

Erős Vilmos

Hegel és Kierkegaard között: Denis de Rougemont és a történelem¹

A neves svájci író és gondolkodó, Denis de Rougemont meglehetősen ismeretlen a magyar szellemi és tudományos életben.² A következőkben Rougemont történelemhez való viszonyát vizsgálom, amire – eddigi ismereteim szerint – még az idegen nyelvű szakirodalomban sem történt komolyabb kísérlet. Fejtegetéseim így természetesen csak gondolat-kísérletek, melyeket további beható kutatásoknak kell elmélyíteniük. E keretek között nincs lehetőség Rougemont teljes életművének – és így minden egyes munkájának – taglalására, ezért a középpontba a *L'aventure occidentale de l'homme* (ROUGEMONT 1957) című könyvet állítom, mert úgy gondolom, hogy ez alapján fejthető ki legmarkánsabban a történelemtől alkotott felfogása. Emellett azonban kitérek még a *L'amour et l'occident*, a *Vingt-huit siècle d'Europe* és a svájci történelemtől készített összefoglalásának, a *La Suisse, ou l'histoire d'un peuple heureux* című szintézis egyes részleteire is.

Denis de Rougemont és a történelem viszonyát taglalva legelső megállapításunk – elsősorban a *L'aventure occidentale de l'homme* alapján – az, hogy kiindulópontja (ami egyébként egész gondolkodását is meghatározza) a keresztény perszonalizmus gondolata. Ennek fő téziseit már a *L'amour et l'occident*-ben körvonalazta, ezért itt csak azt szeretném nyomatékosítani, hogy gondolatainak egyik legfontosabb forrása, a nagy dán filozófus, Sören Kierkegaard, s különösen elméletének egyik középponti fogalma, a *paradoxon*ról való elképzelés.

A paradoxon Kierkegaard rendszerében a vallási stádiumhoz, a hithez való eljutás talán legfontosabb mozzanata, s a filozófus szerint ennek lényege – Hegelnek ellentmondva –, hogy az egyes magasabb, mint az általános. Ezzel Kierkegaard a keresztény perszonalizmus alapvető pozícióját adja meg:

„A hit ugyanis az a paradoxon, hogy az egyes magasabb rendű, mint az általános, de megjegyzendő olyanformán, hogy a mozdulat megismétlődik, azaz miután az általánosban volt, most mint egyes izolálódik az általánosnál magasabb síkon.” (KIERKEGAARD 2004, 93.)

Fontos megjegyezni, hogy Kierkegaard itt mindenekelőtt Hegellel vitatkozik, akinek rendszerében az egyesnek az általánossal szembeni izolálódása bűn. Másrészt az is lényeges, hogy Kierkegaard hozzáteszi, ez csak akkor legitim, „miután [az egyes] az általánosban volt”, azaz csak az általános által közvetített egyes juthat el a hit és a vallás stádiumáig, a pusztá érzékiségben megragadt Don Juan számára itt nincs hely.

¹ Az írás a Debreceni Akadémiai Bizottság Ókortudományi, Művészeti és Bölcséleti szakbizottsága által, a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából 2006. november 30-án rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Rougemontról legújabbban magyarul vö. TURCHANY–ERŐS 2008

A terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé Rougemont és Kierkegaard gondolati közösségének részletes filológiai bizonyítását (amit pedig számos példával lehetne alátámasztani). Sokkal fontosabb így annak leszögezése, hogy van egy alapvető különbség kettejük között, éspedig a történelemhez való eltérő viszonyulásuk: Kierkegaard ugyanis alapvetően ahistorikus, történelemellenes, szerinte a legfontosabb értékekhez való eljutás alapvető terepuma nem a történelem. Rougemont ezzel szemben történelempárti, sőt – mint a *L'amour et occident*-ben kifejti – az európai kultúra legfontosabb sajátosságának éppen ezt a történelem-centrikus alapállást tekinti. Így bátran kijelenthetjük, hogy gondolkodása Kierkegaard és legfőbb ellenfele, Hegel – aki egész rendszerének középpontjába állította a történelmet – elméletét egészíti ki és ötvözi.

