szöveg más narratív szintjeinek tisztázása. Erre teszek kísérletet a továbbiakban. A múlt pillanata, melyhez az elnyomottak interpretációja a Most értelmezésekor, az állandó fenyegettség mellett fordul, képszerűen adódik, így szakad ki az idő menetéből. Ez a kép azonban nem független és elszigetelt, hanem magában foglalja az adott kornak, sőt magának az időnek a teljes reprezentációját, Lukács fogalmával élve: intenzív totalitás.¹¹ Ez Benjamin metaforája szerint a „történelmi tudás fájának” gyümölcsében található „értékes, de ízetlen mag”. Tehát a reprezentált idő egy bizonyos értelemben mégis üres marad. Ennek a problémának a megértéséhez kulcsfontosságú az értelmezők gyenge messiási erejének fogalma. Az idő teljességét csak akkor tudná a maga valójában reprezentálni egy ilyen értelmezés, ha „erős” megváltásra lenne képes. Ez viszont nem emberi lehetőség. Az erős Messiás hiányában hatja át a szöveget, és fontos szerepet tölt be. Miklós értelmezésében az interpretációk küzdelme és a megváltatlan történelem rommezeje mellett ez a harmadik narratív szint. A Messiás annak a cselekvésnek a végső pontjaként – matematikai metaforával élve határértékeként – érthető meg, melyet a történelmi materialista végez. Míg a történelmi materialista, a történelem kontinuitását átszakítva, gyenge messiási erejével a múlt egy bizonyos pillanatát ragadja ki az elnyomó kontinuitásból, addig a Messiás

11 A Lukácsal vont párhuzamot Miklós állítja fel. Lásd Miklós: i. m., 259.

a történelem végét jelenti, a történelemből való kilépést, s ekkor az emberiség örökbe kapja teljes múltját. A történelmi materialista értelmezői erejében a messiási erő szikrái mutatkoznak meg. De gyenge messiási erő révén ez nem tudja tartósan és egészében megváltani a múltat, az értelmezés minden pillanatban elvész, és a harcot a Most-ért minden most-ban újra meg kell vívni. A történelem azonban így értve nem más, mint az interpretációk harcának tartós értelem nélküli, megváltatlan rommezeje, értelemtöredékek halmaza. Erre a rommezőre tekint szomorúan a IX. tézis angyala, aki a töredékeket egységesíteni szeretné, ám mivel erős messiási erővel ő sem rendelkezik, így csak a szomorú szemlélődés marad számára, míg a szél, a „haladás” szele el nem repíti a paradicsom felé.

Konklúzió

Benjamin szövege alapján tehát világos, hogy az interpretációk harcát nem lehet „megnyerni”. Ez minden emberi értelmezés végességéből fakadó következmény. Reményt hordozó aspektusa ennek, hogy az elnyomó narratíva uralma sem végleges, hatalma megtörhető. Ám ellenkező oldalon sem érhető el tartós „győzelem”, s ez a belátás végül is kivédi a kérdést, hogy mi történik, ha egy elnyomott narratívából később uralkodó narratíva válik. Így viszont metaszinten a történelem terepe az értelmezések harcának értelemnélküli töredékeit mutatja csak fel. Ebből kitűnik, hogy elméleti szinten nem, csak gyakorlati szempontból adható válasz arra a kérdésre, miért kell belebocsátkoznunk a történelem értelmezéséért folyó küzdelembe. Ennek oka röviden talán úgy ragadható meg, hogy Marquard feltételezésével ellentétben nem a történeteink védnek meg minket, hanem éppen nekünk kell a történeteinket megvédeni. Az előbbi opció, vagyis az, hogy történeteink pusztá léte lenne a szabadság garanciája, Benjamin szerint nem pusztán naivitás, hanem az értelmezői restség bűne, mely veszélyes következményekkel jár. De Benjamin nem helyez mononarratívát a kritizált uralkodó narratíva vagy a historizmus helyére, inkább csak Marquard hamisnak tűnő reményét cseréli fel egy másik reménnyel. Ez a benjamini remény az erős messiási megváltás és a történelemből való kilépés reménye. Mivel itt két remény áll szemben egymással, a két álláspont elméleti ütköztetése apóriához vezet. Gyakorlati szinten azonban Benjamin álláspontja gyümölcsözőbbnek tűnik, mert megoldást kínál arra a – napjainkban kifejezetten égető – kérdésre, hogy mit tehetünk, ha a polimitikusság minden történetet relativizáló, színes kavalkádjából ilyen-olyan módon kiemelkedik, és esetleg hegemónná válik

egy domináns történet, esetleg egy olyan történet, mely nem az ember szabadságát, sokféleségét és méltóságát képviseli. Benjamin történelemfilozófiájára támaszkodva számot vehetünk tehát a problémával, hogy a polimitikusságot a polimitikusság olyan ellenfeleitől is meg kell védeni, akik annak relativizmusát kihasználva lépnek fel a szabadság ellenében. Benjaminnál persze a filozófus perspektívája, aki az értelem-töredékek szemlélője, ezeket egyformán relatívnak, de emellett aktuálisan, a cselekvők szintjén megvívandó küzdelemnek is látja. Az élet-halál harc ebben az értelemben nem elméleti szinten, hanem a gyakorlat aktuálpolitikai szintjén lesz releváns, ott viszont feltétlenül.

A kisemberek hangja

A mikrotörténetírás mint történetírói módszer

Bevezető

„A mikrotörténelem a nagy kérdésekre kis helyeken keresi a választ.” – foglalja össze Charles Joyner egy újfajta történetírói szemlélet lényegét 1999-ben.¹ Maga a gondolat és koncepció, mint a szerző is mondja, nem tőle származik, hanem egy egyszerű hittantanártól, aki katekizmusra tanította gyermekkorában. Ezt a gondolatot nem véletlenül idézi számos szerző, aki valamilyen módon a mikrotörténetírással foglalkozik. Nem csupán egy egyszerű tételmondat, amivel még a laikusok is megérthetik a modernkori történetírás egyik ágazatát, hanem a maga egyszerűségével és talán történetével is, mely szerint a megfogalmazója egy egyszerű oktatótól származtatja, maga a mikrotörténetírás esszenciája.

