

Miklós Tamás

A HIDEG DÉMON. KÍSÉRLETEK A TUDÁS DOMESZTIKÁLÁSÁRA

„Mert a bölcsességnek sokaságában sok búsulás van,
és valaki öregbíti a tudományt, öregbíti a gyötrelmet”
(Préd. 2.1.)

Bár a klasszikus történelemfilozófia ismeretesen a felvilágosodás szülötte, Nietzsche óta számos bírálójuk szerint az ilyen tárgykörű filozófiai konstrukciók maguk nem állják a felvilágosult szkepszis hűvös pillantását. S mert e pillantás előtt az ész filozófiái rendre „álcázott teológiaként”,¹ vagy legalábbis szekularizált üdvtanként, a szabadság rendszerei az individuális szabadság szomorú veszítőhelyeiként lepleződnek le, nem látszik különösebben problematikusnak túllapozni ezen a meghaladott eszmetörténeti fejezeten. Igaz, ha több mint egy évszázada, újra meg újra ugyanazokon az oldalakon kell túllapoznunk, felmerülhet a gyanú, vajon nem *ott* nyílik-e ki valamiképpen a nyugati szellem könyve?

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

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

Azt hiszem, a történelemfilozófia az üdvtörténettel való minden érintkezési pontja, a strukturális hasonlóságok ellenére sem érhető meg szekularizált vallási képzetként, nem azért, mintha ráció és hit között feltétlenül szakadék tátongana, hanem mert e filozófia már nem a hit racionalizálására, hanem a ráció hitcikkellyé emelésére tett kísérletet. Amilyen teológiailag feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezetett az előbbi, olyan filozófiailag kinyithatatlan csapdákhoz az utóbbi. S a történelemfilozófia nem egyszerűen saját, új természetű paradoxonok között találta magát – ami önmagában is élesebben választja el a teológiától, mint azt a szekularizációs tézis sugallja, hiszen mi más adja egy eszme specifikumát, mint saját gyötrő dilemmái –, hanem e paradoxonokat önképe részeként is kezelte: tudatosan berendezkedett *saját* csapdájában. Meglehet, jó oka volt erre, s talán, ha ezt a jó okot felidézünk, megértőbbek leszünk e régi csapda lakóival.

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

Aki egyszerre fenn akarja tartani az ember kiválasztottságának és döntéseiért felelős szabad művoltának bibliai tradícióját és ugyanakkor természettörvényeket, csodákat nem ismerő racioná-

¹ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, (ford. Tatár György) Akadémiai, Budapest, 1989. 75. o.,

lis rendet keres a világban, az rászorul a kitüntetettség és szabadság e renden belüli racionális megalapozhatóságára is. Csakhogy e hagyományos kitüntetettség éppenséggel kiemelte az embert a többi teremtmény közül, a teremtett világ fókuszába állította. A világ rendjét, a nyugati világképet eddig éppen ez a középpont – Isten és ember különleges dialógusa – szervezte. Bár annak az elgondolásnak nyomán, hogy a természetben ésszerű, *emberi* ésszel feltárható rend uralkodik, az ember már-már északözösségben állónak érezhette magát a teremtővel – tehát ismét kitüntetett szerepben –, gondot okozott magának e pozíciónak a tisztán racionális levezetése. Hiszen egyszerre kívánták kimutatni a természeti rend általános törvényeit és megőrizni az embernek a pusztá természeti determinizmusokkal, tehát a többi teremtmény világával szembeni szabadsága képét. Ez szülte meg az egyetemes történelem igényét: természeti determináció és emberi szabadság között a történelemnek kellett közvetítenie. A történelem filozófiájának azt kellett volna bemutatnia, hogyan emelkedik ki az ember a pusztán természeti körforgásból, bonthatatja ki önmagát, mint eszes és szabad lényt, és tesz szert ezáltal immár saját erejéből arra az istenképmásíságra, melynek garanciáit korábban a hit szolgáltatta. Minthogy azonban maga az ismert és mind nagyobb buzgalommal tanulmányozott emberi történelem cseppet sem mutatott ésszerű vonásokat, és nem annyira a szabadság, mint inkább az értelem nélküli szenvedés birodalmának tűnt, a racionális ambíciójú történelemfilozófia immár nemcsak a teológiától, de az empirikus történelemtudománytól sem remélhetett semmit.

