

A kritika fogalma a XIX. században

*A kritika fogalma
a XIX. században*

A kritika fogalma a XIX. században

Szerkesztette
Blandl Borbála
Boros Bianka
Czétány György
Grósz Eszter
Kővári Sarolta

Áron Kiadó
Budapest 2020

A kötet az MTA–PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport
programjában készült.

© *by the authors*, 2020

ISBN 978-963-9210-99-8

Felelős Kiadó: Áron László

TARTALOMJEGYZÉK

TÁRSADALOM ÉS TÖRTÉNELEM

Heller Ágnes: Hogyan fordította meg, illetve vissza, Marx a kritika fogalmának kanti alkalmazását? / 9

Miklós Tamás: A történelem mint észművészet. Schiller a történelem értelméről / 18

Kővári Sarolta: A kritika mértéktelensége – Nietzsche, Hegel, Eduard von Hartmann / 34

Tánczos Péter: Max Stirner nominalista kritikája a kriticizmusról / 48

ETIKA ÉS VALLÁS

Hankovszky Tamás: A kinyilatkoztatás fogalmának kritikája Fichte *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* című művében / 63

Barcsi Tamás: A hegeli elismerésemélet és a kanti erkölcsfilozófia hegeli kritikájának néhány kérdéséről / 77

Boros Bianka: Elidőzve a megbánásnál. Az etikai stádiumban rejlő kritikai mozzanat / 86

Lovász Ádám: Az önkritika forradalmasító funkciója Max Stirner etikájában / 97

MŰVÉSZET ÉS ESZTÉTIKA

Weiss János: A folyóirat-kritikák gyakorlata és elmélete a 18. század második felében és a 18–19. század fordulóján / 113

Gyenge Zoltán: Kierkegaard és a kritika / 131

Valastyán Tamás: Küszöbön áll (*Kritika, inverzió, ítélőerő*) / 144

Horváth Péter: Friedrich Schlegel tanulóévei. A romantikus műkritika és a nevelődési regény géniusza / 159

ISMERETELMÉLET ÉS METAFIZIKA

Fehér M. István: „Korunk a kritika kora”. Kritikai széljegyzetek Kant és a német idealizmus kritikafogalmához /177

Popovics Zoltán: A nem-kritika mint kritika (*Marin és Nietzsche*) / 207

Gurka Dezső: Jacob Friedrich Fries Schelling-kritikájának hatása a romantikus természetfilozófia recepciójára /219

Marosán Bence Péter: Az Abszolútum kritikái. A német idealizmus fő gondolkodói az Abszolútum megismerhetőségéről /230

Grósz Eszter: A mércétől a dialektikáig – egy „törékeny” kritikafogalom kialakulása / 246

Czétány György: Hegel Kant-kritikája és Marx Hegel-kritikája / 258

TÁRSADALOM ÉS TÖRTÉNELEM

Heller Ágnes

Hogyan fordította meg, illetve vissza, Marx a kritika fogalmának kanti alkalmazását?

Minden filozófia alapállása kritikai. Szókratész/Platón éppen azzal alapozta meg az új irodalmi műfajt, a filozófiát a hagyományos bölcsesség irodalommal szemben, hogy nem bölcs mondatokat fogalmazott meg, hanem az igaz (filozófiai) tudást kritikailag állította szembe a környezetében természetesként és igazként, helyesként elfogadott, illetve vallott tudással mint pusztá megalapozatlan „véleménnyel”. Az igaz tudást (episztémé) állította a pusztá, s így hamis vélemény, a „doxa” ellenében. Különböző dialógusokban Szókratész/Platón azt bizonyítja be, hogy amit általában igaznak tartanak nem igazán igaz, valami más az igazán igaz, ahogy az, amit az emberek általában jónak, helyesnek vagy szépnek tartanak sem nem jó, sem nem helyes, sem nem szép. Valami más jó, helyes, illetve szép. A filozófusok vezetik fel a mindennapi gondolkodás barlanglakóit a napfénybe, azaz az igazság, a jó és a szép világosságába. Így tehát a filozófiai beszéd dialogikus. A filozófus bebizonyítja hallgatóságainak, hogy miért nem igaz, jó vagy szép az, amit általában igaznak, jónak és szépnek tartanak, azaz egyetemes kritikát gyakorol. Nem saját nevében, de az igaz tudás nevében, az Ész szempontjából gyakorolja a kritikát, s nem öncélúan, hanem abból a célból, hogy a megtevédteket felvezesse a valódi Igazhoz, Jóhoz és Széphez, azaz, az igaz, jó és szép eszméjéhez. Tehát előbb jön a negáció (az elfogadott közgondolkodás kritikája), s ezzel szembeállítva mutatja fel a filozófus az Igazságot. Az empirikus szféra, a köznapi gondolkodás az, ami az Ész, az igaz tudás, vagyis a transzcendentális szféra szempontjából, onnan felülről nézve, könnyűnek, azaz hazugnak találta. Tehát a transzcendentális sík (eszmékben való gondolkodás) és az empirikus sík (mindennapi gondolkodás, tapasztalat) szembeállítás, továbbá az empirikusnak a transzcendentális nézőpontból való kritikája, a filozófia mint irodalmi műfaj lényeghez tartozik. Ami a transzcendentális eszméket, az igazi világ eszméit illeti, ezek közönséges tapasztalattal meg nem közelíthetők, de van az elmének egy

képessége, egy funkciója, mely éppen erre hivatott. A görögök ezt episztémének illetve nousznak nevezték, a latin világ (nemcsak a rómaiak) intellectusnak, a modern németek Vernunftnak. Az igaz tudást minden filozófus szembeállítja a megbírálandó véleményekkel, de hogy mi az igaz tudás, azt minden filozófus másként határozza meg. Így tehát – legalábbis Arisztoteléstől kezdve – a filozófusok nemcsak a mindennapi hamis véleményeket kritizálják, hanem az előttük járó filozófusok (így Platón) hamis igazságait is. Az első modern filozófus, Francis Bacon, a tiszta gondolkodást akadályozó bálványokról (idola) beszél, míg Descartes a mindennapi gondolkodásban és filozófiában feltárt világ valóságosságában is kételkedik, a radikális szkepszis gesztusával.

Kant nem azért érdemelte ki a „kritikai filozófus” nevet, mert filozófiája kritikusan állt szemben a mindennapi gondolkodással, hanem éppen azért, mert nem a mindennapi gondolkodást mint olyat vetette el (és vetette meg). Azt a gondolkodási funkciót kritizálta, melyet mint Ész személyesítettek meg, s melyre a hagyományos metafizikus filozófiák a kritikájukban mint az igazság hordozóra támaszkodtak. Persze Kant is az Észet tekintette a legmagasabb emberi képességnek, de az úgynevezett kopernikuszi fordulat nyomán éppen a tiszta elméleti Ész túlbuzgóságát vetette alá kritikai vizsgálódásnak. Mint közismert, határt szabott ezen legmagasabb rendű megismerőképesség autoritásának, mivel eszméi, tételei, állításai elgondolhatók, de nem tapasztalhatók. Amennyiben tapasztalhatóknak tételezi azokat, akkor transzcenzust követ el, az álmok, vágyak világába lép, s elhagyja a lehetséges tapasztalat világát. Ez a kritika a tiszta gyakorlati Észre nem vonatkozik, mivel hogy a transzcendentális szabadság (az emberiség mibennünk), az abszolút akarat parancsol – bár nem ismer meg –, meghatároz – bár meg nem ismerhető. Pontosabban a hatásán keresztül tudhatunk róla, amennyiben okként hathat az empirikus világra, az emberi természetre, s ennek tudatában is vagyunk. A filozófia az ész fogalmaiban való gondolkodás – tehát nem „tapasztalható”, de elgondolható, s ezzel az igaz, helyes gondolkodásra vezényel (ahogy ez minden filozófia ambíciója).

Ez lesz Marx ambíciója is, holott – fiatalkorától eltekintve – nem filozófusnak, hanem a szigorú tudomány művelőjének tekintette magát. Előrebocsájtom, hogy szerintem tudós is meg filozófus is volt. Mint tudós empirikus síkon, tehát a lehetséges tapasztalat körében

gondolkozott, s az ezen a téren kidolgozott tudományos elméleteit a közeljövő mindenben igazolta is. Ezek a tőke akkumuláció a tőkekoncentráció, a tőke társadalmasodása, azaz trösztök kialakulása, a mezőgazdaság kapitalizálódása, a globalizáció. S mint ahogy ez általában az empirikus-tudományos felfedezésekkel történni szokott, a későbbiekben, mikor a felfedezések maguktól értetődővé válnak, el is veszítik az érdekességüket. Ha Marx csak tudós lett volna, kizárólag a gazdaságtörténetben lenne nyoma a munkásságának. Amivel hat és hatni fog, az nem a tudománya, hanem a filozófiája: a marxi filozófia kritikai filozófia.

Marx különböző filozófiákat próbált ki. A (kiadatlan) *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* egyfajta „Dasein-analízist”, a *Német ideológia* Feuerbach-fejezetében, valamint a *Kommunista kiáltványban* egy „nagy elbeszélést”. Az utóbbiban ugyanúgy a tudás fejlődését tekinti a történelmi haladás független változójának, mint Condorcet, de a hangsúlyt a „tudni hogyan”-ra helyezi – a termelőerők fejlődésére. Kritikai filozófiája *A tőke*ben fogalmazódik meg. Ennek előszavában Hegelre mint példaképre hivatkozik; s amennyiben az elvonttól a konkrét felé halad, továbbá a logikai kategóriák értelmezésében, valóban Hegel inspirálja. Azonban, mikor a címben művét kritikának nevezi, persze nem Hegelre, hanem Kantra utal. Igaz a kor a „kritika” divatját élte, a „kritikai kritika” divatját, ahogy Marx is megjegyezte, de (Heinén kívül) csak ő értette meg, hogy miről is van szó a kanti kritikákban. Hegellel egyetértésben „visszafordította” azt a bizonyos kopernikuszi fordulatot, de úgy, hogy mégse veszítse el Kant „perspektivizmusát.”

Cornelius Castoriadis tétele („Arisztotelésztől Marxig Marxtól Arisztotelészig”), mely szerint Marx inkább volt metafizikus, mint Arisztotelész, túlzás, de, hogy *A tőke* filozófiája egyben metafizika is, nem az. Az egyik kérdés az, hogy *A tőke* minek a kritikája is, a másik kérdés az, hogy minek alapján, minek a szempontjából is kritizál.

A tőke, mint köztudott, a kapitalizmus, pontosabban szólva a tőkés termelési mód kritikája, s ugyanakkor a politikai gazdaságtan, elsősorban Ricardo kritikája. A vulgáris közgazdasági elméleteké is, de erre nem térek ki, mivel Marx számára is Ricardo – a politikai gazdaságtan legkiválóbb képviselője – volt az első számú vitapartner.

Marx filozófiájának egyik problematikus kiindulópontja nem az ő találmánya volt, hanem Locke-tól származik, amit Smith és Ricardo tőle átvettek. Ez a problematikus kiindulópont a munkaérték-elmélet: Locke azt állította, hogy egy áru (termék) értékének kilencvenkilenc százaléka az emberi munkából ered, s csak egy százaléka a természetből. Ricardo és Marx elméletében – a használati érték és a csereérték radikális megkülönböztetése után – még ez az egy százalék is elhanyagolható mennyiséggé válik. Ezt az elméletet Marx nem kritizálta, sőt a saját történetfilozófiai koncepcióját tekintve nem is kritizálhatta. Már csak azért sem, mert nála az a gondolat, mely szerint minden értéket munka termel, nemcsak gazdasági, hanem történetfilozófiai szempontból is alapvető volt. Hiszen Marx történetfilozófiájában nem a szellemi, a spekulatív tudás, hanem a munkaeszközök felfedezése, alkalmazásuk tudása töltötte be a független változó, a minden egyéb szféra fejlődését meghatározó, szerepét. Marx így azonosította egymással a munka és a termelés paradigmáját, ami számos elméleti nehézséget fog számára okozni már *A tőke* első kötetében is.

Mikor Marx beszámolt arról, hogy mivel haladta meg Ricardo elméletét, a következőt mondta: azzal, hogy a profit fogalma helyébe az érték többlet fogalmát állította, s ezzel felfedezte (tudományosan megalapozta) a kizsákmányolás rátáját. Milyen úton jutott el ehhez a felfedezéshez?