A 20. század sok tekintetben az útkeresés százada volt a történetírás történetében, sőt, talán a 21. század sem hozott e téren igazán áttörő változást. Ahogyan a tudományok számos területén vagy a művészetekben is, már nem tudott kialakulni egy nagy irányzat, amelyhez az adott szakmák képviselőinek többsége tartozik. A történetírásban a legfontosabb lépés a historizmussal való szakítás volt (ez természetesen nem ment végbe mindenhol maradéktalanul, inkább a fejlettebb országokra jellemző). A francia *Annales-iskola* több generáción keresztül hozott be új nézőpontokat a francia történetírásba, főként a társadalomtudományok és a közgazdaság területéről. Az eseménytörténet és a jeles személyekre összpontosító történetírás kizárólagossága megdőlni látszott. Bár a mikrotörténetírás

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.11

A szerző a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Művészettörténet és A kulturális örökség kutatása és hasznosítása mesterszakon végzett, jelenleg szabadúszó művészet-történész.

Email: dimenvargafanni@gmail.com

1 Charles Joyner: *Shared Traditions: Southern History and Folk Culture*. University of Illinois Press, Champaign, Ill., 1999, 1.

kezdését a 20. század közepére tehetjük, igazán elterjedt és népszerűvé csak az 1990-es években vált, ekkoriban jelentek meg talán a legnagyobb hatású munkák is a műfajban, például Carlo Ginzburgnak a laikusok körében is ismert *A sajt és a kukacok* című műve. Ahogyan Szijártó M. István, a mikrotörténetírás egyik magyar szakértője is mondja, ez a történetírói módszer egy egészen jól körülhatárolható terület a történelemtudományban.² Napjainkban már a történelem is számos alágazatra tagolható, mint például a mentalitás-, a gazdaság- vagy a társadalomtörténet. A mikrotörténetírás a társadalomtörténet területén tud igazán működni, és erre is gyakorolta a legnagyobb hatást.³

Honnan származik a mikrotörténetírás, és kik a legfőbb képviselői? Mi a módszer lényege, és miben különbözik más történetírói módszerektől? Mit tud mérni ez a fajta szemléletmód, meg tud-e maradni tudományosnak? Mik az érdemei, a hiányosságai, és mit rónak fel számára a kritikusok? A továbbiakban ezekre a kérdésekre is keresem a választ, miközben igyekszem felvázolni a mikrotörténetírás, mint történetírói módszer történetét, jellegzetességeit, néhány példán keresztül is.

A mikrotörténetírás megjelenése és története

A történetírás történetét mindig is az ókori görög szerzőktől, Hérodotosztól és Thuküdidésztől számították. Való igaz, hogy az emberiség történetének eseményeit már az ókortól kezdve időről-időre leírták, azonban a tudományos történetírást a felvilágosodás találmányai közé kell sorolnunk. Szijártó M. István ezt azzal magyarázza többek között, hogy elsősorban a nyugati kultúrában ekkortól kezdték el megtapasztalni az emberek a haladást és a fejlődést. A mezőgazdaság fejlődésével ritkábban jelentkeztek már élelmezési válságok, nőtt a várható élettartam, és csökkent az analfabetizmus aránya.⁴ A tudományok minden terén változások és fejlődés volt tapasztalható. A történelemben megjelent a lineáris történelemfelfogás, amely nem csupán a ciklikusságtól való elfordulást jelentette, hanem azt

2 Szijártó M. István: A mikrotörténelem. In Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 319.

3 I. m. 319–320.

4 Szijártó M. István: A történész mikroszkópja. A mikrotörténelem elmélete és gyakorlata. In Klaniczay Gábor – Papp Gábor – Szijártó M. István (szerk.): *Mikrotörténelem* 7. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014, 19.

is, hogy ettől kezdve a történelemre intő példaként is tekintettek, valamire, ami segíthet megjósolni a jövő eseményeit.⁵

A történetírás tehát intézményesült a 18–19. századokban, megjelennek az első egyetemi tanszékek, folyóiratok, és kialakult egy módszertan. A pozitivistá szemlélet lett az uralkodó irányzat (ugyanakkor már ebben a korban is voltak, akik megkérdőjelezték). Bár a történelem sosem volt és talán nem is lehet egzakt tudomány, a módszertan megköveteli a tudományos attitűdöt, és ez már évszázadok óta az elsődleges forrásokra alapuló kutatás.⁶ Az írott források elengedhetetlenek az események feltárásához, az ezekben fellelhető információkat a történész gyakran tényekként kezeli, következtetéseit alapozva rájuk. Az utóbbi száz évben azonban sokszor a hagyományos, empirikusnak nevezett történetírás, de maga a történelmi tény (Carl Lotus Becker) megítélése is megváltozott. A makrotársadalmi szemlélet szerint a történelem eseményeinek okait a társadalom egészét szemlélve kell keresni, az egyén szerepe háttérbe szorul, a történész nagyobb folyamatokat keres, és azokból von le következtetéseket.⁷ Akárhogyan is azonosítjuk ezt a korábbi történetírói módszert, számos támadás és kritika érte a 20. és 21. század során. Egymás után bontakoztak ki a történészviták történelemfilozófiai, módszertani és szemléletbeli kérdések mentén, és világossá vált, hogy szükség van a történelem mint tudomány valamiféle újragondolására.⁸ Már az is megkérdőjeleződött, hogy lehet-e a történelem objektív tudomány, ha nincs objektív tárgya.⁹ Újabb és újabb elméletek láttak napvilágot a társadalomtörténet, a kultúrtörténet vagy a gazdaságtörténet területén, azonban ezek a szempontok is nagyrészt illeszkedtek a makrotársadalmi rendszerbe, és forrásaik továbbra is elsősorban a levéltári dokumentumok voltak. Ez a szemléletmód viszont, amely egyben talán hiányossága is a történelemtudománynak, nagyon gyakran figyelmen kívül hagyja az egyszerű, alsóbb társadalmi rétegekbe tartozó emberek helyzetét vagy szerepét. Röviden fogalmazhatunk úgy is, hogy a kisemberek, akik nem igen hagytak hátra írásos dokumentumokat, amelyekből gondolataikra, érzéseikre, tetteik okaira következtethetnénk, némák maradnak a történelem elbeszélésében. Ha írnak is róluk, azt jobbára a felsőbb társadalmi rétegek által hátrahagyott források alapján

5 I. m. 19–20.

6 I. m. 21.

7 Angyal Miklós: Felcímkézett nanotörténelem. A kriminalisztika és a mikrotörténelem viszonya. In Dobák Imre – Hautzinger Zoltán (szerk.): *Szakmaiság, szerénység, szorgalom. Ünnepi kötet a 65 éves Boda József tiszteletére*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest, 2018, 59.