Ennek megfelelően Rougemont valamiféle szintézist kívánt megvalósítani Kierkegaard és Hegel között, s gondolatai így több vonatkozásban az igen jelentős orosz keresztény filozófus, Bergyajev elgondolásaival rokoníthatók (lásd GYURGYÁK–KISANTAL 2006, 564–565)³. Bergyajev és Rougemont elmékedései között ugyanakkor szintén fontos különbségeket állapíthatunk meg. A legfontosabb ezek közül a történelmi haladásról vallott felfogásuk. Bergyajev ugyanis több aspektusból kapcsolódva Spengler, Ortega (vö. például CSEJTEI 1986) és a későbbi Toynbee (lásd GYURGYÁK–KISANTAL 2006, 686–687, 688–710) pozícióihoz, a XVI–XIX. századi, de különösen a XX. századi európai fejlődést döntően hanyatlásként éli meg, s bár nem prófétálja annak szükségszerű pusztulását, feltétlenül Európa háttérbe szorulását prognosztizálja. E hanyatlás legfőbb oka szerinte a technikai-szociális „fejlődés” során kialakult új kollektivitások, a civilizáció, a gépek, az egyént az osztálynak alárendelő szocializmus és marxizmus következtében a – Rougemont számára is kiemelkedően fontos – Személy háttérbe szorulása. Ezzel összevetve Rougemont közelebb áll például Teilhard de Chardin (CHARDIN 1980) nézeteihez, aki az evolúciót, a személyiség kiteljesedését, a komplexitástudat kibontakozását, az Omega-Ponthoz való eljutást helyezi a középpontba, tehát lényegét tekintve haladáselvű, s szerinte a XX. század, a modernitás is közelebb visz ennek eléréséhez. Nagy különbség azonban közöttük, hogy Chardinnél ezen értékek, tehát a Személyt respektáló keresztény szeretet megvalósításának terepuma nem a történelem, hanem sokkal inkább kötődik a természethez, az evolúcióhoz, azaz a természetes „fejlődés”-hez, amit kitűnően kifejez például a már említett komplexitástudat fogalma.

Rougemont ugyanakkor a történelem jelentőségét hangsúlyosan kiemelő marxizmussal és kommunizmussal sem ért egyet. Rendszerének, történetfilozófiájának középpontjában ugyanis a Személy, a másik ember tisztelete és szeretete, illetve a személyiség kibontakozásának gondolata áll, melynek egyik legfőbb veszélyeztetője a XX. században az osztályokra (tehát a másik ember gyűlöletére, a nietzschei ressentimentre) építő marxizmus, illetve kommunizmus. Ez utóbbi Kierkegaard-ral homlokegyenest ellenkezően az egyén, a Személy fölé rendeli az általánost, a kollektivitást, az osztályt, ezért a nacionalizmussal együtt annak legfőbb fenyegetőjévé válik a XX. században.

Éppen a marxizmus kapcsán jegyezhető meg tehát, hogy Rougemont – szintén Nietzschehez kapcsolódóan – egyben felszólal a történelem abszolutizálása ellen is: ez ugyanis a Személy, a szabadság elnyomásának eszköze lehet, mint ahogyan azt a történelem Marx által kitalált „törvényszerűségei” igazolják.

³ A továbbiakban többször hivatkozott szöveggyűjtemény részletesen tartalmazza a szerzők magyarul és idegen nyelven megjelent műveit, továbbá a róluk szóló irodalmat, így ezek további részletezése itt felesleges.

„Ezt az abszolutizált történelmet, amely már nem a múlt cselekedeteinek ismerete, hanem egy olyan folyam, amely mind a neki engedelmeskedőket, mind a neki ellenállókat magával ragadja – megkülönböztethetjük-e az idő póré áramlásától? Ez már nem egy olyan gondolkodásmód-e, amely elzár minden transzcendenciától és egyúttal nem csak megtilt, hanem kizár minden fellebezést. «A földön lenni úgy, hogy egyúttal ne is legyünk ebben a világban» – mondotta Szent Pál. De az abszolút történelem azt kívánja, hogy az ember csak evilági legyen, ezzel azonban elszakad a szellemtől. Ebben a tevékenységben viszont megtagadja a Személyt, mivel utóbbi az idő megítélésén, lerombolásán és megújításán alapszik. S ha egy olyan világról álmodunk, amely megfosztott minden transzcendenciától, ugyanazzal a mozdulattal kétségbe vonjuk a személyes cselekedet jogosságát is.” (ROUGEMONT 1957, 135.)