Mi határozza meg egy dolog (nemcsak egy áru) értékét? Az újraelőállításához szükséges munkaidő mennyisége (Mikor a tárgy áruvá válik akkor az érték csereértékké alakul át). Egy dolog újraelőállításához szükséges munkaidőt nevezi Marx a tárgy (az áru) szubsztanciájának. Nem véletlenül használja itt Marx a „szubsztancia” fogalmát, mivel ettől kezdve „egy dolog újraelőállításához szükséges (szükségszerű) munkaidő” valóban a metafizikai szubsztancia szerepét fogja eljátszani – már ahogy ez minden filozófiában szokás. Ugyanakkor a „munka” címét viselő alfejezetnek, melyben Marx az ember és a természet anyagcseréjéről, a célhoz vezető megfelelő eszközök alkalmazásáról beszél, semmi köze sincs a termelés paradigmájához, de annál több köze van az emberi tevékenység célracionálitáshoz. Mindenesetre nem következik belőle a dolog „szubsztanciájának” elmélete, már csak azért sem, mert az ember és a természet anyagcseréje vagy a célracionálitás elmélete nem mennyiségről, hanem minőségről (illetve arról is) szól, azaz – most Marx fogalmait

használva – a konkrét munkáról és nem az absztrakt munkáról van szó.

Marx ebből a szubsztancia-fogalomból vezeti le az értéktöbblet fogalmát, azaz a kizsákmányolás rátáját, és ezt állítja a profit helyébe. Így gondolja el az értéktöbbletet, mint a kizsákmányolás eszméjét. Az értéktöbblet ugyanis – szemben a profittal – nem tapasztatható, nem „empirikus”, de elgondolható, tehát transzcendentális eszme. Mint ahogy Marx később *A gothai program kritikájában* írja, nemcsak, hogy nem empirikus fogalom, de empirikus alkalmazása egyben abszurd is. Tehát azzal kritizálja a német Szociáldemokrata Párt programját, hogy azok az ő kritikájának szempontját, egy transzcendentális eszmét, empirikusan, mint a nem kizsákmányolt munkás elvont időteljesítménye után járó „teljes munkahozadékot” értelmezik. Erre a transzcendentális eszmére is áll, amit Kant minden regulatív teoretikus eszméről mondott.

A transzcendentális és az empirikus „szint” különválásából egyenesen következik (illetve következtethető) a könyv joggal híres áru-fetiszizmus-fejezete. Itt Marx a „fejéről a talpára fordítás” módszerét alkalmazza, mint Hegel kritikája esetében, ahol egy a fején (az eszmén) nyugvó elméletet állít a talpára: az idealizmusból a materializmusba tér át. A fejezetben arról van szó, hogy az árucserében fetiszizmus áldozatai vagyunk. Mondjuk, ha két forintért veszek egy zsemlet, akkor az a látszat keletkezik, hogy egy dolog (a pénz) egy másik dologgal (zsemle) egyenlő, mintha e két dolog közötti kapcsolatról lenne szó, holott valójában a cserében nem dolgok közötti viszonyok realizálódnak, hanem mindig emberek közötti viszonyokról van szó. De megtapasztalhatók-e, mondjuk egy zsemle és a két forint esetében, az emberek közötti viszonyok? Ezt Marx nem állította. De nem is állíthatta, mivel a zsemle és a két forint tapasztalható, de a zsemle és a két forint közötti emberi viszonyok nem empirikusak, nem is dolgok, elgondolhatók (ha nehezen is), de nem kézzelfoghatók. Itt tehát Marx a „megfordítás” filozófiai módszerét alkalmazza, ugyanúgy, mint a hegeli filozófia bírálatakor. Hegel filozófiája a fején áll, azt talpra kell fordítani, azaz transzcendentálisból empirikussá, idealizmusból materializmussá kell átalakítani. Itt azonban Marx megfordítja a megfordítást, hiszen a zsemle meg a forint materiális létezők, míg mögöttük a szubsztancia (a szükséges emberi munka azonos mennyisége) nem tapasztalható, azaz „ideális”. A materiális

így az ideális látszatává alakul át – a materiális a „fétis” –, mely elta-
karja a szubsztanciában (a szükséges munkaidőben) való részese-
dést, felismerhetetlenné teszi azt. A gondolatmenet joggal híres, mert
egy remek filozófiai ötlet. Ugyanakkor, mint a remek filozófiai ötle-
tek általában, nem alkalmazható. Marx néha próbálkozik a de-fetisi-
zálással, amikor például a „egyesült munkások társadalmának” le-
írásában egyszer azzal kísérletezik, hogy mindenki kapjon egy cédu-
lát, amelyen föltűntetik a letöltött munkaidejét, s ezzel elmehet egy
áruraktárba, ahol céduláját a hasonló idővel jelzett árukra cserélheti
ki. Hol vannak itt az emberi viszonyok? Gondolhatunk például egy
kis közösségre, mint egy kibucra, de ott ezekre a cédulákra sincs
szükség. A fejezetben mindenesetre Marx gyönyörűen prezentálja a
lényeg/jelenség/látszat dialektikáját.

Marx elismerte Ricardo nagy tudományos teljesítményét. De ak-
kor meg kell kérdeznünk: Miért nem tudott eljutni ez a nagy tudós
az igazsághoz? Miért állt meg a profitnál, s nem ment tovább az ér-
téktöbblet felismeréséig? Azaz miért nem hagyta maga mögött az
empirikus síkot, a látszatot, s miért nem jutott el a transzcendentális
síkhöz, a lényeghez, a valósághoz? Ezen a ponton vezeti be Marx,
Kanthoz hasonlóan, a perspektíva gondolatát. Mint erről volt szó,
Kant két perspektívát különböztet meg a tiszta elméleti ész kritikájá-
nak dialektikáját elemző fejezeteiben – az egyik az empirikus, a má-
sik a transzcendentális. Ezt teszi Marx is, de a perspektívát az idő-
höz, a térhez és az osztályállásponthoz rendeli hozzá. Röviden, Ri-
cardo azért nem jutott el a lényegig (értéktöbblet) és ragadt meg a
puszta látszatonál, mert a kapitalista társadalmat a burzsoázia szem-
pontjából vizsgálta és írta le, míg ő – mármint Marx – a proletariátus
szempontjából vizsgálta meg ugyanazt a társadalmat.

Itt jutunk vissza Szókratészhez, s ezzel a filozófiai kritika meg-
alapozásához. Trasymachos, aki a világ állapotát írja le, mellyel lé-
nyegében egyetért, mert másikat még csak elgondolni sem tud, lera-
gad az empirikus látszatonál, míg az az ember, (mint ő, Szókratész)
aki az empirikus világgal szembeállítva egy olyan világot gondol el,
mely ugyan nincs, de lehetne, vagy lennie kellene, eljut a valóban
létezőhöz, azaz az igazsághoz; ő ennek az Igazságnak a szemszögé-
ből kritizálja a látszatvilágot. Marx persze nem egyes emberekről,
beszél, hanem mindent osztályszempontból tekint. Vagy, ahogy
magát másutt (a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*) fogalmaz, van, aki

jól érzi magát az elidegenedésben, és van, aki rosszul. Ricardo azoknak a szemével írta le a kapitalista termelési módot, akik jól érzik magukat elidegenedésükben, ő azok szemével, akik nem.

A profitnak az értékföllettel való helyettesítése, körülbelül a következőképpen írható le. Az egyik oldalon: a tőkés kockázatot vállalva munkát vásárol, s a munkás munkájából szerzett profitból gazdagszik meg. A másik oldalon: a tőkés nem a munkát, hanem a munkaidőt (szubsztanciát) vásárolja meg, s ebből levezethető, hogy a munkás értékfölletet termel. Az első leírás tudományos (ami azt is jelenti, hogy cáfolható, ahogy Ricardo elméletét hamarosan meg is cáfolták), azaz a lehetséges tapasztalat szintjén alkotott elmélet. A második leírás egy transzcendentális síkon megfogalmazott filozófiai elmélet, ami ennek következtében nem cáfolható, pontosabban szólva bármennyien cáfolják is, az nem árt az elméletnek, mert ami a tapasztalattal nem igazolható, az a tapasztalattal nem is cáfolható.

A kapitalizmus összeomlásának (minden osztálytársadalom szükségszerű meghaladásának) elmélete két különböző filozófiai elmélet összeforrasztásából jött létre. Az egyik a történetfilozófia, a „nagy elbeszélés”, a másik a munkaidő-szubsztancia, az értékföllet elmélete (a perspektivizmust is beleértve). Egyrészt tehát szó van a társadalom „mozgástörvényeiről”, másrészt a csökkenő profitráta törvényéről. De hol marad az egészből a világ megváltoztatója, a proletariátus?

Marx filozófiáját szerintem egyedül Lukács György értette meg. Nem a legjobban, hanem egyedül ő értette meg. A *Történelem és osztálytudat* című művében, és azon belül „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” című tanulmányában, Ő ugyanis megértette, hogy egy filozófiai, és nem egy „tudományos” műről van szó – és egy filozófiai mű üzenete is filozófiai. (Kapott is hideget és meleget érte a pártjától, de erre ebben az előadásban nem térhetek ki.)

Az „eldologiasodás” tünetkomplexuma, ahogy a „fetisizmus” tünetkomplexuma sem csak az árura, árutermelésre, árufetisizmusra vonatkoztatható, hanem a kapitalista társadalom (minden modern társadalom) számos egyéb jelenségére is. A Marx hatására kialakuló szocialista pártok (a bolsevikokról nem is beszélve) nem igazán értették a filozófiai spekulációt, többnyire pragmatikus emberek lévén, azt a maguk nyelvére fordították le. A baloldali irodalmi filozófiai értelmiség is ezt tette, de a nyelve inkább irodalmi-filozófiai volt, s

ebbe, mint mindig, a divat is belejátszott. Lassan minden baloldali gondolkodó és iskola „kritikaivá” vált, és a kapitalizmus kritikájában központi szerepet kapott a művészet és filozófia áruvá válása, vagyis a világ elposványosodásának és barbarizálódásának kritikája, továbbá a modernség, s benne a felvilágosodás kritikája általában. S mindez a kapitalizmus számláját terhelte.

Lukács műve mindezek közepette teljesen egyedülálló volt, mivel ő pontosan megértette, hogy miről is volt szó Marxnál. Azt is, hogy az eldologiasodott, fetiszizált tudat „visszafordítása” transzcendentális „helyes” tudattá egy ősi filozófiai témához kapcsolódik: a közvetítés és a közvetlenség viszonyának kérdéséhez. Hegelnél – ahogy Marxnál is – a közvetítés a közvetlenség felett áll. A fetiszizált tudat közvetlen tudat, hiszen mindenki közvetlenül tapasztalja, hogy két forintért egy zsemlét kap, a dolgok közötti viszonyt tehát közvetlenül tapasztalja. A „mögötte” meghúzódó igazi viszonyt, az emberek közötti viszonyt, senki sem tapasztalja. Ami nem tapasztalható, az még elgondolható, mivel minden nem tapasztalható transzcendentális eszme elgondolható. De Kanttól tudjuk, hogy egy empirikus tapasztalatból sosem tudunk fölemelkedni egy transzcendentális eszméhez. A közvetlenségből nem jutunk el közvetlenül a közvetítéshez.

Folytassuk tehát. A proletár „szakszervezeti” tudata empirikus tudat. Azaz a proletár közvetlenül tapasztalja, hogy többet dolgozik, és kevesebb bért kap, mint ahogy lehetséges lenne – így tehát kiszákmányolják. Közvetlen (empirikus) tudata készíti a szolidaritásra a munkástársaival, ahogy a sztrájkra is. De az, hogy van egy világtörténelmi feladata, méghozzá a kapitalizmus, s ezzel minden kiszákmányolás megszüntetése, hogy történelmi rendeltetése ön maga, s ezzel az egész emberiség felszabadítása, ez bizony nem következik az empirikus tudatból. Viszont nem is a priori, nem az emberiség mibennünk. De ha a transzcendentális tudat sem nem a priori, sem nem ered az empirikus tudatból, akkor honnan is ered? Lukács erre megtalálta a választ, a „hozzárendelt tudat” elméletében. Ki rendelte hozzá? Marx, nem azért, mert olyan okos volt, hanem mert a történelmi pillanat lehetővé tette számára: összekapcsolta egymással egyrészt a filozófiai választ, az osztálytársadalmakból való felszabadulást, az igazi történelem ígértét, másrészt az ígélet megvalósításának hordozóit. Nagyjából ugyanúgy, ahogy Mózes választotta ki Iz-

rael népét arra a feladatra, melyre hivatva volt. Marx rabbi nagypapájának szelleme tovább élt.

Lukács, aki pontosan követte Marx gondolatait, jól tudta (filozófiailag, és nem empirikusan), hogy az empirikus tudatból kiindulva nem lehet lassan, lépésről lépésre felismerni a világtörténelmi feladatot. Ennek hirtelen kell történnie, megvilágosodással, azaz forradalommal, amelyben az empirikus tudat helyét a hozzárendelt tudat foglalja el. Az empirikus tudat hozzárendelt, azaz transzcendentális tudattá való átalakulása Marx elméletének közvetítésével történik. A tudat „anyagi erővé” válik. A forradalom időtlen időben történik: a tudat „megfordulása” egyben a világ „megfordulása” (paruzia).

Erre Kant sosem vetemedett volna. Vagy mégis? Mi akkor az a bizonyos kedély forradalma? Revolution des Gemüts? Amitől kezdve minden ember döntéseit a kategorikus imperatívusz irányítja? Ami után már csak az emberi természet reformja következhet? Miért beszél Kant forradalomról? Mert a kedély forradalma nem történhet meg lépésről lépésre, mert ha úgy történik meg, akkor nem történik meg. S persze nem történik meg.