A történelemfilozófia születési ideje a felvilágosodás konzekvenciáit megértő felvilágosodás, a felvilágosodás felszabadította rémület órája. Ez az óra akkor ütött, amikor a nyugati identitás megőrzéséhez a vallás már kevésnek, a tudomány pedig már túl soknak bizonyult. Bár talán Nietzsche volt az egyetlen, aki a történelemfilozófia bírálói közül mintha megsejtett volna valamit a megismeréstől elborzadó egykori félelemből, ő sem vette észre, hogy a csapdaszerű történelemfilozófiai konstrukciók megalkotói kezdettől annak a kietlen senkiföldjének vándorai, amely messze a vallás és a tudomány határain túl húzódik, s amely felé ő is elindult. A történelem hasznáról és káráról szóló írásában megfogalmazott ellenprogramjának számos eleméről eszébe sem jutott, hogy ezekben éppenséggel magának a klasszikus történelemfilozófiának kulcsmondait írja újra. Pedig „a faktumok zsarnoksága ellen felkelő ember”,² a „nem így kellene lennie-morál”³ vagy az a törekvés, hogy „egy terv egységét helyezzük a dolgokba, ha ez az egység nincsen meg eleve bennük”⁴ – öntudatlan idézetek a bírált szövegekből.

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

² Nietzsche: i. m. 80. o.

³ Nietzsche: i. m. 79. o.

⁴ Nietzsche: i. m. 63. o.

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

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

bet figyelmen kívül hagy... Ez az eljárás, amely a pusztán empirikus történetkutatásban teljesen hibás volna és a tudomány lényegét semmisítené meg, nem kifogásolható a filozófus esetében – ha és amennyiben már előzetesen, a történelemtől függetlenül bebizonyította azt a célt, amelynek a történelmet alárendeli.”⁷ S persze Hegel is azzal nyitja előadásait a *Világtörténelem filozófiájáról*, hogy szemben a „krónikairóval” a történelemfilozófia gondolatait „a spekuláció önmagából hozza létre, tekintet nélkül arra, ami van, e gondolatokkal közeledik a történelemhez, azt mint anyagot kezeli, nem hagyja meg olyannak, amilyen, hanem a gondolat szerint rendezi be, a priori történelmet konstruál”⁸. A „közönséges történetíró”, a „szaktörténész” és a filozófus szembeállításán nyugszik a történelemfilozófiai gondolatmenet.