8 Gyáni Gábor: A történetírás újragondolása. *Történelmi Szemle*, 2006 (48):3–4, 262.

9 Szijártó: A történész mikroszkópja. Id. kiad., 24.

teszik, amelyről talán laikusként is megállapíthatjuk, hogy nem feltétlenül képviselnek egy objektív nézőpontot. Ilyen körülmények között, és ezekre a problémákra keresve a megoldást jött létre a mikrotörténetírás mint egy új módszer a történetírásban.

Magát a kifejezést 1959-ben használták először George R. Stewart amerikai, illetve 1968-ban Luis Gonzales y Gonzales mexikói történészek, majd később Fernand Braudel az eseménytörténet ellenpárjaként említette.¹⁰ A mikrohistoria bölcsője azonban mégis Olaszország lett. A fogalmat és a módszert is azok az olasz történészek kezdték el használni, akik a torinói Einaudi kiadónál megjelent *Microstorie* (1981–1991) című sorozat és a *Quaderni Storici* című folyóirat körül csoportosultak. Természetesen az újragondolás vágya mellett voltak gyakorlati tényezők is, amelyek lehetővé tették a mikrotörténetírás kibontakozását és elterjedését. A tapasztalat azt mutatta, hogy bár sok esetben áll rendelkezésre szerzteágazó és részletes forrásanyag a történészek számára, igazán sikeres kvantitatív kutatást végezni szinte lehetetlen pénz és megfelelő infrastruktúra hiányában, de még ha ezek rendelkezésre is állnának, akkor is ott az emberi tényező, a hibalehetőség, hogy valamit figyelmen kívül hagy a kutató.¹¹ Ugyan ez minden tudományterület esetében fennáll, de a történész sem tudhatja meg soha, hogy mikor birtokolja az összes szükséges információt a helyes következtetés levonásához. Ez főleg akkor okozhat torzulást a kutatás várt eredményeiben, amikor a történész nagyon komplex, és térben, illetve időben is kiterjedt témakört vizsgál. A mikroszintű kutatás éppen ezt próbálja kiküszöbölni, vagyis olyan eseményeket vizsgál, amelyek térben és időben is jól behatárolhatók, például egy kis közösség vagy település történetének bizonyos eseményeit. Továbbá a mikrotörténetírás nem kifejezetten a nagy jelentőségű, ismert emberek történeteivel foglalkozik, hanem sokkal inkább a társadalom peremére szorult rétegekével. Ez a fajta megközelítés az antropológiával kapcsolja össze a történeti kutatást, az egyén szerepe sokkal inkább felértékelődik.¹² Az antropológia bevonódása a történelmi kutatásba nem a mikrotörténelem sajátossága, korábban már az *Annales-iskola* harmadik generációja is alkalmazta, elsősorban kultúrtörténeti témák esetében.¹³ A kultúrtörténeti megközelítések közös jellemzője az volt, hogy művelői felismerték, nem igazán lehet hitelesen történelmet írni anélkül, hogy az események szereplőinek tapasztalatait figyelembe vennék.¹⁴ Maga a mikrotörténetírás a téma szakértői szerint beleillik

10 Szijártó: A mikrotörténelem. Id. kiad., 320.

11 I. m. 320–321.

12 I. m. 320.

13 Szijártó: A történész mikroszkópja. Id. kiad., 25.

14 I. m. 26.

a posztmodern világképbe. A posztmodern gondolkodásra alapvetően jellemző, hogy kis területre, apró tárgyakra koncentrál. Ugyanakkor a fő képviselők, mint Carlo Ginzburg vagy Giovanni Levi tagadják ezt a kapcsolatot, amivel sikerült megakadályozni az *Annales* körének elfordulását a mikrotörténelemtől.¹⁵

Az olasz *microstoria* mellett a nyugati országokban is jelen volt a makrotársadalmi szemlélet kritikája, amely máshol is életre hívta a mikrotörténelmi kutatást. A kvantitatív kutatásból való kiábrándulás és az antropológia térhódítása mellett volt még egy tényező, amelyet nem lehet elhanyagolni a mikrotörténetírás kialakulásának kapcsán: azt, hogy a történészek egyre szélesebb olvasóközönséghez szerettek volna szólni.¹⁶ Érthető módon egy olyanfajta történelem, amely nemcsak adatokról, fontos, de a hétköznapi embertől távoli személyekről és az átlagember életpaszatlatától messze álló eseményekről szólt, könnyebben túljutott azon a szakmai burkon, amely sokszor napjainkban is jellemzi a tudományt. Korábbi korokban élő, hétköznapi emberek tapasztalataira, érzéseire és világlátására sokkal nyitottabb lehet a laikus közönség is. A mikrotörténelmet művelő kutató kevésbé keresi a struktúrákat (bár a mikrotörténelem számos vitatható törekvése közül ez kétségt kívül az egyik), sokkal inkább kisebb folyamatokra koncentrál, amelyek egészen kis közösségek vagy éppen az egyén szintjén vannak jelen. Gyáni Gábor teszi fel azonban a kérdést:

eszerint létezik egy önmagában vett mikrovilág (életvilág) és egy tőle elváló makrostruktúra (normatív rendszer), és ez a két entitás csak külön-külön vizsgálható vagy kutatandó?¹⁷

Ahogy említ is, ezt a kérdést nem kerülhetik meg a mikrotörténészek, és többen közülük különbözően is válaszolták meg. Carlo Ginzburg szerint egyetlen személy is reprezentatív példája lehet az adott történelmi valóságnak, mintegy mikrokozmoszként. Natalie Zemon Davis, a mikrotörténet egy másik jeles képviselője azonban úgy kezeli a vizsgált egyéneket, mint szálakat, amelyek végül egy nagyobb hatalmi struktúrához vezetnek.¹⁸

Bernard Lepetit 1995-ben úgy fogalmazott: „*Manapság a mikrotörténelem divatban van.*”¹⁹ Lepetit arra is rávilágít, hogy a mikrotörténelem lényege ugyan könnyen megragadható, a módszertana viszont annál