Furcsa azonban az, hogy míg Kantnál a forradalom a legmagasabb rendű vágyóképeségben megy végbe, Marxnál – legalábbis Lukács tolmácsolásában – a legmagasabb rendű megismerőképeségben. De bárhogy is legyen: az abszolút szellem” mindig kritizál, és sosem lesz teljesen szekuláris.

Miklós Tamás
**A történelem mint észművészet.
Schiller a történelem értelméről**

Az ész nem visel el egy anarchikus világot.¹

Előadásom tárgya ezúttal újra Schiller történelemfelfogása, állítólagos történelmi optimizmusa.

Hideg démon című könyvemben² a klasszikus történelemfilozófia néhány kulcsszövegének elemzésével próbáltam összefoglalni azt az olvasmányélményemet, mely szerint a német idealizmusra gyakran tipikusnak tartott, optimistának tűnő történelemfilozófia valójában folyamatos, óvatos, többnyire *szeptikus* töprengés volt – ambivalens reakció egy olyan, reflektáltan paradox helyzetre, melyre bármely kínálkozó válasz nehezen volt összeegyeztethető a jó filozófiai lelkiismerettel. Egy kényszerű folyamatról volt szó, mert a filozófia metafizikai pozíciójának újraértékelése, önképének megváltozása kezdetől egy sor tudottan teljesíthetetlen feladatot nyitott meg, és ítélt nyomban kudarcra.

A kései felvilágosodás filozófiája megkerülhetetlen kihívásnak, kulcsfeladatának tekintette az emberi szabadság tisztán racionális megalapozását. Úgy tűnt, ez talán egy ésszerű történelem elgondolása révén válhat lehetővé. A megelőző két évszázad viharosan megújuló tudományos, technikai, földrajzi, gazdasági, társadalmi ismeretei és tapasztalatai, illetve a vallásháborúk deprimáló belátásai nyomán a korábbi világképből immár semmi sem volt magától értetődő. A Nyugatnak kedves, régi, bibliai gyökerű dogmák – amilyen az emberi szabadság és kiválasztottság, az ember méltósága – most új, racionális megalapozásra szorultak. Ebben nem segíthettek a termé-

¹ Friedrich Schiller: *Historische Schriften und Erzählungen I.*, Otto Dann (szerk.), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 2000. 521. o.

² Miklós Tamás: *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*, Pozsony, Kalligram, 2011.

szettudományok, hiszen ezek abból indultak ki, hogy a természet-törvények determinálta természet nem ismer szabadságot. Az újkori Nyugat embere, aki egyszerre tekintette magát természeti lénynek és szabad észlénynek, egy olyan eszmét igényelt, amely segíthetett a szabadságot mint szükségképpen hozzá tartozót bemutatni: ez lett az ész társadalma, az ember által létrehozott második természet ideája. E gondolat megkívánta, hogy a történelem olyan folyamatként legyen elbeszélhető, amely az embernek a természetből való kiemelkedését, önkidolgozását- az észre alapozott, ideális, szabad polgári társadalom teremtési folyamatát - mutatja be. S még ha az ilyen elgondolások nehezen voltak is összeegyeztethetők a tényleges történelmi tapasztalatokkal, és egy sor feloldhatatlan paradoxonhoz vezettek is, a kor nagy gondolkodói nélkülözhetetlennek tartották a teleologikus történelem lehetőségét mérlegelő gondolat kísérleteket, miközben világos volt számukra a legfeljebb csak az individuális szabadság gondolatának sérülése árán, vagyis saját premisszái ellen fordulva megoldható feladvány csapdajellege. Ennek bemutatásaként az említett helyen Kant, Schelling és Hegel történelemfilozófiai szövegei mellett néhány Schiller-írás újraolvasását is javasoltam, s kétségeket fogalmaztam meg haladásoptimizmusát és a történelem értelmébe vetett hitét illetően. Úgy láttam, Schiller esetében sem a jakobinusterror nyomán bekövetkezett csalódásról, illúzióvesztésről van szó, mint azt gyakran feltételezik.

Olvasatomban már 1789 májusában, *Jénai székfoglaló előadása idején*³ és előző télen, *A művészek* című költeménye és regénye, a *Der Geisterseher* megírásakor - tehát már a francia forradalom előtt - sem látott értelmet a történelemben. Éppen a történelemnek való *értelemadásban* találta meg ekkor a művész és a gondolkodó feladatát.

A *Jénai székfoglalóban*, amelyet a felvilágosodás történelmi optimizmusának tipikus példajaként szoktak emlegetni, Schiller valójában „optikai csalódásnak” nevezi az értelemmel bíró, célra irányuló történelem gondolatát, mondván, „a filozófiai szellem” hajlik arra, hogy valóságnak tartsa a saját vágyképzetei alapján konstruált világ-történelmet. Ezzel szemben, írja, a történelem maga pusztán „töre-

³ Friedrich Schiller: „Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?”, in uő. *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2005. 383-402. o.

dékek aggregátuma, mely soha nem érdemli ki a tudomány nevét”. Azért, hogy egy értelmes elbeszélés egyáltalán lehetségessé váljon, az önmagukban értelmetlen fragmentumoknak „a filozófiai értelem siet a segítségére, és a töredékeket művi kötőelemekkel összefűzvé, az aggregátumot rendszerré, ésszerűen összefüggő egésszé magasztosítja”. Ennek során „a szellem tehát magamagából meríti e harmóniát, s plántálja el a dolgok rendjében önmagán kívül, azaz vissz észszerű célzatot a dolgok menetébe, teleologikus elvet a történelembé”. Schiller a történelem értelmes ábrázatát itt „a szellem kölcsönfényének” tulajdonítja, amely szellem nem viselheti el egy értelem nélküli valóság sötétjét, s mintegy kénytelen a valóság helyére lépni.

A *művészek* című költeményben sem a történelemben kibontakozó észről, a történelmi folyamat belső értelméről szól, hanem a művészet „varázslátszataról”. A költészet feladata, hogy a nyomorúságos életet egy „árnyékvilággal”, egy „édes fantommal” helyettesítse, s a történelem „félelmetes ismeretlenjét” poétikus megszépítéssel, mintegy „mennyasszonyi fátyollal” takarja el. Csak a művészet teheti elviselhetővé a „csonkolt darabjaira” hullott világot – ha „édes csallással fest Elíziumot a börtönfalra”.⁴ Később, *A fenségesről* szóló esszéjében Schiller már az értelem nélküli történelemnek értelmet adni próbál minden öncsaló kísérlet tarthatatlanságáról és hiábavalóságáról ír.

E megfontolásokat szeretném most két olyan műre utalva kiegészíteni, melyek első pillantásra ellentmondani látszanak tézisémenek. Úgy gondolom, hogy Schiller a *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* [Az Egyesült Németalföld spanyol kormányzattól való elszakadásának története] (1788)⁵ és az *Universalhistorischen Übersicht der Vornehmsten an den Kreuzzügen*

⁴ Friedrich Schiller: *Die Künstler* (Magyar kiadása: „A művészek”, in: *Friedrich Schiller versei*. Lyra Mundi, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1977. 88–105. o. Rónai György fordításától eltértem – M. T.)

⁵ In uő. *Historische Schriften und Erzählungen I.*, Otto Dann (szerk.), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 2000. 35–373. o. A szövegre vonatkozó valamennyi hivatkozás e kiadás oldalszámait jelzi.

teilnehmenden Nationen [Egyetemes történeti áttekintés a keresztes-hadjáratokban résztvevő legfontosabb nemzetekről] (1789)⁶ című történeti munkáinak megírásakor is úgy vélte, hogy a történelem csak mint egyfajta *ésművészet* viselhető el.

Még ha Németalföld szabadságharcában eredetileg a despotizmus ellen lázadó polgári öntudat és a reformáció diadalmenetét szerezte volna is bemutatni, hamar be kellett látnia, hogy a sokszor elborzasztó és ellentmondásos viszonyokat jelző konkrét tények túlságosan bonyolult képe ellenáll az efféle leegyszerűsítéseknek.

A *Németalföld történetével* a drámaíróként már elismert Schiller történetíróként is sikerrel mérte meg magát. Első történeti munkáját nem csak Wieland fogadta nagyon lelkesen, s e teljesítmény nyomán Goethe nagyvonalú ajánlása fontos segítségére volt abban, hogy meghívják a jénei egyetem professzorának. Még ha jó barátja, Christian Gottfried Körner, aki egy sor javító célzatú kritikái megjegyzést fűzött a szöveghez, úgy vélte is, hogy Schiller rendkívüli képességeit inkább a költészet, mint a történettudományok terén kellene kibontakoztassa – e mű mestermű. Akárhogyan gondolkodjunk is ma a történelmi „igazságról” vagy a németalföldi szabadságharc jelentőségéről, s másfelől akármit tartott is számos későbbi történész kolléga Schillerről mint szaktörténészről, az olvasó nehezen szabadulhat e nemcsak rendkívül szellemdús és okos, hanem magával ragadó nyelvi erővel megírt szöveg keltette mély benyomástól. Ellentétben sok korabeli történész tisztán krónikaírói ambícióival, Schiller ebben az írásban megkísérli az események olyan, legmélyebb belső összefüggéseinek feltárását, melyek gyakran a résztvevők előtt is rejtve maradtak. A szerző itt a történettudomány ma magától értetődőnek számító normái szerint jár el, amikor – akkoriban úttörő tudatossággal – forráskritikát gyakorol, különböző nézőpontokat helyez egymás mellé, és saját nézeteit el nem hallgatva is megkísérel tárgyyszerű maradni. A cselekvők szándékait konfrontálja tetteik következményeivel, az egyes történéseket többféle perspektívából is magyarázza, nem csupán a fejedelmekre és hadurakra összpontosít, és olyan történelemelemző horizonttal rendelkezik, amely szétrobbantja a

⁶ in uő. *Historische Schriften und Erzählungen I.*, i. k. 518–540. o. A szövegre vonatkozó valamennyi hivatkozás e kiadás oldalszámait jelzi.

nemzeti kereteket. S mindenekelőtt: ez az elbeszélés izgalmas költői korpanoráma.

Schiller természetesen nem akármilyen témával váltotta meg belépőjét a történészek világába. Németalföldnek a spanyol koronától való elszakadása nagyszerűen alkalmasnak látszott számára, hogy a polgári szabadságnak a despotizmus és a reformációnak a katolikus hierarchia fölötti diadalát olyképpen ábrázolja, hogy e korszak példáján keresztül az egész történelmet mint az emberi nem általános öntudatra ébredésének folyamatát mutathassa be. Már a témaválasztásnak is a szerző politikai-filozófiai üzenetét kellett hirdetnie.

„Úgy tűnik, az államok történetének eseményei közt az egyik leginkább figyelemreméltó az, amelyet a 16. század emelt a világ legragyogóbbjává: a németalföldi szabadság megteremtése.”⁷ – Így szól az első mondat. Ez az a nagyszerű történet „ahol a szorongatott emberiség legnemesebb jogaiért küzd, ahol a jó ügy rendkívül erővel párosul”.⁸

Nem másról van szó, mint „a zsarnokság félelmetes fogásai fölötti” győzelemről. „Nagy és megnyugtató a gondolat, hogy a fejedelmi erőszak makacs kevélységével szemben végre segítség támad, hogy e hatalomnak az emberi szabadságra törő, számító tervei megghiúsulnak, hogy a merész ellenállás egy despota kinyújtott karját is megtörheti, s a hősin bátor kitartás az ő rettentő erőforrásait is kimerítheti.” Schiller a „polgári erő e szép emlékművével” „olvasója keblében önmaga boldog átélését” szeretné „felébreszteni”.⁹

Az egyik oldalon „a példátlan zsarnokságot”,¹⁰ „a szabadság engesztelhetetlen gyűlöletét”¹¹ akarta bemutatni, a másik oldalon magát a szabadságot, ahol „a reformáció a [zsarnok] kardjának pusztításai alatt hódít teret, s a köztársaság polgárvérből emeli magasra győztes zászlaját”.¹² Az első oldalakon Schiller úgy írja le az egymással szembenálló főszereplőket, akár egy dráma hőseit: „Második Fülöp, korának leghatalmasabb szuverénje, [...] e rettegett ember”, ez

⁷ Uo. 41. o.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo. 43. o.

¹¹ Uo. 46. o.

¹² Uo.