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

Hihetnének talán, hogy metodikai különbségtételről van itt szó, amennyiben a „filozofikus elme” számára a faktumokat vizsgáló történetírás elégtelen tudást, túlságosan korlátolt megismerést, szűk perspektívát kínál. Csakhogy a filozófust nem az aggasztja, hogy túl keveset, hanem hogy *túl sokat tud* a történelemről. Maguk az ismert faktumok okoznak gondot. Rousseau tudja, hogy jobb volna nem tudni mindezt. Ha lehetne, legjobb volna visszamenekülni az időben, megszabadulni a megtörténtek ismeretétől: „...azt a kort fogod keresni, ahol fajtád állt volna meg, ha élete a te kívánságaid szerint alakul. [...] szeretnéd talán, ha visszafelé haladhatnál, s ez az érzés [...] azok számára, akik oly szerencsétlenek, hogy utánad fognak élni [...] maga a rettenet.”⁹ Az emberi történelmi időben nem azért nem lehet visszamenekülni a rettenetet ébresztő faktumok *elé*, mert az idő visszafordíthatatlan, hanem, mert *nincsen hova*, mert Rousseau tudja és meg is mondja, hogy *nem volt* „természeti állapot”,¹⁰ hogy az erről való beszéd – saját beszéde – fikció. Mégpedig meglehetősen kétségbeesett fikció, melynek szavai („csupán hipotézisek és feltételes okoskodások”¹¹) a visszavonhatatlanul ismerttel való megbirkózás, a lehangoló tapasztalat kezelésének, értelmezésének feladatát kénytelenek vállalni. S a vele egyebekben vitatkozó Kant is pontosan ezért *kénytelen* – minden ténybeli tudása ellenére – szintén történelemfilozófiát írni. Nem e tudás konklúziójaként vagy magasabb szintre emeléseképpen, hanem *e megértett tapasztalattal szemben*, azzal dacolva. Hiszen az emberi „történelem” szemlélője „végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszöve, s így végül is nem tudja, mit gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti nemünkről.”¹² Az emberi lét látható értelmetlensége olyannyira rosszkedvűvé teszi Kantot (eine gewisse Unwille), hogy e rosszkedvtől nem tud szabadulni, védtelen vele szemben (man kann sich nicht erwehren), ugyanakkor képtelen belenyugodni. Az értelem nélküli, „ostoba” történelem lerombolná az ember kitüntetett szerepét, ezért csak a tapasztalt történelemmel való intellektuális szembeszállás felé lehet kitörni: „A filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy természeti cél felfedezését...”¹³

„Nincs más kiút” – ez nem a nyugalom mondata. Kant mintegy kiszól a szövegből: amit lát, azt lehetetlen elfogadnia, és mert nem fogadhatja el, bár látja, valami nem magától értetődő lépésre kényszerül. S valóban: a bevezető szakaszt követő egész szöveg, vagyis a történelem filozófiájának

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

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

⁹ Rousseau: i. m. 86. o.

¹⁰ Rousseau: i. m. 84. o.

¹¹ Rousseau: i. m. 85. o.

¹² Kant: i. m. 62. o.

¹³ uo.

vázlata tökéletes ellentmondásban áll a történelem értelmetlenségéről való tudással, amelyről az írás elején értesültünk. Nem e tudásból levezethető, hanem ezzel szembeszegezett gondolatok ezek.