15 Szijártó: A mikrotörténelem. Id. kiad., 324.

16 I. m. 323.

17 Gyáni Gábor: A mindennapi élet, mint kutatási probléma. *Aetas*. 1997 (12):1, 152.

18 I. m. 152.

19 Bernard Lepetit: Építészet, földrajz, történelem. A lépték használatai. Ford. Czoch Gábor. *Aetas*, 1995 (10):4, 142.

bonyolultabb, és majdhogynem minden történész mást ért alatta.²⁰ Elméleti munka is kevés született a mikrotörténetírásról, a szerzők inkább a lehetséges kutatási módszereket említik.²¹ A mikrotörténelem egyik sajátossága az elbeszélő jelleg, számos mű született ebben a formában, noha, ahogy Szijártó is említi, önmagában a narratíva nem csak ennek a műfajnak a sajátossága. Ugyanakkor a mikrotörténeti munkák olykor megkísérelnek bevonni az olvasót a kutatás folyamatába (persze ennek valós hatása a kutatásra nincs).²² Az új társadalomtörténetet jellemzi továbbá egyfajta empátia is, amely a kitaszított, a társadalom peremére sodródott vagy elnyomott rétegek és csoportok felé irányul. A mikrotörténelmi kutatás az ilyen társadalmi csoportok kutatására lehet alkalmas, legalábbis képviselőinek érdeklődése erre is irányult. Jürgen Schlumbohm szerint a mikrotörténelem által a kutató „*a múlt embereit cselekvő egyénként fogja fel; viselkedésmódjukat és kapcsolataikat állítja a középpontba*”.²³ Mindezen elvek ahhoz volnának hivatottak hozzájárulni, hogy a múltbéli eseményeket minél realiztikusabban láthassuk, minél átfogóbb képet kaphassunk róluk. Természetesen a történész szűrőjét nem lehet elhanyagolni ebben az esetben sem, sőt talán a mikrotörténelem esetében még nagyobb szerepet kap a szelekció és a történész saját feltételezése.

A mikrotörténetírás művelői – néhány példa

A mikrotörténelmi szemléletet sokféleképpen fel lehet használni kutatások során. A történészen múlik, hogy milyen aspektusokat vizsgál általa, maga a módszer csak a keretek szűkítéséről szól, a kérdéseket már a szakember hozza be, aki alkalmazza.

A mikrotörténet – egyszerűen szólva – a méretek lecsökkentése, a vizsgált tárgy miniatürizálása (leszűkítése egyetlen falura, lakóhelyi közösségre, a háztartásra, a családra vagy az egyénre), emellett a megfigyelés (az adatgyűjtés) mikroszkopikus módja. De vajon mi végre a méretcsökkentés, adódik-e belőle többlet a megismerésben?²⁴

20 I. m. 142.

21 Szijártó: A mikrotörténelem. Id. kiad., 320.

22 I. m. 326–327.

23 I. m. 327.

24 Gyáni: A mindennapi élet, mint kutatási probléma. Id. kiad., 151.

– teszi fel a kérdést Gyáni Gábor *A mindennapi élet, mint kutatási probléma* című tanulmányában. Ahogyan Gyáni is kifejti, a különböző történétírók eltérően vélekednek arról, hogy pontosan mi is a célja a mikrotörténetírásnak. Giovanni Levi szerint a mikrotörténelem által a szabad akarat szerepét lehet leginkább vizsgálni. Natalie Zemon Davis szerint azt követhetjük nyomon, amint a „*lehetséges*” megvalósul a történelem során.²⁵ A továbbiakban néhány jelentős szerző mikrotörténeti munkáját említem meg, kiegészítve néhány magyarországi példával is.

A mikrotörténelem talán mai napig legismertebb szerzője Carlo Ginzburg olasz történész. *A sajt és a kukacok* című műve 1976-ban jelent meg, és a történétírásra, illetve a mikrotörténelemre gyakorolt hatása vitathatatlan. Kötetének főszereplője egy Menocchio nevű friuli molnár, akit eretnek nézetei miatt ítél el az inkvizíció és égettek el máglyán.²⁶ A kutatás forrásai azok az inkvizíciós iratok voltak, amelyek a molnár ellen indított perekből fennmaradtak. Ahogyan Ginzburg fogalmaz, az aktacsomók „*hű képet adnak gondolatairól és érzelmeiről, képzeletvilágáról és vágyairól*”.²⁷ A bevezetőben a szerző megfogalmazza, hogy a kutatás célja az volt, hogy megtalálja a választ arra, miként vallhatott olyan meghökkentő nézeteket egy tanulatlan molnár, mint Menocchio. A cím a molnár egyik olyan mondatára utal, amivel kivívta az inkvizítorok ellenszenvét:

hitem szerint kezdetben káosz uralkodott mindeneken, vagyis a föld, a levegő, a víz, és a tűz össze volt keveredve, s ez a tömeg idővel masszává formálódott, éppen úgy, ahogy a sajt a tejben, s benne kukacok jelentek meg, ezek voltak az angyalok.²⁸

Menocchio teológiai elveinek lényege az evangéliumhoz való visszatérés és ragaszkodás volt, elvei így sok tekintetben hasonlítottak a kor protestáns törekvéseihez.²⁹ Ginzburg szerint a molnár gondolkodására a népi és magas kultúra találkozásában rejlik a magyarázat. A malom mindig is olyan hely volt, ahol sokféle ember megfordult és jó eséllyel beszélgetett a molnárral, de Menocchio más módon is találkozhatott újfajta vagy a paraszti kultúrában ismeretlen nézetekkel, a szerző szerint minden bizonnyal olvasta

25 I. m. 151.

26 Szijártó: *A mikrotörténelem*. Id. kiad., 321.

27 Carlo Ginzburg: *A sajt és a kukacok*. Ford. Barna Imre, Galamb György János, Gál Judit. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2011, 7.

28 I. m. 57.

29 Szijártó: *A történész mikroszkópja*. Id. kiad., 12.

például a Koránt.³⁰ Ugyanakkor, Ginzburg szerint, a molnár egy, az orális kultúrából származó szűrőn keresztül olvasta a könyveket, amelyekből aztán összerakta saját teológiáját.³¹ Ezt az orális kultúrát Ginzburg az ősi paraszti kultúrából eredezteti, amely nem tört volna felszínre, ha nem megy végbe a reformáció.³² Menocchio története, bár a mikrotörténetírás talán leggyakrabban emlegetett munkája, mégis a 20. század második felének társadalomtörténetére volt nagyobb hatással.³³