„a zsarnok”¹³ áll szemben „Orániai Vilmossal, a Csöndessel”, „egy második Brutus”-szal, aki „a szabadság nagy ügyének szenteli magát”.¹⁴

Bár Körnernek arról ír (1788. január 18.), hogy csupán fél esztendőt dolgozott a könyvön, Schiller ténylegesen már a *Don Karlos* pápírra vetése óta foglalkozott a németalföldi témával; s Németalföld elszakadásának történetéhez kapcsolódó olvasmányai is ekkortól kezdődnek. Minél jobban elmélyedt az események e történetében, annál ambivalensebbnek tűnt a kép. „Egy heterogén, idegen és gyakran hálátlan anyaggal birkózom, melynek életet és virágzást kell adnom, anélkül, hogy az ehhez szükséges lelkesedést belőle magából meríthetném.”¹⁵

Olyannyira csalódott, hogy legszívesebben abbahagyná a szöveg írását, ám a munka kitűzött céljára emlékeztetve mégiscsak rá tudja kényszeríteni magát a folytatásra. „A célok, amelyeket e munkával kitűztem, még megtartják szorgalmam, és megtiltják, hogy félúton ellankadjak.”¹⁶

Erős és az ilyen munkáknál szokatlanul szuverén elbeszélő hangja teszi a *Németalföld történetét* élvezetes olvasmánnyá, de a *felstilizált* ábrázolás lehetőségét éppen az a kísérlete rombolja le, hogy a realiztikusan és kiegyenlítően mutassa be a történeti összefüggéseket. Az író történelmi erényei akadályozzák meg, hogy a szöveg a szabadság hősköltevényévé emelkedjen, s hiúsítják meg a legkisebb esélyét is annak, hogy a történelemben kibontakozó magasabb értelemre leljen. Mindezt lehetetlenné teszik a szerzőnek a véletlen önkényére tett gyakori, kijózanító utalásai, a cselekvők ostobaságának, egoizmusának, magángyűlöleteinek és kicsinyes motivációinak korrekt leírásai.

A történelem „önkényes, lukakkal teli, és nagyon gyakran terméketlen”¹⁷ – írja Schiller Körnernek. Az emberi szándékok és a tényleges események amúgy is távol állnak egymástól. „Az ember feldolgozza, csiszolja és formálja az idők által elébe gördített nyers követ;

¹³ Uo. 41. o.

¹⁴ Uo. 44. o.

¹⁵ Uo. 742. o.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

öv é a pillanat és a pont, de a világtörténelmet a véletlen görgeti.”¹⁸ Senki sem akarta, senki sem tervezte azt, ami végeredményként előállott. „A sors láthatatlan keze a kilőtt nyilat magasabb ívre és egészen más irányba vezette, mint ahová az új húrja indította”¹⁹ – olvassuk a mű bevezetőjében.

E történet magasztalt hősei nem feltétlenül a legjobb fényben tűnnek fel, s néha éppen „a zsarnoki elnyomás” olyan képviselője mutat elismerendő emberi méltóságot, mint Granvella kardinális.

Nem lelünk itt „nagyszerű, kolosszális embereket”, írja Schiller, „sem [...] csodálatraméltó tetteket”: „Azok az idők elmúltak, azok az emberek immár sehol sincsenek.” „E világgrész” legbékésebb népe „szomszédainál sokkal kevésbé volt képes arra a hősi szellemre, amely a legcsekélyebb cselekedetnek is magasabb szárnyalást ad”. „Tehát éppen a heroikus nagyság hiánya az, ami erre az esemény-sorra jellemző, és ha mások azt tűzik ki célul, hogy a zseni fölényét mutassák be a véletlen fölött, akkor én itt egy olyan festményt” alkotok, „ahol a szükség teremti a zsenit, és a véletlenek a hősokeket.”²⁰ Ám ez is csupán „átmeneti nagyság”, s a lázadókat nem is pusztán „az újonnan hirdetett tan friss lelkesedése” motiválta: éppígy „boszszúvágy, éhség és reménytelen nyomor hajtották a kalandorokat Európa minden tájáról a zászlóik alá”.²¹ Schiller kiemeli, hogy német és francia pénzek és zsoldosok támogatták financiálisan és katonailag a rebelliót.²²

A fejlemények, az, hogy mindez senkitől nem vártan lázadássá, s végül elszakadássá alakult, nem pusztán a véletlenek láncolata és a spanyol nézőpontból szerencsétlen külpolitikai konstellációk eredménye, hanem az udvar téves helyzetmegítéléseire, tehetségtelen kormányzókra, a Németalföldön uralkodó korrupt viszonyokra is éppígy visszavezethetők, mint ahogyan egy világhatalom pénzügyi és katonai kifáradására és általános dekadenciájára. A komplex elemzés mellett Schiller igazán visszataszító jeleneteket is leír a tulajdonképpen egységükért magasztalni akart németalföldi felkelők

¹⁸ Uo. 54. o.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 42. o.

²¹ Uo. 47. o.

²² Uo. 53. o.

táborában vagy a franciaországi protestánsok körében: „Itt is, akár csak amott a vallással és a hazával takaródzhatott a haszonlesés, az uralomvágy és a pártos szellem, és néhány polgár indulata fegyverezhette fel az egyesült nemzetet.” Meglehet, visszatekintve a végeredmény nagyszerű, s érettséget mutat, de a végkifejletig a „mángyülölet [öltöztette fegyverbe] a nemzetet”.²³

E történet főhősét, Orániai Vilmost Schiller egyfelől a neki kijáró dicsőítő szavakkal illeti.

Senki nem született inkább egy összeesküvés vezéréül, mint Hallgatag Vilmos. Múltba, jelenbe és jövőbe hatoló, szilárd pillantás, a kínálkozó alkalom gyors megragadása, minden szellem uralása, roppant tervek, melyek csak a messze távolból szemlélő előtt tárják fel alakjukat és mértéküket, a jövő hosszú láncára fonódó merész számítások – mindez oly megvilágosult és szabad erény felügyelete alatt állott, mely határozottan lép át határain.²⁴

Másfelől azonban a protestánsok e vezéregyénisége, mint Schiller megjegyzi, nem feltétlenül osztozott vallási meggyőződéseikben. „A spanyol zsarnoksággal szemben inkább a protestánsok emberi jogait védelmezte, mint véleményüket; nem hitük, hanem szenvedésük tette őt testvérükké.” S Vilmos ravaszságának, kiszámíthatatlanságának és demagógiájának ismételt elismerése is kétértelműen csenghet. Habár az elbeszélésben tulajdonképpen Második Fülöp morális ellenpólusaként kellene fellépnie, Schiller inkább a két politikus meghökkentő hasonlóságát hangsúlyozza:

„Második Fülöp gyorsan és mélyen látott bele egy olyan jellembe, mely őhöz magához a jóravalók közül a leginkább hasonlított.”²⁵ Egyaránt Machiavelli politikai iskolájához tartoztak, ugyanazokat az udvari praktikákat tanulták, mindketten „jól ismerték azokat a veszedelmes műfogásokat, melyek trónokat döntenek s emelnek. Fülöpnek ezúttal olyan ellenféllel volt dolga, aki az ő tulajdon államművészetével fegyverkezett fel, s akinek egy jó ügy érdekében a rossz gégedeszközei is rendelkezésére álltak.”²⁶

²³ Uo.. 55. o.

²⁴ Uo. 113. o.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. 114. o.

A zsarnokság és a szabadság képviselői egyáltalán nem állottak távol egymástól. S minthogy e történet meglehetősen kanyargós úton haladt, a későbbi ellenfelek nem mindig álltak a legradikálisabban szemben egymással. Inkább állandó oda-visszalépések, tárgyalások, bizonytalan és tisztázatlan eredményekre vezető szimbolikus aktusok jellemezték őket. A szabadságharcos Orániai Vilmos tulajdonképpen magas királyi hivatalokra formált igényt, és ténylegesen is fontos állásokban részesült – mégis úgy vélte, nem elégtették ki elvárásait. „Négy helytartóságot kapott, egyéb kisebbeket nem is számítva, amelyek együttesen egy ötödiket tettek ki; ám Vilmos Brabantot és Flandriát remélte.”²⁷ Németalföld „általános zűrzavarában” megpróbálta ambícióját a brabantiak segítségével megvalósítani, midőn meggyőzte őket, hogy a király kinevezte régensnővel szemben őrá van szükségük mint „szószólójukra”. Amikor azután az okos Granvella szertefoszlatta álmait, újra csalódott lett. „Ő és Egmont gróf elfeledték, mi jutott nekik ténylegesen osztályrészükül, s csak arra emlékeztek, hogy a kormányzóság elveszett számukra.”²⁸

Midőn a jó Egmont gróf, aki Madridban Németalföld megbízásából a királlyal folytatott tárgyalásokat vezette, eredménytelenül tért vissza, Vilmos elég méltatlanul szidalmazta őt: „Önszeretet és hiúság vakították el éleselméjűségét, saját haszna kedvéért elfelejtette a közjót.”

Ugyanakkor Schiller nagyrabecsüléssel ír nemcsak Egmontról, hanem Granvelláról is, Második Fülöp gyűlölt és Spanyol Németalföldről végül visszahívott miniszteréről. Portréját ragyogóan rajzolja meg, sorsát szinte tragikusként mutatja be. Kudarca egy „politikai zseni” veresége. „E férfiúban csodálatosan egyesült a mélyre hatoló, sok mindent átfogó értelem a bonyolult, nagy ügyekben mutatott ritka könnyedséggel, s a legszélesebb műveltség a teherbíró szorgalommal és kimeríthetetlen türelemmel, a nagyra vállalkozó zsenialitás a legmeggondoltabb rutinnal.”²⁹ Igen, „Granvella a despotizmushoz közeli monarchiák tökéletes államférfijának minden tulaj-

²⁷ Uo. 137. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. 131. o.

donságával rendelkezett, ám egyetlen olyannal sem, amelyre a királlyal bíró köztársaságoknak van szükségük.”³⁰

„Államművészetéből csupán a simulékonyosság hiányzott, az egyetlen itt nélkülözhetetlen erény” – írja Schiller. Így azután

[i]degen maradt egy olyan földön, melyre erővel rákényszerítették, egyedül ellenségek milliói között, csupa bizonytalan eszközzel, a távoli királyi felség pedig csak gyöngé karral tartotta őt, a nemzethez, amelyet meg kellett volna nyernie, pusztán oly hűtlen összekötőkkel kapcsolva, kiknek legfőbb sikere abban állt, hogy meghamisítsák tetteit [...] – így állott ott, egy féktelen, felbomlott nép szeszélyének, hálátlanságának, irigységének és minden indulatának kiszolgáltatója. Figyelemre méltó, hogy a rá zúduló gyűlölet messze túlcsapott a vádakon, amelyeket [egyáltalán] terhére írhattak, s hogy vádlóinak nehezükre esett, sőt képtelenség volt konkrét bizonyítékokkal igazolni átkozódásaikat, melyekkel általában beborították.³¹

Gyűlöletes híresztelések bélyegezték meg becsületét; Egmont és Orániai életére törő orgyilkos merényleteket költöttek róla; [vele kapcsolatban] a leghihetlenebb dolgok találtak hitelt; a legrettenetesebb sem lepett meg senkit – ha *óra* vonatkozott vagy ha állítólag *tőle* eredt. A nemzet az elvadás olyan fokára jutott, ahol a legellentmondóbb érzések fonódtak egymásba, és ahol félresöpörték a tisztesség és az erkölcsi érzék finom határvonalait. Ez a rendkívüli bűncselekményekbe vetett hit szinte mindig csalhatatlan előjele közeli megjelenésüknek.³²

De nem csak miniszterét, magát Második Fülöpöt is korrekt, komplex módon jellemzi Schiller. Személye az elbeszélésben nem minden nagyság nélkül jelenik meg. Okos sakkjátékos, barátaihoz hűséges, s udvarias a németalföldi küldöttekkel. Ugyanakkor egy katolikus birodalom ura, és e kérdésben nem ismer pardont. Sakkhúzásai azonban félresikerülnek, túlságosan bizalmatlan ahhoz, hogy nagyvonalúan és elég gyorsan cselekedjen, félreismeri az ellenfél radikalizálódásának dinamikáját – nem egy polgár fejével gondolkodik, végtére is csak egy király. Zsarnok, miként Schiller nevezi, de nem szörnyeteg. Kisebb egyházreformjai és átszervezései tulaj-

³⁰ Uo. 134. o.

³¹ Uo. 159. o.

³² Uo. 160–161. o.

donképpen egyáltalán nem értelmetlenek,³³ az adott helyzetben azonban az elnyomás fokozásaként hatnak. A németalföldiek sokáig próbálják meggyőzni arról, hogy igazából inkább a kiegyezést keresik vele. A szerencse azonban nem az ő oldalán áll. Schiller mesterien írja le, hogy a körülmények és a véletlenek miként gyengítik őt és Spanyolországot, és erősítik a lázadókat. Még ha *Schiller, a gondolkodó* e történetben a szabadság és zsarnokság világos összezapását kelle-ne is bemutatassa, *Schiller, a történész* belátja, hogy az összkép mennyivel bonyolultabb és sokrétűbb ennél.

Így kíméletlenül, sőt megvetően ír például a németföldi protes-tánsok képrombolásának bemutatásakor.