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

A történelmen elkomorult tekintet – Kant vázlatának elején – mintha még megpihenhetne a természetben uralkodó rend panorámáján, azzal kecsegtetve, hogy ha nem is első pillantásra, de másodkora talán maga a történelem is belesimulhat az ésszerű világrendbe. Ahogyan Herder is a természeti rendben kereste és vélte megtalálni az értelmetlennek látszó történelemben mégis csak uralkodó magasabb értelem biztosítékát, mondván: „ha van Isten a Természetben, akkor van a történelemben is”¹⁵. Maguknak a történeti tapasztalatoknak a nyomán persze Herder is úgy látta, hogy „az embert kétely és kétségbeesés gyötri”¹⁶, hiszen „mindenütt csak pusztulást látunk, és nem tapasztaljuk, hogy az új jobb volna annál, ami elpusztult. A nemzetek felvirágoznak és elhervadnak [...] A kultúra helyét változtat, ezzel azonban nem lesz tökéletesebb [...] Az emberi természet mindig ugyanaz marad; a világ tízezredik évében is szenvedélyekkel fog megszületni az ember, ahogy a világ második évében is szenvedélyekkel született, és befutja örültségeinek pályáját [...] Labirintusban járunk körbe-körbe [...] szinte közömbös lehet hát számunkra, van-e a tévútnak tervrajza [...] Kénytelenek vagyunk akarni és szorgoskodni, anélkül, hogy bármikor is leszakíthatnánk fáradalmaink gyümölcsét, vagy kiolvashatnánk a történelemből az emberi törekvések bármiféle eredményét.”¹⁷ Kultúrák pusztulása, az egyes életek céltalannak tűnő és többnyire boldogtalan elmúlása, a történelem igazságtalansága és vágóhídjellege olyan – ismeretesen szinte azonos szavakkal leírt – közös tapasztalata Rousseau-nak és Herdernek, Kantnak és Fichtének, Hegelnek és Schellingnek, melyet valamennyien kikerülhetetlen intellektuális kihívásként élnek meg. Ám nemcsak Rousseau tudja, hogy válaszhipotézise nem támaszkodhat semmi szilárdra, s hogy az minden lesz, csak megnyugtató nem. Kant bár a *Világpolgár-esszéiben* látszólag Herderhez hasonlóan látszólag a természeti analógiában keres megkönnyebbülést, szinte nyomban szkeptikusnak is tűnik eme gondolattal kapcsolatban, olyannyira, hogy a természeti rend érvének bevonása csak még jobban elmélyíteni látszik aggodalmát. A kiinduló tétel még úgy szól, hogy nincsen cél nélküli természeti adottság, ezt a tézist az állatok megfigyelése megerősíti, s erre épül a „teleologikus természet”.¹⁸ Ám váratlanul felveti annak gondolati lehetőségét, hogy ez esetleg még sincsen így: „Ha ugyanis eltérünk ettől az alaptételtől, a törvényszerű természet helyett céltalan játékot kapunk, s az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép.”¹⁹ Vagyis – a *tapasztalatoktól teljesen függetlenül* – ragaszkodnunk *kell* e tézishez, különben úgy látszik, hogy oda a természeti rend képzete, amely – ahelyett, hogy a történelem értelmességének biztosítéka lenne – egyhamar maga is az értelem nélkülinek tapasztalt történelem sorsára jutna. A második tétel azután még jobban szétzilálja, szinte önmaga ellen fordítja a természetanalógiát. E tétel előbb az emberi nem legfőbb természeti meghatározottságának az észhasználatot mondja, rendeltetésének pedig ezen ész kibontakoztatását, majd a kifejtő részben, e ténymegállapításnak tűnő mondatokról kiderül, hogy esetleg mégsem objektív természeti törvényről, hanem pusztán a filozófus elvárásáról van szó: így *kell*, hogy legyen, különben nagy bajban vagyunk. „Legalább is elméletileg az ember törekvéseinek céljává ennek az időpontnak [az ész teljes kibontakozása

Világosság
2002/4–5–6–7

Miklós Tamás:
A hideg démon.
Kísérletek a tudás
domesztikálására

¹⁴ Kant: i. m. 79. o.

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

¹⁶ Uo.

¹⁷ Herder: i. m. 404. o.

¹⁸ Kant: i. m. 63. o.

¹⁹ Uo.

idejének] kell válnia, különben ugyanis nagyrészt feleslegesnek és céltalannak kellene tartania természeti adottságait; ez viszont megsemmisítene minden gyakorlati princípiumot, és a természetet, amelynek bölcsessége minden egyéb intézmény megítélésakor alapelvként szolgál, éppen az ember esetében gyermekes játszadozással kellene vádolni.”²⁰ Vagyis, e sorok szerint, mégsem a természeti rend garantálja az emberi történelemben uralkodó ésszerűséget, hanem fordítva: *a természeti rend koncepciójának fenntarthatósága maga is rászorul a történelem ésszerűségére*. Arra a történelemre, amely épp a természeti rend biztosnak tűnő gondolatához menekült saját értelmetlenségének réme előtt.

Herdernek minden oka megvolt arra, hogy ne mondjon le teljesen a Gondviselés bölcsességének garanciájáról – vagyis hogy racionalitáson kívüli menedék mögé húzódjon saját gondolatmenetének logikája előtt –, hiszen az *Ideen*ben egyébként nála is hasonló gondolatra találunk: „Az emberi nem viszonyain nem uralkodna semmilyen szabály, természetén semmilyen természet, ha magának a nemnek belső törvényei és erőinek antagonizmusa létre nem hozná ezt az időszakot [ti. az értelem korszakát].” Ha tehát esetleg mégsem köszöntene be majdan az értelem korszaka – amelynek eljövételéért nem a természeti törvények, nem is emberek által hozottak, hanem közvetlenül a Gondviselés emberbe helyezett törvényei képesek csak szavatolni –, akkor e negatív bizonyosság pillanatától visszamenőleg értelmetlennek bizonyulna az egész emberi lét.