Mindezek után joggal vetődik fel a kérdés: miben látja Rougemont az európai történelem lényegét? A francia gondolkodó a *L'aventure occidentale de l'homme* című könyvében foglalja össze az európai történelemről alkotott nézeteit, melyek kiindulópontja az, hogy Európa, illetőleg az európai kultúra egyedülálló sajátossága a történetiség, a fejlődés, a hegeli werden értelmében vett alakulás és megvalósulás gondolata (még a közismerten történetellenes görögök és rómaiak számára is). Ezzel ellentétben az Európán kívüli kultúrák mind az állandóságra, a változatlanságra, a dolgok ismétlődésére, az „ugyanannak örök visszatérése” gondolatára épülnek.⁴ Az európai kultúra egyedülálló sajátossága viszont, hogy lényege – ami Rougemont szerint a szeretet, a másik ember méltóságának, egyszerűségének tisztelete az Eros-szal szembeállított Agapé értelmében – nem eleve adott, hanem feladott, azaz egy folytonos munkálkodás, tevékenykedés, „fejlődés” során formálódó lényeg.⁵

E lényegnek három alapvető forrása van: a görög kultúra, mely megfogalmazza az egyéniség gondolatát. (Ez azonban a pogány, öncélú egyéniség, mely nem a Másik elismerésére épül – hiszen alapvető komponense a rabszolgatartás is –, s egyik lényeges összetevője a későbbi Don Juan értelmében vett erotika. Ez az állapot egyébként, mutatis mutandis, Kierkegaard (KIERKEGAARD 1978) esztétikai stádiumának felel meg.) Ennek antitézise az ókori Róma, mely ezzel szemben a közösség, az állam, az általános és a jog „citoyen” eszméjén alapul, s legnagyobb történelmi teljesítménye a nagy politikai egység, a birodalom megvalósítása. (Itt kissé merész lenne a kierkegaardi etikai stádiumnak való megfeleltetés, de Hegel például az általános legfontosabb terepének az államot tekintette.) Lényegében e kettő szintézisét valósítja meg a keresztény egyház. Rougemont e tekintetben a niceai zsinatot tekinti meghatározónak, s úgy véli, a voltaképpeni európai történelem a keresztény egyház megteremtésével kezdődik. Szerinte ugyanis a kereszténység úgy valósítja meg az egyes és általános, az egyén és közösség kierkegaardi értelemben vett paradox szintézisét, hogy meghagyja a kettő közötti dialektikus feszültséget, amely azután a további fejlődés alapjául szolgál. (Ez a szintézis ugyanis egy állandó szembenállás, keresés – a Quête központi kategóriája – az egyestől az általánosig és vice versa.)

Érdemes itt röviden megemlíteni, hogy ezen a ponton Rougemont-nak szembesülnie kellett azzal a kritikusai által felvetett ellentmondással, hogy a keresztény egyház

⁴ Itt együttesen utalhatunk Nietzsche, Bergyajev, valamint Mircea Eliade (ELIADE 1998) gondolatainak hasonlóságára, már csak azért is, mert utóbbit Rougemont hosszasan idézi. Nietzsche történelemhez való viszonyát illetően lásd legújabban BROBJER 2007.

⁵ Ezen a ponton egyértelmű Hegel hatása.

– történeti formáit tekintve – finoman fogalmazva sem felelt meg mindig a svájci filozófus elvárásainak, hiszen számos esetben megtagadta – például Giordano Bruno vagy Galilei esetében – a természetjogon alapuló egyéni szabadság, illetve ezzel szoros összefüggésben a kritika jogát. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy számos esetben, például a két világháború közötti időszakban éppen a Rougemont által is képviselt keresztény perszonalizmus és az ehhez kötődő kereszténydemokrata pártok a bal- és jobboldali totalitárius rendszerek egyik legfontosabb ellenfeleinek számítottak. Magyar viszonylatban például, a harmincas években Szekfű Gyula a „völkisch” totalitarizmussal, majd – többek felfogásával ellentétben – a baloldali totalitarizmussal helyezi szembe a Maritainre is támaszkodó keresztény természetjogot (SZEKFŰ 2002).