Nyers, népes tömeg, mely a legalja csőcselékből verődött össze, s elál-latiasodott az állati bánásmódtól és a minden városban rá váró, gyilkol-lásra felhívó parancsoktól, s melyet egyik határtól a másikig úztek, s az elkeseredésig hecceltek [...] Szabad ég, kéznél levő fegyverek, örület az agyakban és elkeseredettség a szívekben támogatja a fanatikus szónok jeladását; hív az alkalom, nem kell ott összebeszélés, ahol mind ugyanazt mondják; a döntés megszületett még mielőtt a szó kimondatott volna; gáztetre készen, bár még senki sem tudja pontosan melyre – így ront ez a dühöngő csapat szertesztét. Az ellenséges vallás nevető jóléte az ő sze-génységüket gúnyolja, temploma az ő földönfutó hitüket csúfolja; az or-szágúton felállított minden kereszt, valamennyi szentkép, amelyet elöta-lálnak, felettük emelt győzelmi emlékmű, s bosszúálló kezüktől mindnek le kell dőlnie. Fanatizmus a szörnyűség szülője, ám az itt gazdag kielégü-lést lelő szenvedélyek végzik be azt.³⁴

Mindez aligha illett ama hőskölteménybe, mely a „polgári erő e szép emlékművével” „olvasója keblében önmaga boldog átélését” kellett „felébressze”.³⁵ Schiller esetében azonban ez mégsem ellentmondás, mert már ebben az első történeti munkájában meg volt győződve arról, hogy a történelmi események önmagukban semmilyen maga-sabb értelmet vagy célirányos fejlődést nem mutatnak. Erről világó-san írt leveleiben Körnernek és Caroline von Beulwitznek.

³³ Uo. 142. o.

³⁴ Uo. 267. o.

³⁵ Uo. 41. o.

„A [történelmi események] önkénye” – írja Körnernek – „arra izgathatja a filozófus szellemet, hogy *uralja* azt; az üresség és terméketlenség kihívás lehet egy alkotó főnek, hogy megtermékenyítse [...]”³⁶ Ezek szinte Kant szavai, aki a *Világpolgár-esszé*³⁷ előszavában azt írja, hogy a történelem értelemnélküliségével szembesülő filozófus főnek nincs más választása, mint megkísérelni, hogy értelmet vetítsen ebbe az értelmetlenségbe. Csakhogy Schiller számára ez nem kényszerű aktus, hanem – ebben az írásban még – izgalmas kihívás. S Kanntal ellentétben egy pillanatig sem habozik világosan kimondani, hogy csakis a költői fantázia emelheti az önkény és véletlen uralta történelmet – mely különben oly hálátlan tárgya a szellemnek – filozófiai-költői igazsággá.

„Kérdés [...], hogy a belső igazság, amelyet én filozófiai és művészi igazságnak nevezek, [...] nem éppoly értékes-e, akár a történelmi.” Ez a költői vagy filozófiai igazság nem kívánja meg, „valamely esemény tényleges megtörténtét”. „Ezáltal az Embert és nem az embert ismerjük meg, a nemet és nem a magát oly könnyen elvesztő individuumot. E nagy terepen a költő az úr és a mester; ám éppen a történetíróval esik meg gyakran az, hogy az igazságnak ezt a fontosabb fajtáját történelmi helyessége mögé utasítja, vagy, hogy bizonyos ügyefogyottsággal ehhez igazítja – ami még rosszabb. Hiányzik belőle az a szabadság, amellyel a művész oly szép könnyedséggel és gráciával mozog. S végül sem az egyiket sem a másikat nem elégíti ki.”³⁸

Schiller, a történész ugyanazt a célt követi, mint *Schiller, a költő*: Az események sorát olyan elbeszéléssé – a történeket történelemmé – kívánja átfőrmálni, amely az értelem számára elviselhető, értelmes képet mutat. „Mindig rossz forrása leszek az olyan jövendő történetkutatónak” – írja Caroline-nek –, „aki balszerencsére hozzám fordul. De – meglehet, a történelmi valóság kárára – olvasókra és hallgatókra fogok találni, s alkalmasint eltalálom azt a bizonyos első, filozófiai [igazságot].”

³⁶ Uo. 742. o.

³⁷ Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes története világpolgári szemzőgből”, in uő. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat, 1974. 61–79. o.

³⁸ Friedrich Schiller: i. k. 750. o.

Az események és a minden fenség nélküli résztvevők kisszerűségével szembesülve Schiller arra kényszerül, amit jobb lehetőség híján Kant is gondolatkísérletként próbált ki a *Világpolgár*-esszéiben: Valamiféle, az „ész csele”-típusú hipotézis, amilyen például a társiatlan társiasság akaratlan és paradox hatásairól szóló gondolat Kantnál, talán ezúttal is segíthetne abban, hogy tulajdonképpen értelmetlen, önkényes és ezernyi egoizmusra széthullani látszó történéseket értelmes haladássá lehessen gondolni-alakítani. Kant meg is próbálkozott azzal, hogy az ő szemében is visszataszítónak tűnő, alantas emberi tulajdonságokat, a hatalom- és bírvágyat egy jövendő észállam – sőt akár egy morálisan magasrendű társadalom – teremtő erejévé interpretálja át. Gondolatkísérletében épp az önzésre várt volna a feladat, hogy egy csodálatos transzformáció révén nemünk legjobb lehetőségeit megvalósító közös, egyetemes, szabad jogrendet szüljön. Mindenestre Kant elég szkeptikusan ítélte meg e gondolatkísérletének várható gyümölcsseit.

És Schiller nem is alkalmaz semmilyen, a történelem törvényszerűségének vagy bölcs trükkjének vélhető fogást – próbára bocsájtott gondolatként sem. Ő a történet kompozícióját, egységét – egyáltalán elbeszélhetőségét – nyíltan költői-filozófiai konstrukciónak tekinti.

Ami pedig a filozófiai és irodalmi szövegek közötti határok elmosását illeti, Kant Herder-kritikáiból egyértelmű az ilyesmit illető dühe és megvetése. Igaz, a *Világpolgár*-esszé végén magának is szembesülnie kell azzal a kérdéssel, hogy pontosan hol is a különbség a filozófiailag felstilizált történelmi elbeszélés és a történelmi regény között. Schiller itt nem is lát semmi különbséget. Csakhogy – Kanttal ellentétben – nála ez nem a probléma, hanem a megoldás. Az ésszel dolgozó történész feladata abban áll, hogy az események véletlene és a személyes érdekek sokfélesége – vagyis a *történelmi igazság* – mögött felmutassa a filozófiai, vagyis a *költői igazságot*, azt, aminek történnie *kell*ett. Számomra úgy tűnik, hogy Schiller kezdettől nem remélt semmit a tényleges történettől, a történelmet szerinte csak a filozófiai-költői ész varázsolhatja műalkotássá. És erre rá is kényszerül, ha nem akar elveszni az elbeszélés méltatlan részleteiben. „A történelem általában véve csupán fantáziámnak való raktár, és a [történelmi] tárgyaknak túrniuk kell azt, amivé kezembem válnak.” – írja művéről

Caroline-nek.³⁹ Barátja, Körner éppen erre biztatja, és egy nagy műalkotás megkomponálását várja Schillertől: egy lírai elbeszéléssel rokon szöveget, egy ódát, egy történelmi festményt.⁴⁰

Schiller tehát ebbe az irányba akar haladni, csakhogy éppen azt mutatja be, hogyan szakadnak el a következmények a tettektől, s hogyan fordulnak szinte sorsszerűen szembe velük. Mindaz, ami a polgári szabadság protestáns harcosának szemében utólag merésznek, nagyszerűnek és érettnek tűnik,⁴¹ az a konkrét helyzet elemzése során egyfelől bosszúszomjból, mindenféle kalandorokból és külföldi zsoldoscsapatokból, másfelől féltékenységből, ostobaságból és téves helyzetmegítélésből, hibás döntésekből és a természeti körülmények véletlenéből, jelentős történelmi személyiségek tragikus bukásából valamint szerencséből és balszerencséből álló, *zavaros keveréknek* bizonyul. Schiller mindezt éppoly visszataszítónak, ugyanolyan kevésbé vonzóknak találja, mint Kant a maga gondolatkísérlete során. Mindenesre ő konkrét történelmi anyaggal dolgozik. S egyáltalán nem olyan egyszerű az események és szereplők okos történelmi bemutatását ódává, szabadságlírává szépíteni. Így Schiller emelkedett szavai és realisztikus elemzései keresztezik egymást.

Jóllehet, Schiller szándékában állt a történelmi események nyomán a polgári öntudat ébredése és a protestantizmus, s ezzel az általános emberi szabadság diadalútját bemutatni, aminek során tisztában volt azzal, hogy a talált információkat költői eszközökkel kell megemелnie és értelemmel kell fel töltenie, azt hiszem, mégis igaza volt Körner bíráló szavainak: A valóságos történelmi anyag ellenállása túlságosan erősnek bizonyult, s így a költői-filozófiai igazság pusztán deklaratív marad, s nem tud úrrá lenni a briliáns analíziseken és jellemzéseken. Mindenesre világos, hogy Schiller számára az ész „felfedezése” az események sorában egyértelműen tudatos, *költői-filozófiai értelemadás*. Az elbeszélő ész jól komponált műalkotásának *kellott* létrejönnie. Így az a kérdés, hogy vajon ténylegesen milyen mértékben sikerült *magukat* a szövegében tárgyalt valóságos eseményeket értelmes történetté átinterpretálni, tulajdonképpen kevésbé döntő.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 746–747, 749. o.

⁴¹ Uo. 53. o.

Az ész értelemadásra *kényszerül*. Ahogyan Schiller 1789-ben, az *Universalhistorischen Übersicht der Vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen* [A kereszteshadjáratokban résztvevő legfontosabb nemzetek egyetemes történeti áttekintése] lapjain írja: „Az ész nem visel el egy anarchikus világot”.⁴²

Otto Dann, aki (a Deutscher Klassiker Verlag kiadását szerkesztve) ezt az írást is elemezte, s aki bizonyonnyal Schiller legnagyobb ismerői közé tartozik, igen meggyőzően mutatja be, hogyan próbált Schiller racionális értelmezést találni a kereszteshadjáratok számára is – melyek pedig a felvilágosodás képviselője szemében tulajdonképpen értelmetlennek és idegennek kellett tűnjenek. Európa lassú megnyílását a magába zárkózás évszázadai után Schiller erre, a valóság buzgalom hajtotta eseménysorra vezeti vissza. Úgy véli, a kereszteshadjáratok következményei a Római Birodalom után kulturálisan szinte teljesen elpusztult kontinens szellemi rekultivációs folyamatában bontakoztak ki. Schiller tehát ebben az esetben az események egy olyan sorát igyekszik egyetemes történelmi értelemmel fölruházni, amelyek egyébként különösen távol álltak a felvilágosodás szellemétől.

Ez utóbbi törekvése akár a Schiller történelmi optimizmusát hangsúlyozó szokásos érvelést is erősíthetné, csak hogy ott áll az említett kulcsmondat: „Az ész nem visel el egy anarchikus világot”. Ez a gondolat a *Jénai székfoglaló beszédben* is megjelenik; Schiller ott azt mondja: a filozófus szellem „nem bírja ki soká a világtörténelem értelmetlen anyagánál.” E mondat, akár egy mottó, emlékeztet arra, hogy az ész a legabszurdabb és legkényelmetlenebb tényekkel is birokra kénytelen kelnit, hogy kiszakítsa azokat kopár konkrétságukból, és egy értelmes kontextusba állíthassa őket. Különben kibírhatatlan volna világunk.

Ez a filozófiára és a költészetre váró kihívás *A művészek* című versben is markáns megfogalmazást nyert. Amikor a *Jénai székfoglaló beszédben* is megjelenik, Schiller már bizonyos distanciával ír erről az értelemprojekcióról. S néhány évvel később, *A fenségesről* című esszéjében immár egyáltalán nem bíz az interpretáló értelem lehetőségeiben, egyenesen hiábavaló gyávaaságnak mutatja a „szép értelmetlenséggel” szembenézni nem merő értelemkeresést. Úgy látja, az

⁴² Uo. 521. o.

értelemnek nincs mit kezdenie a vele szemben idegennek mutatkozó empirikus történésekkel, melyek egyáltalán nem foghatók össze jelentéssel bíró történelemmé. Az ész utolsó menedéke ebben az írásban saját bensősége marad, a tiszta esztétikai szemlélet, amely már nem tartja feladatának a történelmi értelem keresését, a valóság mint értelmes egész bemutatását.

Azt hiszem tehát, s ezt próbáltam bemutatni a *Németalföld története* példáján, jól lehet érvelni amellett, hogy Schiller *már első komoly történelmi írásaiban is szkeptikus volt* a történelemben benne rejlő értelmet illetően.