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

A természeti cél „felfedezése” a történelemben Kant írásában tehát nem valami „természet-törvény” megismerési aktusa, hanem annak „az elmének a próbálkozása”, amely számára „nincs más kiút”. Az ezek után felvázolt világtörténelmi teória nem támaszkodhat sem történeti tapasztalatra, sem a természeti rend biztos alapzatára – önmagának kell a tapasztalatok ellenében a világrend képzetének alapzatául – menedékéül – szolgálnia. A racionális megismerés belátásaival magának a rosszkedvű rációknak kell szembeszállnia. Éppen azért, mert úgy találta, hogy különben talán semmi sem menthető meg abból a világképből, abból a kultúrából, amelyben az Isten képmásának tekintett ember kitüntetett szerepet játszhatott, amelyben szabad lény voltából fakadó sorsa és méltósága volt. A klasszikus történelemfilozófia e belátása talán csak újrafelismerése volt annak, amin már Galilei is eltöprenghetett, amikor meglehet, inkább Bellarmino nyomasztó érveinek, mint az inkvizíció esetleges retorzióinak hatására hajlandó volt korlátozni a tisztán racionális megismerés konklúzióinak totális érvényességét. A Bellarmino-féle *duplex veritas*, vagyis a tudományos megismerés és a kulturális identitásunkat képező metafizikai eszmék megkülönböztetésének, eltérő érvényességi tartományának gondolata talán nem véletlenül sejtet rokonságot az empirikus és a filozófiai történelemszemlélet szembeállításával. E szembeállítás egy saját fundamentumát elkerülhetetlenül kikezdő kultúra kétségbeesett és vakmerő kísérlete a megnyíló és betemetethetetlen belső szakadékainak integrálására. Ettől kezdve állandósul az a bizonyos „rossz közérzet a kultúrában” [Unbehagen in der Kultur] – aminek később majd Freud ad nevet.

²⁰ Kant: i. m. 64. o.

Talán senki sem beszélt erről olyan nyíltan, mint Schelling. Nemcsak azzal vetett számot, hogy az ésszerű történelem filozófiája pusztán a szellem konstrukciója, hanem azzal is, hogy e konstrukciót képtelenség ellentmondásmentesen, a ráció keretein belül végiggondolni. Ám míg a *Lehetséges-e a történelemnek filozófiája?*²¹ című írásában e képtelenséget elemzi, levonva a következtetést, miszerint racionális történelemfilozófia tehát nem lehetséges (mert vagy valóságos a szereplő egyének szabadsága és akkor nincs racionális garancia arra, hogy tetteik az emberi szabadság programját megvalósító egyetlen értelmes folyamattá fonódnak, vagy van ilyen magasabb garancia és akkor nem valóságos az egyes szereplők szabadsága), addig a *Transzcendentális idealizmus rendszerében* – saját korábbi argumentumait félreteljesítve – mégiscsak megkísérel a történelemfilozófia mellett érvelni. Mert ahogyan Rousseau, Herder vagy Kant nem bírta elviselni a gondolatot, hogy a szabadság bennünk lakozó képessége üres lehetőség maradhat, ha nem hozza létre a szabadság világát, s hogy e szabad világ, mint végcél képe nélkül a hontalan szabadságok csak a barbárság sivatagának homokszemei, úgy Schelling (amiképpen Fichte vagy Hegel) is csak a szabadság végső rendje gondolatában talál menedéket az emberi szabadság egyáltalánbani lehetősége számára: „Az általános jogi állapot [vagyis a kibontakozott szabadság elvei szerint berendezett emberi világ mint végeredmény] feltétele a szabadságnak, mert nélküle nincs semmi, ami a szabadságért kezkeskedne.”²² Schelling egyetért Kanttal, hogy „az általános jogállapot létrejötte nem bízható a pusztán véletlenre”,²³ és ő sem tud beletörődni abba, hogy ugyanakkor a szabadságot „a természet általános rendje nem szavatolja”, s ezért a szabadság „csak ingatag létezéssel bír”.²⁴ Csakhogy a természeti rend garanciájának hiánya, ami Herdernél a Gondviselés visszahívásával gyorsan elhárított rémkép volt, Kantnál pedig egy a lehetőségek közül, mely ugyan megalapozhatatlanná tenné a szabad ember vízióját, de amellyel az intellektus hipotetikus próbálkozása talán szembeszállhat – ez a hiány Schelling számára biztos *tudás*: nincs ilyen szavatosság.