Visszatérve a korábbi gondolatmenethez, a fentebb említettekhez képest a középkor nagy visszaesést jelentett, mozdulatlanságot, a fejlődés elakadását vonta maga után. Rougemont szerint a középkor Európa keleti, okcidentális korszaka volt, amikor semmi jelentős új alkotásra nem volt képes. Ezt követően a reneszánsz újabb változást hozott, ami lényegében egyet jelentett a görög eszméhez való visszatéréssel; ekkor ismételt az egyén, az individualizmus játszik központi szerepet, s újra előtérbe kerül a természethez való vonzódás is. Mindezekben már Rougemont történeti kontstrukciójának, narratívájának alapja is körvonalazódik, ami nem más, mint a Vicóra (lásd GYURGYÁK–KISANTAL 2006, 235–237) emlékeztető *spirál* és *tengely* tézise. E szerint a történelem tengelyében a mindig újabb és újabb formában és antinómiákban konstituálódó *Személy* (Personne) gondolata áll, ez azonban – mint erről már szó esett – nem eleve adott, hanem feladott (feladat), egy szüntelen harc, keresés és küzdelem eredménye: az első szintézis a keresztény egyház megjelenése, a görög individuum és a római citoyen egyesítése. Individuum és közösség, egyes és általános ellentéte egy „magasabb szinten”, a reneszánsz egyéniség eszméjének megszületésével újra kibontakozik, mely majd a francia forradalomban és a XIX. században konstituálja a maga ellentézisét, a spirálban lényegében a római eszmét megismétlő nemzetállamot.

Ezt a merev sémát csupán oldja és árnyalja, hogy a XVI–XVIII. század folyamán az egyéniség gondolatának különböző formái jelennek meg. Rougemont szerint például a kozmopolita XVIII. században, a felvilágosodás termelte ki a közösségi értékektől és problémáktól elszakadt, azokkal szemben közömbös (détachée) egyéniséget, amely ezért nem lehet az általa ideáltipikusnak tartott Személy reprezentánsa. Rougemont számára a Személy értelmében vett egyéniség mindig cselekvő, egy adott hivatásban konstituálódik, melynek alapvető tulajdonsága a Másikra való odafigyelés, a felebaráti szeretet az amour prochain és az Agapé jegyében. (Rougemont averzióját a felvilágosodással szemben ilyen értelemben nyilván annak vallásellenessége váltja ki.)

Mindazonáltal a francia gondolkodó szerint a Személyt fenyegető két legnagyobb szörnyszülöttet, nevezetesen a nemzetet (illetve a nemzetállamot) és az osztályokat (illetve a pártokat) a XIX. század termeli ki.: Mindkettőnek közös sajátja, hogy önmagát egyfajta totalitásként a természetes egyén és ezzel az erkölcs fölé helyezi, s valamiféle öncélként konstituálódik.⁶

⁶ A modern totalitáriuselméletek – Adorno (HORKHEIMER–ADORNO 1990), Hannah Arendt, vagy az egzisztencializmus más képviselői – nyilván hatottak Rougemont-ra, a fentebbi sorok engem mégis inkább Lukács Györgyre emlékeztetnek – akit Rougemont feltehetően kevésbé ismert. Lukács a *Történelem és osztálytudat* című írásában világosan megfogalmazza, hogy a történelem kizárólagos ágense a *párt*, amely a hegeli általános – továbbá az egyénitől és a kereszténységtől gyökeresen eltérő, magasabbrendű erkölcsiség – egyedüli képviselőjeként még a diktatúrát és a terrort is megengedi a hegeli „List der Vernunft” jegyében (LUKÁCS 1971).