Kővári Sarolta
**A kritika mértéktelensége – Nietzsche,
Hegel, Eduard von Hartmann**

A történelem hasznáról és káráról című korszerűtlen elmélkedés utolsó fejezetében Nietzsche a következő, némileg meglepő kijelentést teszi:

A történelem veszélyeit felkutatva, e veszélyek kellős közepén találtuk magunkat; magunkon hordjuk azoknak a szenvedéseknek a nyomait, melyeket a történelem túlbujánzása zúdított az újabb kor emberére, s éppen ez az értekezés mutatja, nem kívánom magam elől sem elrejtteni, kritikájának mértéktelenségével, emberiségének éretlenségével, gyakori átmene-tével iróniából cinizmusba, büszkeségből szkepszisbe, a *modern jellemet*, a gyenge személyiség jellemét.¹

Miközben tehát Nietzsche a történelem a kortárs környezetben uralkodónak érzékelt túlbujánzását ostromozza, maga sem tudja elkerülni a kor hibáit: kritikája mértéktelenné válik. A kritika visszahull a kritikusra, és önkritikát tesz szükségessé.

De mit is jelent a kritika mértéktelensége? Közelebről szemügyre véve *A történelem hasznáról és káráról* című írásban a kritikának legalább három értelme különíthető el egymástól. Ezek közül az egyik az, amelyet Nietzsche a fenti idézetben önmagára vonatkoztat: a korban uralkodó kritika, melyet az írás egy korábbi pontján így mutat be:

Történjék bár a legcsodálatraméltóbb dolog, a történelmi semlegesek raja rögtön a helyszínen terem, készen arra, hogy a szerzőt máris történeti távlatból szemlélje. Még ugyanabban a pillanatban hallik a visszhang, de mindig mint „kritika”, noha rövidebb előbb a kritikus még csak nem is álmodott e történés lehetőségéről. Amit kivált, az sohasem hatás, hanem mindig újból csak „kritika”; s a kritika maga sem vált ki semmiféle hatást, hanem csak újabb kritikát. Abban egyetértésre jutottak, hogy a sok

¹ Friedrich Nietzsche: „A történelem hasznáról és káráról”, in uő. *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 2004. 169. o. Fordította Tatár György. A kiemelés tőlem – K. S.

kritikát tekintik hatásnak, a semmilyen pedig kudarcnak. Alapjában azonban még az efféle „hatás” esetében is minden marad a régiben.²

Ez a kritika mértéktelen, mert nincsenek határai, egyrészt abban az értelemben, hogy nem marad abba: folyvást önmagát tükrözi, megsokszorozódik, miközben átveszi az uralmat az öt gyakorló személyiség felett, aki nem tud neki gátat vetni; másrészt pedig abban az értelemben, hogy minden történést önmagába olvaszt: azáltal, hogy a történéseket történelmi perspektívába helyezi, megfosztja őket újdonság mivoltuktól, és elveszi tőlük a lehetőséget, hogy valódi hatást keltsenek. Ez a kritika értéktelen, mert hatástalan, mert nem képes kilépni önmagából, és magukat az eseményeket is saját körébe vonja és bezárja.

Emellett azonban kritika maga *A történelem hasznáról és káráról* című írás is, és mint ilyen *intenciója szerint nyilvánvalóan eltér az előbbi, önmagába záródó kritikától; mint A korszerűtlen elmélekdedések* egyike éppen a *kor* kritikáját kívánja nyújtani, és így módszerében sem alkalmazkodhat annak elhibázott kritikái gyakorlatához, amelyet bírál. Ellenkezőleg, a korszerűtlenség fogalmában Nietzsche a kritika új formáját dolgozza ki, amelynek szerkezetét a következőképpen írja le: „a kor ellen, s ezzel a korra, s remélhetőleg egy eljövendő kor javára” hatni.³ Ez Nietzsche szerint magának a klasszika-filológiának az értelme, vagyis voltaképpen a történelmi műveltségé. A korszerűtlenség fogalmával tehát mindjárt a történelem használatának egy helyes, az életet – vagyis a cselekvést⁴ – szolgáló alakját kapjuk: a

² Uo. 130-131. o.

³ Uo. 96. o.

⁴ Az életfogalom jelentése a szövegben korántsem egyértelmű, ahogy arra a szakirodalomban már többen felhívták a figyelmet. Vö. pl. Andreas Urs Sommer: *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffen-genossenschaft” von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin, Akademie Verlag, 1997. 45. o. valamint Jutta Georg – Helmut Heit: „Erinnern, Vergessen und das Große in der Geschichte bei Nietzsche”, in Volker Caysa – Konstanze Schwarzwald (szerk.): *Nietzsche – Macht – Größe: Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012. 371. o. A fogalom vizsgálata azonban jelenlegi kérdésfeltevésemtől messzire vezetne, ezért ebben a tanulmányban eltekintek tőle, és az

múlt a jelen és a jövő szolgálatában áll azáltal, hogy fényt vet a jelen gyengeségeire, hiányosságaira, és példákkal szolgál a cselekvésnek a jelenbelitől eltérő lehetőségeire.⁵ Nietzsche mindjárt az idézett, definíciószerű megfogalmazásban hangsúlyozza ennek a kritikának a hatásra irányultságát, és itt hatás alatt biztosan nem az újabb kritikák megjelenésének sorát, a folyamatos öntükrözést kell értenünk. A korszerűtlen kritika szembeszegülve saját korával képes lehet arra, hogy e kor menetébe beavatkozzon, és ezzel a jövőt is jobbá tegye.

A kritika helyes gyakorlása (vagy a helyes kritika gyakorlása) tekintetében tehát a történelem helyes felfogása vízválasztó. Nietzsche már a korszerűtlenség bemutatásakor kiemeli, hogy a történelem kortárs használatát illető felismeréseiben döntő szerepet játszott a görög kultúrával való foglalatosság: „azokat a tapasztalatokat, amelyek ezeket a kínzó sejtelmeket keltették bennem, többnyire önmagamból merítettem, és csak összehasonlítás végett másokból, s csak mint régebbi korok – kivált a görög – neveltje jutottam önmagamon mint e mostani kor gyermekén túl ilyen korszerűtlen tapasztalatokra.”⁶ A második korszerűtlenben közölt gondolatok forrása tehát egyrészt a személyes, másrészt a történelmi *tapasztalat*: az előbbi a

egyszerűség kedvéért az élet szolgálatán cselekvésre való ösztönzést, jövőre való orientáltságot értek.

⁵ Ebben az értelemben *A tragédia születése* is korszerűtlennek tekinthető, hiszen ott az antik tragédia vizsgálata világít rá Nietzsche jelenének problémáira és az e jelenben követendő útra, amely Richard Wagner útja (lásd: Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*, Budapest, Európa, 1986. Fordította Kertész Imre), míg a másik oldalon *A történelem hasznáról és káráról* passzusain is átsejlik a Wagner művészeti (és kulturális) törekvéseinek igazolására irányuló szándék, annak ellenére, hogy Wagner neve a kis írásban nem fordul elő. Az új, aminek érvényesülését a történelem túlbujánzása és a belőle táplálkozó kritika hátráltatja (vö. Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról* 130–131. o.) mindenesetre Wagner művészeti és kulturális törekvéseire vonatkozatható. A jelen problémáinak a görög kultúrán keresztül történő kritikája szempontjából rokonságot lát a két szöveg között Jutta Georg és Helmut Heit is. Vö. Georg – Heit: *Erinnern, Vergessen...* 373. o.

⁶ Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 96. o.

gondolatok eredetiségét szavatolja,⁷ és ezáltal garanciát jelent arra, hogy nem holt tudást, nem pusztán önmagába záródó tudományt kap a kis könyvben az olvasó, hanem mindaz, amivel találkozik, már magából az életből fakad, mint ahogy arra is kell visszahatnia; az utóbbi viszont lehetőségfeltétel: a szorongató tapasztalatok csak a történelemmel való találkozás révén jöhetnek létre, egy olyan ismeret révén, amely képes a kor gyermekének egy saját korán kívüli perspektívát biztosítani.

A másik oldalon a korban uralkodó elhibázott, hatás nélküli kritika is a történelmi műveltségéből, csakhogy annak *nem* megfelelő használatából fakad. Az új jelenségeket (műalkotásokat, cselekedeteket) ez a kritika azáltal lehetetleníti el, hogy rögtön a történelem körébe utalja: „történeti távlatból” szemléli. A mértéktelen kritika hátterében a mértéktelen történetírás áll, amely az ismeretek gyarapítását és megőrzését teszi céllá, nem törődve az élet érdekeivel.⁸ Szüntelen törekvésében minden újonnan bekövetkező eseményt is rögtön történetiként kezel és rögtön észismeretté tesz, ahelyett, hogy befogadásában teret engedne saját érzéseinek és ösztöneinek.⁹ Így önma-

⁷ Ez a követelmény Schopenhauernél találja meg a gyökereit, aki hangsúlyozta, hogy az igazi filozófia nem lehet csupán könyvekből származó tudás; a filozófusnak „a világ könyvéből” kell tanulnia, vagyis gondolkodásának saját tapasztalatain kell alapulnia. Vö. pl. Arthur Schopenhauer: „Selbstdenken”, in uő. *Werke in zehn Bänden*, 10. kötet: Parerga und Paralipomena, II/2, Zürich, Diogenes, 1977. 538. o., valamint 541. o., és Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, Budapest, Osiris, 2002. 65. o. Fordította Tandori Ágnes és Tandori Dezső. Schopenhauer felfogásáról lásd: Thomas Regehly: „Schopenhauer, der Weltbuchleser”, *Schopenhauer-Jahrbuch* 73. 1992. 85–88. o.

⁸ Vö. Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 118–119. o.

⁹ Vö. uo. 126. o. Az észismeretek elmarasztalásában szintén Schopenhauer hatása érezhető, aki szerint ezek másodlagosak az intuitív, szemléleti megismeréssel szemben, mely az ismeretek bővítésének igazi formája. Az észismeretek haszna Schopenhauer szerint abból adódik, hogy a szemléletes, egyedi ismereteket általános szintre emelik. (Vö. Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 88–89. o.) Nietzsche szemében az észismeretnek ez az általánosító jellege hat károsan az új befogadására, hiszen ez eltünteteti az egyedit azáltal, hogy azt mindjárt a meglévő fogalmi osztályaink valamelyikébe írja bele. Mivel az új ismeretek forrása Schopenhauer szerint az intuíció, ezért

gába zárul, elvont, életidegen tudás marad, és Nietzsche szerint úgy tűnik, mintha éppen ez lenne a célja: „a történelem őrzése [...], hogy semmi más ki ne jöhessen belőle, mint történelem, csak történés ne!”¹⁰ A történelem tehát ugyanúgy elfojtja az újat, ugyanúgy megfosztja azt hatásaitól, mint a korra jellemző kritika, mely utóbbi ezáltal a történelemmel túltöltekezett kultúra tipikus kifejeződése.¹¹ A mértéktelen történelemlről mégsem lehet azt mondani, hogy az életre nézve hatástalan: önmagába záruló tudományossága súlyosan károsítja az életet, és Nietzsche hosszan elemzi az ártalmait. Maga az önmagába forduló kritika – vagy a kritika önmagába fordulása – is egyike káros következményeinek, és e kritika maga sem következmények nélküli: azzal, hogy képtelen kilépni önmagából, és hogy elfojtja az újat, negatívan hat vissza az életre, vagyis növeli a túlzásba vitt történetiség okozta károkat. (Ez persze nyilvánvalóan nem az a hatás, amelyet Nietzsche „tulajdonképpeni értelemben vett hatás”-nak nevez.)

Nietzsche korszerűtlen kritikája ez ellen a mértéktelen történelem ellen irányul a *Második korszerűtlen elmélkedés*ben. A görögök tanulmányozása nem egyszerűen a korszerűtlen álláspont kialakításához szükséges külső nézőpontot biztosítja számára, de a történelem használatának helyes módját is megmutatja: a görögök az átöröklött (idegen és/vagy múltbeli) anyagot önmagukra vonatkoztatva valami sajátosan rájuk jellemzővé, sajátosan göröggé formálták át, és a későbbi korok számára mintává tették.¹² Nietzsche szemében ez a történelem helyes felhasználása: nem az egyszerű megőrzés, hanem a teremtő átformálás, melynek középpontjában egy egyén, nép vagy kultúra áll.¹³ A múlt tehát mindig a jelenre vonatkoztatva, egy egyén vagy közösség céljait figyelembe véve bírhat csak jelentőséggel. Ennek a követelménynek tesznek eleget a történetírás Nietzsche által megkülönböztetett, az életet szolgáló módjai: a monumentális, az antikvárius és a kritikai történetírás. Az első gyakorlója a történe-

Nietzsche úgy véli, az új befogadásában ezen az érzelmi, tudás előtti szinten kell elidőzni ahhoz, hogy az új újdonsága érvényre jusson.

¹⁰ Uo. 127. o.

¹¹ Vö. uo. 118–119. o.

¹² Vö. uo. 177. o.