Giovanni Levi az olasz mikrotörténetírás másik úttörője, több elméleti munkát is írt a történelemelmélet jegyében, alapvetően társadalomtörténeti, antropológia kérdések érdekelték. *Egy falusi ördögűző és a hatalom* című műve 2001-ben jelent meg magyarul. A történet szerint 1697-ben egy Giovan Battista Chiesa nevű papot bíróság elé állítottak ördögűzés miatt Torinóban.³⁴ Az esetről fennmaradtak jogi dokumentumok, Levi ezekből indult ki. A kutatás érdekessége, hogy az esetben nem az ördögűzés, mint tevékenység volt a legérdekesebb részlet, és nem is ebből indult ki a történész. Chiesa tetteire a magyarázatot a helyi földbirtokrendszer működésében kellett keresni. Levi ugyanis arra a felfedezésre jutott, hogy azon a területen, ahol a történet játszódik (az itáliai Santena környéke), a földbirtokok eladásában a legmagasabb árat mindig a családtagok és rokonok fizették az eladónak, abból adódóan, hogy a föld átadása már csak az utolsó lépés volt a rokonok közti segítségnyújtásban, így ilyenkor minden korábbi támogatás értékét felszámolták.³⁵ A földek általában egyikét kiválasztott családtag kezében összpontosultak, de a használatuk és megművelésük már egy jóval nagyobb közösség tagjai közt oszlott meg. Giovan Battista Chiesa vagyont nem, de presztízszt örökölt az apjától, amelyet nem sikerült megőriznie, féktelen harácsolásával még az egyház ellenvetését is kiváltotta. Ezért fogott bele az ördögűzésbe is, hogy visszaszerezze korábban elveszített helyét a közösségben. Amint azt a kötet olvasója is könnyen kitalálhatja, mindez nem sikerült neki, hiszen a bírósági perekkel csak rontott saját helyzetén.³⁶ Levi, amellet, hogy egy olvasmányos és a laikusok számára is élvezhető kötetet írt meg kutatási eredményeiből, rávilágított egy lényeges kérdésre a történelemtudomány művelésével kapcsolatban: az elsődleges források nem csupán tényeket

30 I. m. 13.

31 I. m. 12–13.

32 I. m. 13–14.

33 Szijártó: A mikrotörténelem. Id. kiad., 321.

34 Pápay György: Giovanni Levi: Egy falusi ördögűző és a hatalom. *Szépirodalmi Figyelő*, 2002:2, 103–105.

35 Szijártó: A történész mikroszkópja. Id. kiad., 36–39.

36 I. m. 36–41.

rögzítenek, amiket a történésznek össze kell gyűjtenie és rendszereznie kell, hanem néha olyan összefüggésekre világítanak rá, amelyeket csak akkor vehetünk észre, ha több nézőpontból, akár az egyszerű emberek nézőpontjából is megvizsgáljuk. Levi bizonyos következtetéseit azonban vitatja a szakma. Szijártó szerint némely tézise csupán indirekt bizonyítékokkal van alátámasztva. Levi mikrotörténelmi szemlélete eltér Ginzburgétól, sokkal nagyobb szerepet tulajdonít az egyénnek, aki adott esetben képes kijátszani az állam szabályait. Továbbá Levi művében nagyobb hangsúly van az elemzésen, talán a narratíva rovására is.³⁷

Natalie Zemon Davis 1928-ban született az Amerikai Egyesült Államokban, második generációs zsidó családban. Az ő személye szintén megkerülhetetlen a mikrotörténetírásban, ugyanakkor pályája eltér a két korábbi olasz történészétől. Több neves egyetemen is tanult, többször tartózkodott Franciaországban kutatási céllal, ezeket azonban fel kellett függesztenie, mivel férjével, Chandler Davis-szel baloldali nézeteik miatt a titkosszolgálatok kereszttüzébe, majd feketelistára kerültek.³⁸ Kutatásaiban elsősorban társadalomtörténeti kérdésekre koncentrált. A viselkedésformák tanulmányozásához szükség volt arra, hogy ne csak az írott, hanem a szóbeli kultúra forrásaival is megismerkedjen. *Martin Guerre visszatérése* című mikrotörténeti munkája 1983-ban jelent meg és hozott végül elismerést számára. Az általa feldolgozott események nem voltak ismeretlenek a francia történetírásban. A történet szerint az 1540-es években, Franciaországban egy Martin Guerre nevű férfi elhagyta családját. Évekkel később a felesége és családja meggyanúsított egy férfit azzal, hogy Martin Guerre-nek adta ki magát, átverte a nőt és együtt élt vele úgy, hogy annak nem volt tudomása a valódi kilétéről. A hosszas pereskedés során a férfi meggyőzően tanúsította a bíróságon, hogy márpedig ő Martin Guerre, és a család csupán személyes ellentétek miatt próbálja besározni. Már éppen ejteni akarták a vádak, amikor váratlanul megjelent a tárgyaláson az igazi Martin Guerre. Az impozitort, Arnaud du Tilh-t természetesen halálra ítélték és kivégezték.³⁹ Az ügy nagy port kavart a korban, különösen azután, hogy több írásos elbeszélése is megjelent, például pamflet formájában, de az izgalmassága és titokzatossága a mai napig megmozgatja a történészek és történelmet kedvelők fantáziáját. Mint láthatjuk, a történet lényege röviden, egy bekezdésben is összefoglalható, Natalie Zemon Davis mégis 12 fejezetben beszél el. Ennek oka, hogy ezt egy egészen új formában és megközelítésben teszi,

37 I. m. 41–42.

38 Sebők Marcell: Natalie Zemon Davis, a történetmondó. In Natalie Zemon Davis: *Martin Guerre visszatérése*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 120.

39 Natalie Zemon Davis: *Martin Guerre visszatérése*. Ford. Lafferton Emese, Sebők Marcell. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 5–7.

jelentős forrásanyag felhasználásával. A kötet bevezetőjében fogalmazza meg a legfőbb motivációját a téma kutatására:

Még mindig nagyon keveset tudunk azonban a parasztok reményeiről és érzéseiről, arról, milyen tapasztalatokat szereztek férjként vagy feleségként, szülőként vagy gyermekként, vagy arról, miként élték meg életük kényszereit és lehetőségeit.⁴⁰

Davis kutatásának érdekessége, hogy nyilvánvalóan szembesült hiányosságokkal Martin Guerre története kapcsán, amelyekre nem voltak elsődleges forrásai, ilyen esetekben olyan levéltári dokumentumokra támaszkodott, amelyek térben és/vagy időben közel álltak az esethez.⁴¹ Természetesen Davist is érte kritika a művével kapcsolatban, a legkomolyabb Robert Finlay részéről, aki az *American Historical Review* című lapban fejtette ki véleményét a kötetről.⁴²