Nem kívánok részletesen kitérni Rougemont konstrukciójának ellentmondásaira, például arra, hogy nem tesz különbséget a nacionalizmus két formája, a politikai nemzeten alapuló államnacionalizmus és a népi/etnikai nemzeten alapuló kultúrnacionalizmus között, vagy hogy mindezek megszületésében aránytalanul nagy szerepet tulajdonít Hegelnek, akinek gondolatrendszerében a nemzetállami problematika joggal minősíthető szekundernek. Ennél sokkal fontosabb, hogy konstrukciója nyilván korának alapvető élményeiből született, márpedig ebben az időszakban jogosan érezhette a fasizmust és a kommunizmust a két legnagyobb veszélyforrásnak, hiszen az említett két, a XIX. században megszületett új, az egyéniséget, a Személyt fenyegető totalitás végső politikai konklúzióit ez a két ideológia és politikai rendszer testesítette meg számára. E tekintetben – mintegy gondolati párhuzamként – a fentebb említetteken kívül joggal utalhatunk még Karl Popper (lásd GYURGYÁK–KISANTAL 2006, 743–744), José Ortega y Gasset, de akár a Rougemont számára legkézenfekvőbb és jól ismert Jakob Burckhardt (lásd i. m. 1050–1051, 1052–1077) nézeteire is. Burckhardt nevezetes *Világtörténelmi elmélkedések* (lásd i. m. 1052–1077) című művében a történelem három potenciáját, konstituáló tényezőjét nevezte meg, úgy mint vallás, művészet és filozófia. Nietzschevel számos vonatkozásban rokon felfogása szerint a modern kor, vagyis saját korának problémái mindenekelőtt a politika, a hatalom (Wille zur Macht) előtérbe kerüléséből adódnak, ami egyúttal a kultúra, a nagy egyéniségek és a nagy alkotások háttérbe szorulásával jár. (Természetesen mindez allúzió a német kultúrában alapvető szerepet játszó kultúra és civilizáció ellentétre.) Ennek pedig legfontosabb következménye az eltömegesedés, a műveltség és a klasszikus eszmények, az erkölcsi értékek és a humanizmus eljelentéktelenedése, s ezzel párhuzamosan a politikai osztályok, a demagógok és a diktátorok (a nagy szimplifikátorok) megjelenése.

Hogy mindez nem áll messze Rougemont gondolkodásától, azt világosan mutatja, hogy a mindenfajta közösségi kötelektől elszakadt, „modern”, tömegfogyasztó és így manipulálható, reflektálatlan embert ugyanúgy a Személy tagadásaként értéke-li és tömegembernek nevezi, mint Burckhardt és sokan mások. A lényeges különbség köztük így nem a diagnózis felállításában, hanem a megoldás módjában van. Ez részben a történelemhez való eltérő viszonyulásukból adódik: míg például Burckhardt egyáltalán nem kíván megoldást nyújtani (hiszen számára a szemlélő elmélkedő-tra-gikus magatartása, gondolkodása mindig mélyebb, mint a mozgalmároké), legfeljebb sugallni, addig Rougemont számára a történelem, a diagnózis csak előfeltétele a cse-lekvésnek, a megoldás megtalálásának. Úgy véli, a XX. század totalitárius katakliz-mái után saját korának fő feladata egy új szintézis megvalósítása az egyén és közös-ség, az egyes és általános között, s ezt találta meg a keresztény perszonalizmusban, illetve a régiókon alapuló föderalizmus, vagyis az európai egység szellemi és politi-kai kialakításában.

Mint említettem, nincs mód Rougemont felfogása ellentmondásainak részletes elem-zésére. Mindazonáltal ma már nyilvánvaló gondolkodásának Európa-centrikus jellege, s többen – például Toynbee, Huntington (HUNTINGTON 2006) vagy Foucault (lásd GYURGYÁK–KISANTAL 2006, 98–100) – jogosan kérdőjelezik ennek narcizmusát. De utalhatunk a Svájccal kapcsolatos nézeteire is: kissé meglepő ugyanis, hogy a nacionalizmust oly hevesen ostorozó gondolkodó a perszonalizmus, azaz egyén és közösség, régió és föderalizmus szintézisének megvalósulását éppen szülőhazájában, Svájcban találja meg. Ráadásul esszencialista módon, mintha a svájci történelem eleve adott – nem pedig feladott – lényege lenne a szóban forgó szintézis megvalósítása, s ezért Svájcot egy jövőbeni euró-

pai föderáció központjaként, fővárosaként ajánlja. Mindenesetre előadásom tárgyának szempontjából lényegesebb kérdés, hogy az itt kifejtett nézeteivel végső soron melyik történetfilozófiai/történetelméleti irányzathoz kapcsolódik Rougemont.