¹³ Vö. pl. uo. 99. o., vagy uo. 129. o.

lemben példaképeket lát, a másodiké saját létezése feltételét, melynek hálaival tartozik, a harmadiké ezzel szemben igyekszik eloldani magát a múlt bizonyos megrögzült ítéleteitől, a múltat átértelmezni, újratерemteni, és vele önmagát ennek az újonnan létrehozott múltnak a leszármazottjaként újraalkotni.¹⁴ A történetírásnak ez az utoljára említett típusa képviseli *A történelem hasznáról és káráról* szövegében a kritika harmadik jelentését. A kritika ebben az értelemben az elfogadott történelem felülvizsgálata az élet perspektívájából, nyilvánvalóan közvetlenül a hatásra orientált tehát, és ennyiben a korszerűtlen kritika fogalmával rokon. Közlebbbről szemügyre véve azonban azt láthatjuk, hogy struktúrája eltér a korszerűtlenség struktúrájától, mert a múlt mint külső nézőpont nem feltétlenül játszik benne szerepet; Nietzsche ehelyett a múlt elítélését, szétzúzását, felváltását tulajdonítja neki.¹⁵ A kritika tehát ebben a harmadik értelemben destruktív, de lényege nem merül ki ennyiben. Erre a fajta kritikára a „szenvedő és szabadulásra szoruló lény”-nek van szüksége, a múlthoz való kritikus viszony, a múlt bizonyos elemeitől való eloldódás a szenvedés megszüntetésére szolgálhat. A kritika tehát ebben a harmadik értelemben egyben: gyógyír a szenvedésre, legalábbis annak bizonyos formáira, mivel megszünteti azok okát, és egy új kezdet, új életszemlélet lehetőségét alapozza meg.

A kritika tehát korántsem szükségszerűen mértéktelen, ugyanúgy állhat az élet szolgálatában, akárcsak a történelem. Úgy tűnik azonban, hogy Nietzsche minden elővigyázatossága ellenére sem tudja elkerülni, hogy a kritika mértéktelenségének hibájába essen; a korszerűtlenség önmagában nem elég ahhoz, hogy ezt megakadályozza. Nietzsche saját korának gyermeke marad. A megoldást végül a kritika hatására való koncentráció, és ezzel a kritika önmagába zártságából való kilépése jelenti. A hatás lehetőségét magának a szövegnek kell megteremtenie, vagyis ennek érdekében meg kell próbálnia túlnyúlni a saját határain, hogy ne halott műveltség, hanem az élet része legyen. Az erre való törekvés érhető tetten az írás utolsó passzusáiban, az ifjúság történeti nevelése elleni tiltakozásban. Az ifjúság nevelésére gyakorolt hatás a kritika valódi, szöveg(ek)en túllépő hatása lehet, mely egy új kultúra megalapozásának lehetőségét hor-

¹⁴ Vö. uo. 105–117. o.

¹⁵ Vö. uo. 116. o.

dozza magában – legalábbis így konstruálja ezt meg *A történelem hasznáról és káráról* szövege. A kritika mértéktelenségének vádjá ezzel elhárul Nietzsche feje fölé, hiszen ez elsősorban a kritika önmagába zártságát, hatástalanságát jelentette.

Mindezek után érdemes egy pillantást vetni Nietzsche kritikai gyakorlatára is, vagyis arra, ahogy az a második korszerűtlen elmélkedésben konkrét filozófiai felfogások kapcsán megnyilvánul. *A történelem hasznáról és káráról* szövegében Hegel és Hartmann a kor rossz történetírásának képviselői. A kettejük elleni kritika összefonódik: közülük Hegel a meghatározó alak, ő az, aki a kor történetírásának irányát megszabja, Hartmann pedig az ő hű és ostoba tanítványaként jelenik meg, aki ezt a történetírást ad absurdum viszi. Kettejük közül Nietzsche Hartmannat ismeri igazán jól: a *Philosophie des Unbewussten* című könyvet rögtön annak első megjelenése után, 1869-ben olvasta.¹⁶ Ezzel szemben nincs nyoma annak, hogy Hegel bármelyik művét behatóan tanulmányozta volna.¹⁷ Néhány, éppen *A történelem hasznáról és káráról* írásának idejéről származó feljegyzés¹⁸

¹⁶ Nietzsche Hartmann-olvasmányairól és Hartmannhoz fűződő viszonyáról lásd: Federico Gerratana: „Der Wahn Jenseits des Menschen. Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches”, *Nietzsche-Studien* 17. 1987. 391–428. o.

¹⁷ Ezt a szakirodalomban már sokan megállapították, vö. pl. Volker Gerhardt: „Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche”, in Mihailo Djurić (szerk.): *Nietzsche und Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992. 29. o., Stephen Houlgate: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge etc., Cambridge University Press, 1986. 24–25. o.

¹⁸ Az 1873-ból származó 29[72]-es, 29[73]-as és 29[74]-es feljegyzésekről van szó. (Friedrich Nietzsche: „29[72]”, in uő. *Sämtliche Werke*, 7. kötet, Giorgio Colli – Mazzino Montinari (szerk.), München – Berlin – New York, Deutscher Taschenbuchverlag – de Gruyter, 1999. 660–661. o. A továbbiakban a kiadásra a KSA rövidítéssel és a kötetszám megadásával hivatkozom. Nietzsche: „29[73]”, KSA 7. 661–662. o., Nietzsche: „29[74]”, KSA 7. 663–664. o.) E feljegyzésekre Volker Gerhardt is felhívja a figyelmet említett tanulmányában (vö. Volker Gerhardt: *Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche*, 30–31. o.), ő azonban a kivonatok forrásául Hegel *Előadások a világtörténet filozófiájáról* című művét jelöli meg (vö. uo. 30. o.), ahogy a kritikai kiadás jegyzetapparátusa is (vö. KSA 14. 550. o.). Az általam vizsgált Hegel-kiadások alapján azonban a forrás egyértelműen az *Enciklopédia*. Vö. a feljegyzéseket Hegel *Enciklopédiájának* következő lapjaival: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A*

azonban arról árulkodik, hogy ekkoriban, vélhetőleg éppen a kis könyv elkészítése kedvéért, foglalkozott Hegel *Enciklopédiájával*, legalábbis annak *A világtörténet* címet viselő fejezetével. Ez arra mutat, hogy Nietzsche fontosnak tartotta, hogy első kézből ismerkedjen meg azzal a szerzővel, akinek felfogását kritikájának tárgyává teszi. Ugyanakkor az is látható, hogy ez a kritika nem nyugszik széles szövegbázison – már ami a hegeli életművet illeti. Ennek megfelelően a második korszerűtlenben a kritika nem is annyira közvetlenül Hegelre magára, mint inkább az általa megalapozott, széles körben elterjedt hagyományra irányul.

A kis könyvben Nietzsche közvetlenül Hegelt teszi felelőssé a kor történelmi lázáért; úgy véli: Hegel történelemfelfogása, mely szerint az egész történeti folyamat célja Hegel saját jelene, „helyezte a történelmet a többi szellemi hatalom, a művészet és a vallás helyébe mint az egyetlen szuverént”.¹⁹ Tehát a hit, hogy a jelen minden múlt szükségyszerű beteljesedése, teszi a történelem tanulmányozását a kor embere számára különlegesen érdekessé, megkerülhetetlenné, és végső soron az ember szellemi javainak legértékesebbjévé, hiszen e hit értelmében ez a tudomány tudja megmagyarázni az ember egész földi létének értelmét – ebből fakad a kor történelemmel való túlteltekezése. Nietzsche szerint azonban ez a hit téves, és következményei miatt káros is. Nietzsche bírálatában rámutat, hogy bár „Hegel számára a világfolyamat csúcspontja és végpontja az ő berlini életében esett egybe”, a történelem menete azóta sem állt meg, a hegeli rendszer viszont az azóta eltelt időről nem tud számot adni – az „tulajdonképpen feleslegként értékelhető.”²⁰ Másfelől Hegel álláspontját annak ártalmas hatásai miatt marasztalja el, melyek – a történelem mértéktelenné válásán túl – minden esemény szükségyszerűként való elfogadásában mutatkoznak meg. Ennek a problémának a taglalása azonban már el is távolítja Nietzschét Hegel filozófiájának tárgyalásától, melyre legközelebb már csak Hartmannon keresztül pillant vissza.

filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész: A szellem filozófiája, Budapest, Akadémiai, 1981. 330–334. o. Fordította Szemere Samu.

¹⁹ Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 153. o.

²⁰ Uo.

A jegyzetfüzetekből látható, hogy ezek mellett van *A történelem hasznáról és káráról*ban még egy kritikai pont, amely eredetileg Hegel ellen irányult, ennek céltáblája a szöveg végső változatában azonban végül Hartmann lett, habár Nietzsche a kritika feltűnésekor még nem nevezi meg őt. A világfolyamat számunkra való átláthatatlanságáról van szó, melyet Nietzsche a földi bolha perspektívájára való utalással érzékeltet közvetlenül egy Hartmanntól származó idézetet kommentálva. A jegyzetfüzetekben azonban a kép még Hegel kapcsán kerül elő: „Egyébként minden nagyon szép lenne, csak ne lenne olyan abszurd »világtörténelemről« beszélni: feltéve, hogy lenne világcél, lehetetlen lenne ismernünk, mert földi bolhák és nem világkormányzók vagyunk.”²¹ A kép a második korszerűtlenben már tömörítve, egy felkiáltás formájában jelenik meg.²² A mögötte álló gondolati tartalom Jacob Burckhardt a bázeli egyetemen tartott történelmi előadásaira megy vissza, melyeket Nietzsche, mint levelezéséből kiderül, maga is látogatott.²³ Burckhardt, miután Hegel álláspontját az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* című könyv alapján ismertette, még metafora nélkül, a következőképpen fogalmazza meg állítását: „Csakhogy mi nem vagyunk beavatva az örök bölcsesség céljaiba, és nem ismerjük azokat, uraim! Valamiféle Világterv ilyen vakmerő elővezetése tévedésekhez vezet, mert eleve téves alapelvekből indul ki.”²⁴ A kritika – részben legalábbis – ugyanaz, mint Nietzschénél: az ember a maga korlátozott nézőpontjából nem ismerheti meg a világ egészének értelmét. Feltűnő, hogy ez a kifogás Hegel rendszeréhez képest külsődleges: sem Nietzsche, sem Burckhardt nem tesz arra kísérletet, hogy Hegel filozófiáját annak belső elvei alapján értelmezze. A szellem fogalma, amely Hegel szá-

²¹ Friedrich Nietzsche: „29[74]”, KSA 7. 662. o.

²² „A személyiség és a világfolyamat! A világfolyamat és a földibolha személyisége!” Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 157. o.

²³ Arra, hogy Burckhardt hatással lehetett Nietzsche Hegel-értelmezésére, már szintén többen rámutattak: vö. pl. Gerhardt: *Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche*, 29. o., Houlgate: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, 26. o.

²⁴ Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elméletek. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*, Budapest, Atlantisz, 2001. 13. o. Fordította Báthori Csaba és Hidas Zoltán.

mára lehetővé teszi azt a feltételezést, hogy az egyén megismerje a világtörténelem menetét, nem képezi sem Nietzsche sem Burckhardt elemzésének tárgyát. És Nietzsche a második korszerűtlenben a kritikát Hartmann kapcsán alkalmazva hasonlóan nem érdeklődik a tudattalan fogalma iránt, mely Hartmann rendszerében a világ mindenben ott munkáló lényege. A tudattalan a szellemhez hasonlóan olyan magasabb szubjektum, amely nem áll a világon és az individuumokon kívül, hanem éppen azok lényegét jelenti, és tudatosulási folyamatának eddigi végpontján: az emberben mint öntudatos lényben juthat el önmaga megismerésére. Ezzel szemben Nietzsche és Burckhardt az egyes embert mint önálló, valamely általánosból levezetések által el nem érhető individuumot fogják fel,²⁵ és ez a felfogás áll kritikájuk hátterében.²⁶ Az ilyen individuum, akinek lényege nem adható meg valamely általánosra való hivatkozással, valóban nem láthat bele a világmindenség tervébe, illetve csak annyiban, amennyiben a világmagyarázatokat ő maga hozza létre. Ahogy Nietzsche fogalmaz az egyik Hegelről készült feljegyzésében: „Az absztraktumok az ember termékei, eszközei a létezéshez – nem többek, nem az urai.”²⁷ Nem a szellem vagy a tudattalan szolgál tehát az egyén létének alapjául, hanem éppen fordítva, és mivel a rendszerek, amelyek ezekkel a fogalmakkal operálnak, az emberi életre káros tanításokat hirdetnek, leváltásuk időszerű – lévén csak eszközök.

A Nietzsche és Burckhardt kritikája közti hasonlóság nem merül ki az eddig elmondottakban. Érdekes módon mindketten élnek ellenfelükkel szemben a gúny eszközével – ám ennek kapcsán valóban csak hasonlóságról, nem pedig hatásról szeretnék beszélni.²⁸ A gúny

²⁵ Vö. Manfred Frank: „Individualitás és innováció”, *Passim* 2013/1. 173. o. Fordította Kővári Sarolta.

²⁶ Nietzsche és Hegel szubjektumfelfogásának ellentétességére más összefüggésben Jutta Georg és Helmut Heit is rámutattak. Vö. Georg – Heit: *Erinnern, Vergessen...*, 368. o. és 376–377. o.