Természetesen még számos szerzőt lehetne említeni, mint például Emmanuel Le Roy Ladurie vagy David Warren Sabeau nevét, akik maradandót alkottak a mikrotörténetírás terén, erre itt azonban most nem kerül sor. Magyarországon Klaniczay Gábor szerkesztésében jelent meg a *Mikrotörténelem* című könyvsorozat, melynek szerzői közt találjuk Bácskai Verát, Gyáni Gábort, Fügedi Eriket, Tímár Lajost és Szijártó M. Istvánt is.⁴³ A magyar szakma az 1990-es években kezdett nyitni az újfajta történelemszemléleti, társadalomtörténeti és antropológiai irányzatok felé. A Hajnal István Kör Történeti Egyesület 1999-ben tartott egy konferenciát a mikrotörténetírásról, melynek előadásaiból kötetet is szerkesztettek.⁴⁴

Míg korábban a lokális vizsgálatok az alacsony presztízsű helytörténet szintjére voltak szorítva, lassanként elismertséget nyerhetnek nálunk is. Ennek jele, hogy már született doktori disszertáció is a társadalomtörténeti irányultságú microstoria mintáitól megihletve.

– írja Szijártó, Benda Gyula és Erdélyi Gabriella doktori értekezéseire utalva.⁴⁵

40 I. m. 13.

41 Szijártó: A történész mikroszkópja. Id. kiad., 152.

42 Sebők: i. m., 126.

43 Szijártó: A mikrotörténelem. Id. kiad., 329.

44 Dobrossy István (szerk.): *Mikrotörténelem: Vívmányok és korlátok. A Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület 1999. évi miskolci konferenciájának előadásai.* A Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület és a Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár kiadása, Miskolc, 2003.

45 Szijártó: A mikrotörténelem. Id. kiad., 329–330.

A mikrotörténetírás művelői, mint láthatjuk, a legkülönbözőbb történetek felől indulnak, és próbálnak következtetéseket levonni akár egy lokális történelmi tapasztalatról, akár az egyének szerepéről a nagyobb társadalmi struktúrákban. Bárhogyan is élnek a mikrotörténelem adta nagyítóval, nézőpontjuk és szemszögük újszerű lesz a történetírás történetében.

A mikrotörténetírás kritikája

Mint minden új irányzatnak, a mikrotörténetírásnak is megvoltak és megvannak a kritikusai, akik olykor jogosan kérdeznak rá a módszer bizonytalanságaira. Tény, hogy vannak ellentmondások, amelyeket szem előtt kell tartanunk, amennyiben mikrotörténeti kutatásba, írásba vagy olvasásba kezdünk, de a kritikai szemlélet más történetírói iskolákra és módszerekre, történelemfilozófiai személetekre nézve sem jelenthet hátrányt.

Gyakran hangzik el kritikaként a mikrotörténelemmel szemben, hogy nem vesz tudomást a történelem nagy kérdéseiről, figyelmen kívül hagyja ezeket. Szekeres András szerint azonban

minden jelentős mikrotörténet valami rendkívül általános dolgot próbál meg körüljárni, éppen azt érzékelve, hogy a vizsgálatnak a meglévő szótár használatával már kimerültek a lehetőségei.⁴⁶

Vagyis a szerző szerint nem kerülnek ki a nagy kérdések a mikrotörténeti munkák szerzőinek látóteréből sem, csupán egy másik szemszögből közelítik meg azokat. A felvetésnek ellentmond továbbá Charles Joyner korábban idézett gondolata, amely lényegében a mikrotörténelem tételmondatává vált, talán nem véletlenül.

Arról, hogy mi pontosan a mikrotörténelem, melyek a határai, a mai napig nem született sem terminológia, sem módszertan. Vannak ugyanakkor elvek, amelyeket ezzel a történetírói irányzattal azonosítanak. Simon Zoltán Boldizsár 2010-es, *Mi nem a mikrotörténelem?* című tanulmányában a mikrotörténelem három olyan törekvését veszi górcső alá, amelyekről úgy gondolja, nem valósulnak meg a gyakorlatban.⁴⁷ Az első ezek közül az, hogy az olvasót be lehet vonni a kutatásba, azaz a szerző

46 Szekeres András: Mikrotörténelem és általános történeti tudás. In Dobrossy: i. m., 22.

47 Simon Zoltán Boldizsár: Mi nem a mikrotörténelem? In Papp Gábor – Szijártó M. István: *Mikrotörténelem másodfokon*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010, 120.

gyakorolhat egyfajta „hermeneutikai gesztust” (a kifejezés Jászberényi Józseftől származik).⁴⁸ Erről a sajátosságról részletesebben Jacques Revel és Giovanni Levi írnak, az előbbi a mindentudó szerző elhagyását, az utóbbi a kutatási folyamat, a narráció közbeni ismertetését érti alatta.⁴⁹ Simon kérdése a témával kapcsolatban elsősorban az, hogy milyen hatással lehet mindez az olvasóra, tényleg végbemegy-e a bevonódás folyamata, továbbá van-e egyáltalán szükség erre. Valójában a szerző csupán ajánlatot tesz az olvasónak, amelyet vagy elfogad, vagy elutasít, de amennyiben elfogadja az olvasatot, onnantól kezdve ugyanúgy alá van vetve a szerző narratívájának.⁵⁰

A Simon által tárgyalt második kérdéskör a megélt élmény és a megélt tapasztalat közti különbség, mindkét fogalmat azonosítják a mikro-történetírással.⁵¹ A szerző szerint ezeknek a témaköröknek a kutatása a történettudomány esztétizálódásához vezet, még akkor is, ha az olasz mikro-történészek megalapozatlannak tekintik ezt a vádat. Simon szerint még a nagy történészek számára is, mint Levi, sokkal fontosabb a kutatás eredménye, az események és a feltárt összefüggések, mint az, hogy a történet szereplői pontosan mit is éltek meg, és hogyan éreztek a történetekkel kapcsolatban.⁵² Továbbá a „megélt” kvantitatív vizsgálata laikus szemmel is beláthatóan lehetetlen, nagyon erős benne a történész anticipációjának faktora.⁵³