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

Ám Schelling azt is tudja, hogy a probléma még ennél is súlyosabb. Hiába hajlandó látszólag a ráció kedvéért a ráció rovására valaha is tett legbizarrabb kompromisszumra is, hiába kísérel meg a történelem értelmességét az abszolútum kinyilatkoztatásával – ám soha el nem hangoztható kinyilatkoztatásával – szavatolni, tudja, hogy még egy ilyen abszurd garancia lehetségessége sem jelenthetne semmit, hiszen nemcsak a racionális, hanem semmilyen garancia – t. i. maga a garancia – nem egyeztethető össze a cselekvő egyének valóságos szabadságával. E szabadság tehát filozófiailag sem történelemfilozófia nélkül, sem vele nem támasztható alá, s ebből a szempontból érdektelen, mennyire olcsón vagy drágán fizetné meg a ráció a szabadságban való kielégülést. Schelling a mű végén már úgy látja: ehhez magát a filozófiát kell elhagynia.

A történelemfilozófia lehetőségességét kétségbevonó félretett belátást persze éppúgy nem lehet nem tudottá tenni, mint a természet közönyéről szólót. Az értelmes történelem filozófiáját – mert

Világosság
2002/4–5–6–7

Miklós Tamás:
A hideg démon.
Kísérletek a tudás
domesztikálására

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

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

²³ Schelling: i.m. 353. o.

²⁴ Schelling: i.m. 360. o.

²⁵ Uo.

²⁶ Schelling: i.m. 360–361. o.

képtelenségnek tudta – Schelling meg nem komponálhatta, de – amíg filozófiai megoldást keresett – le sem mondhatott róla. Kínládása a megoldhatatlan feladattal a történelem értelemnélküliségéről való kiábrándító tudás és a szabadság eszméjének együttes megőrzésére tett – a többiekénél is rosszabb intellektuális lelkiismeretű – átmeneti kísérlet.

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

Herder, Kant, Hegel és Schelling ötletei a cselekvők szándékától függetlenül és tudtán kívül célirányosan működő csalafinta belső történelmi erőkről – antagonizmusokról, ellentmondásokról, a társiatlan társiasságról, az ész cseléről, az el nem hangzó kinyilatkoztatásról – olyan kényszerű segédhipotézisek, trükkök, melyek nélkül e rendszerek egy pillanatig sem állhattak volna meg. Hogy azután vázlatosan vagy miniciózusan, nagystílusú vagy szentimentális bőbeszédűséggel fejtegeték-e történelmi konstrukcióikat, az nem takarhatja el kísérletük közös tétjét: ha kell, hát irracionális eszközökkel is menteni, amit mentendőnek tartottak – a világának középpontjában álló szabad ember hitcikkelyét, melyet – Nietzsche szavaival – „igaz, ám halálos” tudás fenyegetett. Nem a tudás szűkösségétől, hanem kíméletlenné szabadulásától, „a megismerés hideg démonától”²⁷ hőkölttek vissza, és kísérletet tettek újradomesztikálására.

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

Világosság
2002/4–5–6–7

Miklós Tamás:
A hideg démon.
Kísérletek a tudás
domesztikálására

²⁷ Nietzsche: i. m. 59. o.