Természetesen merész vállalkozás kizárólagosan egy adott irányzattal vagy egyéniséggel azonosítani, véleményem szerint azonban pozíciója leginkább mégis a *szellemtörténettel* rokonítható. Rougemont és a szellemtörténet között több párhuzam és kapcsolódási pont fellelhető, műveiben számos alkalommal hivatkozik Spenglerre, Jakob Burckhardtra, Ortega, Bergyajevre, Nietzsche-re. Emellett a szellemtörténethez hasonlóan alapvető szerepet tulajdonít az eszméknek a történelemben, de megemlíthetjük a haladással kapcsolatos kételyeit is, ahol egyértelműen utal a kultúra és a civilizáció közötti megkülönböztetésre. A technikai haladást, a modernizációt ugyanis csak addig fogadja el, amíg az erkölcsi értékek szolgálatában áll (értsd: a Személy rougemonti eszményének megvalósítása); saját korának technikai vívmányait és szemléletét azért bírálja, mert elutasítja a finalitásra, a célokra való rákérdezést. Ez utóbiból következik Rougemont azon törekvése, hogy – mint a szellemtörténészek nagy része – a történelemben ne elsősorban okokat és konkrét feltételeket, főként ne „törvényeket” keressen (mint a természettudományok vagy a szociológia), hanem a történelem egészének „értelmé”-re és céljára kérdezzen rá, hiszen ez a történelem alakítóhatóságának, a cselekvésnek, s így az erkölcsnek is az előfeltétele.

Mindennek viszont alapvető következménye – s ez az egyik legfontosabb párhuzam a szellemtörténettel –, hogy számára a történelem főként mint *kultúrtörténet* jön számításba. Rougemont nevezetes formulája: $E=mc^2$, ami azt jelenti, hogy Európa természetes tényezőkből (földrajzi környezet, népesség stb.), valamint és legfőképpen kultúrájából tevődik össze. Ez utóbbi sajátosságai ráadásul hatványozottan érvényesülnek, ezért ennek fejlesztésére, gazdagítására kell összpontosítani, hiszen ez a jövőben megvalósítandó Személy, régió, föderalizmus hármasegység szintézisének legfontosabb előfeltétele.

„Európa tehát egy energia, amelyet E-vel jelölünk és amely egyenlő m-el jelölt tömegével (kiterjedése, nyersanyagai, népessége), valamint kultúrájával, amelynek hatása geometriai hatvánnyal sokszorozódik és amelyet c^2 -tel szimbolizálunk. És itt egy híres egyenletre lelünk: $E=mc^2$, amelyet szabad legyen úgy olvasnunk: Európa=Ázsia kinyúló földrajzi foka, megsokszorozva egy intenzív kultúra által.” (ROUGEMONT 1957, 421.)

Mindebből pedig egyenesen következik, hogy számára a történelem jelenségei közül mindenekelőtt a kultúra problémái voltak a legfontosabbak. (A társadalom, a szocialitás, a társadalmi haladás, s így a szociológia csak másodlagos jelentőséggel bírt.) Ez a pozíció már a *L'amour et occident*-ban is egyértelmű, hiszen Európa lényegét a szerelemben, a másik ember tiszteletén alapuló perszonalista szenvedélyben (*passion*) véli megtalálni (ROUGEMONT 1998). Ennek legfőbb ikonja azonban számára az irodalomban a Wolfram von Eschenbach által feldolgozott Trisztán és Izolda mítosza, amit a zenében Richard Wagner öntött a leginkább maradandó formába ugyanezzel a címmel *Gesamkuntswerk*-operájában. Mindezt azután Rougemont a trúbádúr költészetben, Beatricén, Cervantesen, a Rómeó és Júlián, az Új Héloise-on, Don Juanon, a német romantika „kék virág”-ján és Stendhalon keresztül vezeti le, ezen az egyetlen közös témán keresztül bizonyítva az alapvető európai gondolatot és problematikát. De utalhatunk a *Vint huit siècle d'Europe* című nagyszabású eszmetörténeti tablójára is