A harmadik tényező a másság tapasztalatának kérdése. Maga a másság kutatása és tapasztalata az antropológiára vezethető vissza, hiszen az antropológus az, aki szembesül azzal, hogy egy számára ismeretlen kultúrában máshogyan érzékelik az emberek a világot, és máshogyan is reagálnak a történéseire. Ezt a gondolatot vették át a történészek is, abból kiindulva, hogy a múlt embere bizonyára máshogyan érzékelt és tapasztalta meg a történelem eseményeit, mint ahogyan azt mai szemmel gondolhatjuk.⁵⁴ Levi ezt korlátozott racionalitásnak nevezi, ami azt jelenti, hogy a múltbeli ember minden helyzetet másként tudott megoldani, mint ahogyan azt ma oldanánk meg, hiszen nem rendelkezett azzal a tudással, amivel a múltbeli eseményeket szemlélő történész most rendelkezik.⁵⁵ Simon összességében nem tagadja, hogy a másság megértéséhez a megélt

48 I. m. 123–128.

49 I. m. 123.

50 I. m. 127.

51 I. m. 128–129.

52 I. m. 132.

53 I. m. 141.

54 I. m. 142.

55 I. m. 143–144.

vizsgálatán keresztül is el lehet jutni, de véleménye szerint a másság, amit a mai történészek keresnek, nemcsak a megéltben érhető tetten, hanem olyan, a struktúrákon kívül eső, nem tudatos aspektusokban is, amelyekre a mikrotörténeti munkák jobbra nem térnek ki.⁵⁶

Ha el is fogadjuk Simon érvelését, azt nem tagadja sem ő, sem a műfaj legtöbb kritikusa, hogy a mikrotörténetírásnak van helye a historiográfia módszerei között. Azt az eredményét sem lehet elvitatni, hogy ráirányította a történészek egy csoportjának figyelmét a társadalomtörténet és az antropológia jelentőségére. Az emberi tényező kihagyása a történelemből valószínűleg olyan hiba, mintha szándékosan kifelejténénk egy képletet az egyenletből. A mikrotörténelem által felfedezett egyedi történetek éppen azt mutatják, hogy a legszigorúbb szabályszerűségek közt is vannak kivételek. Martin Guerre története például azért olyan izgalmas a mai napig, azért írtak róla a korban is úgy, mint csodával határos eseményről, mert egy olyan társadalmi szabályt hágott át benne Arnaud du Tilh, amiről az esetet nem ismerve egy történész sem mondaná azt, hogy lehetséges lett volna. A mikrotörténelem szerepe pedig éppen ebben rejlik.

Összegzés

Mindent összevetve elmondható, hogy a mikrotörténelem a 20–21. század egyik legújyszerűbb történetírói módszere és történelemelméleti szemlélete. Ugyan Olaszországban jelent meg, de számottevő hatást gyakorolt a francia (elsősorban az *Annales-iskola* harmadik generációjára) és az angolszász történetírára is. Legfőbb törekvéseiként említhetjük a makrotársadalmi szemlélet elvetését, a kis csoportok történetére való koncentrációt, a narratíva szerepét, az antropológiához való közeledést. Bár alapvetően pozitívan szokták értékelni a mikrotörténelmet, mint új szemszöveget, mára a szkeptikusok mellett megjelent a műfaj jogos kritikája is, amely rávilágít néhány hiányosságra és korlátra. A mikrotörténetírás valószínűleg sosem fog és talán nem is kell, hogy vezető ágazatává váljon a történelemtudományban, de kétségkívül születtek a jegyében értékes és újszerű munkák.

56 I. m. 146.

Tamás Miklós
History – What is It?
On the Philosophy of History Issue of *Kellék*

Although in public, especially political discourse, *history* is a constantly used term, we think of it the way how Augustine refers to time – when not inquired, we seem to know what it is, but when we are asked about it, we are in trouble. However, almost in trouble, since for two hundred years, it was not self-obvious how we meant this term even when we tried to formulate it for ourselves. The philosophy of history is born when the history of mankind as a whole emerges as an issue, as a matter to be explained – that is, already in its modern meaning, when the thought of controlling Faith or Providence cannot claim a general consensus anymore. Since then, this term is to be regarded as a dense shrub of questions sprouted alongside its examination.

Keywords: philosophy of history, history

Mária Ludassy
The Trap of Being Outside History, or Voluntary Slavery
from the *Leviathan* to the Tyranny of the Masses

The theory of the social contract – taking into account its medieval preliminaries as well – is usually considered as the most revolutionary outcome of modern social philosophy. According to this theory, any law is legitimate only because *we* created it – in its more radical versions by Hobbes and Rousseau, independently from any historical antecedents, norms of natural law, or divine command. Contemporary opponents of Hobbes, Cambridge Platonists like Cudworth and Cumberland already pointed out the perils ensuing from this euphoric experience of freedom.

Keywords: social contract, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, social philosophy

Sándor Radnóti
 Pastoral and Idyll: Against History

Beside Paul Alpers' essential anthropological and Wolfgang Iser's art-theoretical insights, it should be pointed out that a fundamental characteristic of the pastoral, the Georgics and the idyll that emerges from them is the exclusion of history from their world. In the beginning, shepherds and peasants live *below* history, whose noise filters into their world only from a distance. When history comes closer to them, as with the Augustan redistribution of the land in Virgil's Eclogue I, it is perceived as a natural disaster. Later, as historical consciousness grows, types emerge which position the idyll *above* or *alongside* history. Still, it can be argued that just as there is no idyllic history, there is no historical idyll.

Keywords: idyll, pastoral, Georgic, Virgil, Salomon Gessner, Herder, Schiller, Kant, Hegel

Tamás Miklós
 The Emergence of the Aesthetic View of History
 in Schiller's Writing *On the Sublime*

The writing of Schiller entitled *On the Sublime* not only represents a radical shift compared to *his own previous view* on history (1), but in general it adds an entirely new thought to *the literature on the sublime* (2), and to *the philosophy of history* (3). I can but only refer briefly to the novelty represented by these three aspects of the writing, putting in focus the third aspect, the emergence of the aesthetic view of history. Seen retrospectively, perhaps this writing of Schiller represents the common starting point of the discourses of the 19th and 20th century, revealing an aesthetic approach to history, and entailing very divergent motivations and conclusions.

Keywords: Friedrich Schiller, history, sublime, aesthetics, history of philosophy

Eszter Kovács
Empires and Ruins.

Diderot's Thoughts on Historical Greatness and Decline

The article examines Diderot's reflections on history, focusing on his concepts of greatness and decline. Though Diderot did not write a systematic work in the philosophy of history, his thoughts on the subject appear across various writings. The article considers his ideas occasioned by the ruins on Hubert Robert's paintings, wherein ruins appear as a metaphor for historical impermanence. The article also focuses on Diderot's perspective on colonialism, and his style in discussing historical themes. It highlights Diderot's view of history as constant change and impermanence, embodied in his frequent use of the term "vicissitude". The author explores how Diderot alternates between detached observation and empathetic engagement when discussing historical events.