(ROUGEMONT 1994, 485–777), ahol a közös európai gondolatot, a föderalizmus előzményeit a görög és keresztény kezdetektől kiindulva Dantén, Aeneas Sylvius Piccolominin, Podjebrád Györgyön, Erasmuson, a francia felvilágosodáson, valamint Kanton, a német idealista filozófián, illetve a szellemtörténeten (például Madariagán és Unamunón) keresztül vezeti le, akik és amelyek mind szellem- és eszmetörténeti, s így kultúrtörténeti jelenségek. Végül újra megemlíthetjük a Scájc történetéről készített összefoglalását is (ROUGEMONT 2002). Itt Svájcot – mint korábban láttuk – kissé esszencialista módon mint a regionalizmus és a föderalizmus mintaországát mutatja be (kevésbé utalva a szintézis kiharcolásának alakulására). Ugyanakkor, bár kitér az ország eseménytörténetére, valamint gazdaságának, társadalmának, vallási viszonyainak, politikai intézményrendszerének történetére is, Svájcot alapvetően mint kulturális egységet kezeli, amelynek identitását elsősorban a kultúra közössége és annak teljesítményei adták és adják meg. E tekintetben pedig olyan egyéniségekre támaszkodhat, mint a zeneszerző Honegger, az író Gottfried Keller, Ramuz, Dürrenmatt és Max Frisch, a filozófus/filológus Erasmus, a pedagógus Pestalozzi, a történetíró/történész Bullinger, Johannes Müller, Jakob Burckhardt és Werner Kaegi, a természettudós Bernoulli és Euler (külön számon tartva az egy főre jutó Nobel-díjasok számát, ahol a két kis min-taállam Svájc és Dánia vezet); de alapvető számára a nyelvész Saussure, a pszichológus Jung és Piaget, a teológus Karl Barth vagy a szobrász Giacometti és a festő Paul Klee is a svájci „tulajdonképpenniség” és identitás felidézésében.

Befejezésképpen azt a kérdést szeretném felvetni: vajon nem volt-e Rougemont túlságosan optimista a történelemmel kapcsolatban? Az ismert angol történész és filozófus, Robin G. Collingwood (lásd GYURGYÁK–KISANTAL 2006, 54–55) szerint, akik ahistorikus módon gondolkoznak, s nem tudják és nem is kívánják a történelmet megérteni (hanem inkább csak megítélni), ezért túlságosan pesszimisták a múltra vonatkozóan, azok arra ítéltetnek, hogy a jövő kilátásait latolgatva túlságosan is optimisták, s ezért utópisták legyenek. Mert bármennyire is jelentős és pozitív szerepet játszott a történelem Rougemont gondolatrendszerében, gyakran úgy tűnik, hogy nem fecsért sok időt a múltbeli alakzatok megismerésére és megértésére, hiszen alapvetően a jelen, de főként a jövő, az ellentmondások megoldásának módja, a cselekvés és a történelem alakítása érdekelte. E tekintetben különösen szembeűnő a nemzetállammal, általában a nemzettel, a nemzeti kultúrával kapcsolatos álláspontja (vö. TURCHANY–ERŐS 2008), amely – minthogy kevésbé érti a nemzetek létrejöttének konkrét körülményeit (például a jelentős különbségeket és szerepeket Nyugat-, Közép- és Kelet-Európában) – túlságosan is egyszerűen kíván átlépni ezeken a kereteken. De említhetjük Európát, az európai szerep és jövő kérdését is. Ma már legalábbis kérdéses, hogy Európa és az általa képviselt modernitás – amit persze Rougemont is bírált és számos alkalommal minősített egyoldalúnak – feltétlenül általános és a szabadság egyetlen mintája lehet, s nem esetleg valamiféle újabb hegemonia megteremtésének eszköze. Mindezek azonban – főként a mi szempontunkból a historizmus és racionalizmus ellentétéként – olyan paradoxonok (hogy visszatérjünk a korábban kifejtett kierkegaardi fogalomhoz), amelyek Rougemont számára teoretikusan feldolgozhatatlanok. Ám erre a feldolgozásra, kibékítésre szerinte alapvetően nincs is szükség, hiszen éppen a köztük lévő feszültség hajtja a megoldási lehetőséget, a szintézis állandó keresésére, aminek csak az erkölcs, tehát a gyakorlati cselekvés lehet a terepuma. A többi számára merő fecsegés, s nyilván nem véletlen korai művének címe: *Penser avec les mains* (ROUGEMONT 1972). Mindig olyan gondolkodást igényelt, amely párhuzamos a gyakorlati

megvalósítással, a Lukács György-i „megélt gondolkodás” értelmében (lásd HERMANN 1985). Mint az itt elemzett könyvében fogalmaz:

„A paradoxonok, amelyek meghatározódását láttuk a Nyugati Kaland/Vállalkozás során, mindannyian egy közös vonással rendelkeznek: nem lehet őket leegyszerűsíteni egyik vagy másik összetevőjükre és nem tűrik el az elméleti közvetítést sem: feszültségükben kell tehát megélni őket. Innen ered a nyugati lét szüntelen dialektikája. S innen ered a soha be nem fejezhető, de éppen így termékeny kutatása az egyre részletesebb, egyre élőbb formák egyensúlyának, amely azonban sohasem áll meg. Innen ered a haladás gondolata, de egyúttal az illúziók is, amelyeket ez bennünk kelt.” (ROUGEMONT 1957, 231.)

Ez az elméletben feloldhatatlan feszültség és paradoxon ösztönözte azután a jövőre, illetve a történelem alakítására irányuló elméleti és gyakorlati munkára – így született meg például a *L'avenir est notre affaire* című könyve (ROUGEMONT 1977), valamint a Centre Européen de la Culture nevű intézet (vö. TURCHANY–ERŐS 2008) –, elveinek propagálására, és gondolatainak a politikai gyakorlathoz való közelítését szolgáló végtelen számú publicisztikai művének megírására is (ROUGEMONT 1994). Mindezzel Rougemont ilyen beállítottságú gondolkodásának és működésének helyét valóban egy paradoxonban, Hegel és Kierkegaard között jelölhetjük ki: nem elégedett meg ugyanis az egyén számára fontos belső megoldásokkal, hanem az általános, a közösség számára iránymutató történelmi, intézményes kereteknek is legalább akkora jelentőséget tulajdonított. Más kérdés, hogy mindez a történész szempontjából megoldásnak számít-e például historizmus és racionalizmus valóban kínzó kérdésére, de feltehetően nem is célja erre válaszolni.

IRODALOM

- BROBJER Thomas H. 2007. Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century german historiography. (Nietzsche viszonya a történelmi metodológiához és a 19. századi német historiográfiához.) *History and Theory* 46/May, 155–179.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de 1980. *Az emberi jelenség*. Budapest: Gondolat.
- CSEJTEI Dezső 1986. *A spanyol egzisztencializmus története (Miguel de Unamuno és Ortega y Gasset filozófiájának fő kérdései)*. Budapest: Gondolat.
- ELIADE, Mircea 1998. *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*. Budapest: Európa.
- GYURGYÁK János – KISANTAL Tamás (szerk.) 2006. *Történetelmélet I–II*. Budapest: Osiris.
- HERMANN István 1985. *Lukács György élete*. Budapest: Corvina.
- HORKHEIMER, Max – ADORNO Theodor W. 1990. *A felvilágosodás dialektikája*. (Filozófiai töredékek). Budapest: Gondolat – Atlantisz.
- HUNTINGTON, Samuel P. 2006. *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest: Európa.
- KIERKEGAARD, Sören 1978. *Vagy-vagy*. Budapest: Gondolat.
- KIERKEGAARD, Sören 2004. *Félelem és reszketés*. Budapest: Göncöl.
- LUKÁCS György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- ROUGEMONT, Denis de 1957. *L'aventure occidentale de l'homme* (A nyugat-európai ember kalandja). Paris: Albin Michel.
- ROUGEMONT, Denis de 1972. *Penser avec les mains*. Paris: Idées – Gallimard.
- ROUGEMONT, Denis de 1977. *L'Avenir est notre affaire*. Paris: Stock.
- ROUGEMONT, Denis de 1994. *Vingt-huit siècles D'Europe*. In *Oeuvres Completes de Denis de Rougemont. III. Écrits sur L'Europe*. Édition établie et présentée par Christoph Calame. Éditions de la différence. Paris, 485–777.
- ROUGEMONT, Denis de 1998. *A szerelem és a nyugati világ*. Ford.: Szoboszlai Margit. Budapest: Helikon.
- ROUGEMONT, Denis de 2002. *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- SZEKFŰ Gyula 2002. *Nép, nemzet, állam*. (Válogatott tanulmányok). Válogatta, szerkesztette és a kiegészítő jegyzeteket írta Erős Vilmos. Budapest: Osiris.
- TURCHANY, Guy – ERŐS Vilmos 2008. *A személy, a régió és a föderalizmus. Megemlékezés Denis de Rougemontról. Világosság* 1, 87–98.