Keywords: Diderot, philosophy of history, paintings of ancient ruins, colonialism

Ferenc Takó
Elective Affinity.

On Fukuzawa Yukichi's Interpretation of Civilization

An important consequence of the late-19th-century "opening" of Japan was the encounter with Western social and political thought and interpretations of the state, the nation and history. Amongst the thinkers of the age, a central figure was Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901), whose works became programmatic texts for the transition of Japan. At several points in Fukuzawa's writings, we are able to trace a characteristic paradox of Meiji-period Japanese thought. The paradox lay in the fact that while Japan intended to follow Western schemes in order to put an end to a past labelled as "stagnant", it was precisely these Western schemes that made Japan recognise that the present can only be shaped on the foundations of a past. In the present paper, I will elaborate on such dilemmas of the age through the analysis of Fukuzawa's *Bunmeiron no gairyaku* 文明論之概略 (*An Outline of Theories of Civilization*, 1875). First, I will provide an overview of European interpretations of the East and the changes in Japan's self-interpretation during the 19th century. Then, I will examine

Fukuzawa's text focusing on aspects of the philosophy of history. At certain points of this analysis, I will compare Fukuzawa's description of Japan with the depictions of the East of 18th and 19th century Western philosophers of history.

Keywords: Fukuzawa Yukichi, theory of civilization, Japanese philosophy, Meiji period, *Bunmeiron no gairyaku*

Bence Péter Marosán The Direction and Sense of History in the Philosophy of Edmund Husserl

Contrary to a certain popular belief, Husserl's intensive investigation of the problem of historicity goes back *before* his deeper acquaintance with Heidegger's *Being and Time*, and more specifically before the 1930s. This problem was already central in the 1920s. For example, in a manuscript written between 1921 and 1924, in an appendix to the texts of a university course entitled *First Philosophy* (winter semester 1923/24), he writes that "history is the great fact of Absolute Being". But his questioning goes back to the middle of the first decade of the 1900s, when he also began to deal more intensively with the phenomenon of *intersubjectivity*. For Husserl, history has a definite direction; it is directed towards the *realization of universal rationality*. Husserl connects the question of the direction of history with the question of *authentic and inauthentic being*, which for him practically corresponds to *rational or irrational individual and communal action*. Husserl argues that humanity will eventually be forced through various crises to behave rationally in community, so that eventually, albeit through detours, we will arrive, slowly, but surely, *at the universally rational human condition*.

Keywords: Edmund Husserl, phenomenology, phenomenology of history, teleology, authentic and inauthentic community

Ádám Smrcz

E Pluribus Unum – the Diversity of Sciences and the
Unifying Role of the Philosophy of History
at R. G. Collingwood

Throughout his career, R. G. Collingwood held numerous and even contradictory positions regarding the nature and methodology of human sciences (Geisteswissenschaften). Sometimes he even made baffling remarks on his main fields of research: history and philosophy. Paradoxically, he intended to outline the above subject in a work (*The Idea of History*) which remained unfinished, hence, we still lack a coherent explanation of his ideas on these matters. This paper gives a broad overview of Collingwood's system of human sciences and attempts to adumbrate first of all what philosophy of history was supposed to be based on the author's scattered remarks.

Keywords: R. G. Collingwood, philosophy of history, re-enactment, hermeneutics, historical epistemology

Ábel Csigó

Louis Althusser's Theory of History in His Late Texts

In my paper I analyze and interpret Louis Althusser's two main texts written in the 1980's, the last period of his philosophical activity: *The Underground Current of the Materialism of the Encounter* and *Philosophy and Marxism*. Contrary to previous interpretations of these texts, I do not consider them as either primarily ontologically or politically motivated, but as writings inquiring about the role of contingency in history, and thus as a reflection on the possibility of a theory of history which can account for this. In order to argue for the coherence of such a theory, I differentiate between the concepts of contingency and of the aleatory, which are not always clearly contrasted by Althusser. After first analyzing his view on the role of philosophy and the concepts of his "aleatory materialism", I examine his substantive statements about the characteristics of history, the way his theory reflects on the possible interpretations of history and finally the role of human agency within this theory.

Keywords: aleatory materialism, conjuncture, contingency, materialism of the encounter, theory of history, Louis Althusser

Rita Szántó

Enlightened Polymythicism and Conflicting Interpretations

In my essay I examine two conflicting views. One is the polymythicism associated with Marquard. It sees the possibility of preserving freedom in the diversity of our narratives and stories. The other position is closer to Benjamin. It claims that if we do not confront the history of the struggle against oppression with the dominant, oppressive narrative, we endanger our freedom. I sense a dilemma emerging, as both positions are framed in defence of freedom, and are attractive positions in that respect, but they contradict with each other. In my text, after presenting these views and their focus, I will emphasize that the dilemma cannot be resolved at the theoretical level, because there are conflicting hopes, between which it is impossible to do justice. However, I find Benjamin's position more fruitful, because it can provide answers at a practical level to problems that Marquard's theory leaves unresolved.

Keywords: polymythicism, Odo Marquard, Walter Benjamin, narratives

Fanni Dimény-Varga

The Voice of the Small.

Microhistory as a Method of Historiography

The 20th century was also the century of searching for new paths in historiography. The most important step was breaking the exclusivity of historicism, which was not fully achieved everywhere, since event history and macrohistory were no longer the only accepted approaches of historical research. Today, history can be divided into a number of subfields, such as mental history, economic history or social history. A new trend, microhistory has emerged in the subfield of social history, which, although it began in the mid-20th century, became widespread and popular in the 1990s, with perhaps the most influential works in the genre, such as Carlo Ginzburg's *The Cheese and the Worms*. Among their main efforts, we can mention the rejection of the macro-social approach, the focus on the history of small groups, the role of the narrative, and acknowledging the impact of anthropology in historiography. Although microhistory is generally seen in a positive light as a new approach, there are now sceptics and legitimate critics of the genre, who point out some of its shortcomings

and limitations. Microhistory will probably never become the leading discipline in the study of history, but it has certainly produced valuable and innovative works.

Keywords: microhistory, historiography, macrosociology, anthropology, social history, Annales school, Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davis, Giovanni Levi