²⁷ Nietzsche: „29[74]”, *KSA* 7. 663. o. Hasonlóan a cél fogalmát is, vö. Nietzsche: „29[72]”, *KSA* 7. 660–661. o.

²⁸ Habár a konkrét hatás mellett szólhat, hogy Nietzsche említi Burckhardt Hegel-kritikáját abban a Gersdorffnak írott levélben, amelyben beszámol arról, hogy Burckhardt előadásait látogatja. (Vö. Friedrich Nietzsche: „An Carl von Gersdorff in Frankreich, Basel, 7. Nov. 70.”, in uő. *Briefwechsel*, 2/1. kötet, Berlin – New York, de Gruyter, 1977. 155. o.) Gúnyos kritikával azon-

már a fentebb idézett kritikában is érzékelhető: „Csakhogy mi nem vagyunk beavatva az örök bölcsesség céljaiba, és nem ismerjük azokat, uraim!” Ez a „mi” közösséget teremt Hegellel szemben, akinek törekvéseit hívságosként és felfuvalkodottként tünteti fel. Míg a beszélő józan, és közönségét is józanságra inti, addig a kritika tárgya nyilvánvalóan dőre, célkitűzése eleve abszurd módon ostoba: „az örök bölcsesség céljai”-t – amennyiben vannak ilyenek – egyetlen halandó sem ismerheti. Burckhardt más eszközzel is él a hegeli történelemfelfogás lejárata érdekében: Hegeltől vett idézeteket és parafrázisokat fűszerez zárójeles betoldásokkal, amelyek a citált sorok nevetségessé tételét célozzák, nem riadva vissza attól sem, hogy egy ízben például „fafej”-nek titulálja Hegelt.²⁹ De bírálja Burckhardt Hegelt azért is, amiért úgy fogalmaz: „annak, hogy a világtörténelem ésszerűen zajlott, [...] csak a világtörténelem vizsgálatából *kell kiderülnie*. [...] *E]z kell* hogy legyen a történelem végeredménye.”³⁰ Ennek kapcsán Burckhardt megelégszik a „vagy úgy!” felkiáltással és a *kell* szó kiemelésével.³¹ A kritika világos: Hegel már előre feltételezi vizsgálódásának eredményét, hiszen egy imperatívusz formájában bocsájtja vizsgálódása elé – a mindenki számára láthatóvá tett kutatás-módszertani hiba nevetségessé válik. Ezek a közbevetések nyilvánvalóan elutasítóak, sőt, lekezelőek, és elképzelhetjük a közönség: a diákok reakcióit. Persze felhívják a figyelmet bizonyos problémákra, de mivel kontextusukból kiragadott szöveghelyekről van szó, ezek a problémák súlyosabbnak tűnhetnek, mint eredeti környezetükben. Így például az utóbbi állítás esetében Burckhardt figyelmen kívül hagyja, hogy Hegel a világtörténet filozófiájáról szóló előadásában a történelem ésszerűségének tételét már mint a filozófiában

ban másutt is találkozhatott, és – mint az köztudott – ő maga is alkalmazta azt például már az első korszerűtlenben is, David Strauss ellen. (Lásd: Friedrich Nietzsche: „David Strauss a hitvalló és író”, in uő. *Korszerűtlen elmékedések*, i. k., 7–92. o. Fordította Bognár Bulcsú és Csatár Péter.)

²⁹ Vö. Burckhardt: *Világtörténelmi elmékedések*, 12. o.

³⁰ Uo., vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Budapest, Akadémiai, 1979. 18. o. Fordította Szemere Samu. „Ez [...] *kell* hogy magának a történelemnek az eredménye legyen.” A kiemelés tőlem – K. S.

³¹ Vö. Burckhardt: *Világtörténelmi elmékedések*, 12. o.

bizonyítottat vezeti be, és közönségének, a diákoknak akarja a történelem tanulmányozása által igazolni.

Nietzsche sem jár el Burkhardtnál különbül. A gúny érződik már Hegel-kritikájában is, például a már idézett megfogalmazásban: „Hegel számára a világfolyamat csúcspontja és végpontja az ő berlini életében esett egybe”, a világfolyamat és a berlini élet közti feszültségben, a sokat ígérő felütés után a tagmondat banális lezárásában. A megfogalmazásban rejlő ellentét megint csak utal az egyén szűkös perspektívájára a világfolyamattal szemben: a nagyra törő történelmi elmélet egy egyéni élet korlátolt nézőpontjaként lepleződik le. A gúny igazi céltáblája azonban *A történelem hasznáról és káráról*ban Hartmann filozófiája. Itt a logikai érvelés szinte teljesen háttérbe szorul a gúnyos tirádák mögött. Nietzsche központi tézise, mely szerint Hartmann *Philosophie des Unbewussten*je a Hegel által megalapozott történelemfelfogás öntudatlan paródiája, a kritika tárgyát már eleve ellehetetleníti. Nietzsche szerint Hartmann „azt hirdeti nekünk, hogy korunknak éppen olyannak kell lennie, amilyen, ha az a cél, hogy az emberiség egyszer valóban jóllakjon ezzel a léttel”.³² A paródia vádját Hartmann nyilván ezzel érdemli ki: hogy a hegeli filozófia örököséként a világfolyamat célját a világ megsemmisülésében jelöli meg, és hogy azt állítja, e cél eléréséhez a kor embere éppen jó úton halad, ha megszokott életformáját követi; ez az, amit Nietzsche komikusként mutat be, és minden erejével azon van, hogy a komikus hatást a végsőig fokozza. Kiforgatva Hartmann fogalmait a tudattalan filozófiáját „a tudattalan *ironia* filozófiájá”-nak nevezi,³³ a Hartmann által is képviselt álláspontot, amely szerint a modern kornak és emberének a történelem menetében éppen olyannak kell lennie, amilyen, cinizmusnak bélyegzi.³⁴ Nietzschét Hartmann rendszerében éppen ez az álláspont bősíthette fel, mely alapvetően elmentmond saját korszerűtlen intencióinak.³⁵ Ezzel együtt a Hartmann ellen irányuló kritika rendkívül heves, Nietzsche nemcsak a hartmanni rendszer átfogó ismertetésére nem törekszik, de azt is

³² Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 159. o.

³³ Uo. 158. o. A kiemelés tőlem – K. S.

³⁴ Vö. uo. 156. o.

³⁵ Vö. Jörg Salaquarda: „Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung”, *Nietzsche-Studien* 13. 1984. 32. o.

elhallgatja, hogy Hartmanntól ő maga is sokat tanult.³⁶ A kritika valóban megsemmisítő, és, ahogy Jörg Salaquarda felhívja rá a figyelmet, az ilyen kritikára nagyon nehéz, talán lehetetlen válaszolni. Hartmann kínos helyzetbe kerülne, ha azt mondaná, hogy komolyan gondolta mindazt, amit a *Philosophie des Unbewussten*ben leírt,³⁷ és újra annak tenné ki magát, hogy nevetségessé válik.

Ha igazságtalannak tűnik is, a nevetségessé tétel legalábbis nem volt kivételes eszköze a kritikának a korban, ezt mutatja már Burckhardt írása is, bár ő ezt az eszközt Nietzschénél jóval szerényebb mértékben alkalmazta. De kijutott a gúnyból Nietzschének is Ulrich von Willamowitz-Moellendorff ellene irányuló kritikájában.³⁸ Az antik retorikák, így Cicero és Quintilianus megengedhetőnek tartották, hogy a szónok ellenfele érveit azok nevetségessé tétele által utasítsa vissza.³⁹ Ez magyarázatul szolgálhat Nietzsche és kortársai

³⁶ Hartmanntól veszi át Nietzsche például azt az elképzelést, hogy az élet éléséhez alapvetően illúziókra van szükség; ez a tanítás *A történelem hasznáról és káráról*ban is megjelenik (vö. Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról* 141. o.). Míg azonban Hartmann szerint az illúziók fölszámolandók, és a történelem folyamatában szükségszerűen eltűnnek, hogy az emberiség végül közös döntéssel vessen véget életének (vö. Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker's, 1869. 540–627. o.), addig Nietzsche szerint szükség van rájuk, éppen azért, hogy az ember ne akarja eldobni magától az életet. Lásd erről Gerratana: *Der Wahn jenseits des Menschen*, 405–407. o.

³⁷ Vö. Jörg Salaquarda: *Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung*, 31. o.

³⁸ Írása elején például Burckhardthoz hasonlóan egy *A tragédia születéséből* vett idézettel, valamint annak zárójeles kommentárjaival úz gúnyt Nietzsché stílusából, majd még mindig Nietzsche saját szavait felhasználva felfuvalkodottságként pellengérez ki Nietzschének azt a meggyőződését, mely szerint ő lenne az első, aki a görög tragédiát igazán megértette. Vö. Ulrich von Willamowitz-Moellendorff: *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, Berlin, Gebrüder Bornträger, 1872. 5–7. o.,

³⁹ Vö. Cicero: „A szónok”, in uő. *Cicero válogatott művei*, Budapest, Európa, 228–229. o. Fordította Kárpáty Csilla. Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklat-tan*, Pozsony, Kalligram, 2009. 418–440. o. Fordította Adamik Tamás és mások. Igaz, Quintilianus a szóban forgó eszköz problematikusságára is felhívja a figyelmet: „A legnagyobb nehézséget pedig mindenekelőtt az okozza e témában, hogy a nevetést kiváltó mondás általában nem igaz (ez a fajta mindig alantas); hogy gyakran szántsándékkal van ferdítve, továbbá hogy sohasem

eljárására: a retorikai műveltség alapul szolgálhatott a gúnynak mint kritikai eszköznek az elfogadásához.

Mégis, az irónia és a cinizmus vádja, melyet Nietzsche Hartmannal kapcsolatban fogalmaz meg, az előadásom elején idézett nietzschei önkritika szerint visszahull a saját értekezésre, hiszen ott nemcsak a kritika mértéktelensége, de többek között az iróniából a cinizmusba való átmenet is kifogásként merül fel. A kor sajátosságai, az irónia és a cinizmus, a kor kritikáját nyújtó szövegbe is utat találnak. Ez alól a vád alól nincs fölmentés, amennyiben a cinizmust a 19. században elterjedt értelemben, megvető, sértő gúnyként fogjuk föl.⁴⁰ A gúny túlbujánzása tehát Nietzsche szerint egyike azoknak a modern jelenségeknek, amelyek saját jelenét sújtják,⁴¹ és amelyek eredője a történelem eluralkodása az életen; és kérdés, hogy a történelem túlzásainak visszaszorításával valóban a gúny is mérséklődik-e.

tiszteletreméltó. Ezenfelül az emberek véleménye is megoszlik erről a kérdésről, mert nem érzervek, hanem valamiféle megmagyarázhatatlan indulat alapján mondanak ítéletet.” (Uo. 419. o.)

⁴⁰ A fogalom Nietzsche életművében korántsem egységes, és nem is egyértelmű, mint azt Heinrich Niehues-Pröbsting megmutatta. Niehues-Pröbsting szerint a Nietzsche által használt fogalomban még összefonódik az a két jelentés, amely a korban a „Cynismus” szó német nyelvterületen végbemenő kettéhasadásával éppen elválóban volt egymástól: az antik filozófiai iskolára való vonatkozás, melyet a „Kynismus”, és a megvető gúny, amelyet a „Zynismus” alakváltozat lett hivatott kifejezni – és ezt a Nietzsche által használt írásmód („Cynismus”) is tükrözi. (Vö. Heinrich Niehues-Pröbsting: „»Welthistorischer Cynismus«?” *Nietzscheforschung* 12. 2005. 172–173. o.) A történelem hasznáról és káráról szövegében a szó a filozófiai iskolára utaló aspektusa a hangsúlyos akkor, amikor Nietzsche az állatot nevezi „tökéletes cinikusnak” (Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 98. o.), a későbbi szakaszokban, Hegel és Hartmann kapcsán azonban a jelentés másik pólusa, a gúny lép előtérbe.

⁴¹ Vagyis a múltra való hivatkozás itt nem kerül szóba, Nietzsche nem próbálkozik azzal, hogy a gúnyos kritikát a múlt által igazolja, így a gúnyos kritika és az antik retorikák közti összefüggést sem érinti. Az iróniát és a cinizmust teljes mértékben modern jelenségekként – és mint ilyeneket, hibákként – írja le.

Tánczos Péter

Max Stirner nominalista kritikája a kriticizmusról

1. A patologizáló Stirner-interpretáció

1903-ban bizonyos Ernst Schultze nevű pszichiáter cikket jelentetett meg a *Stirneri eszmék egy paranoid téveszmerendszerben* címmel egy ismertebb pszichiátriai-neurológiai periodikában. Az elsőre talán érdektelennek tűnő esettanulmány egy elmegyógyintézetben ápolt, amúgy művelt, olvasott nő paranoid téveszméit vizsgálja meg.¹ Schultzenak, a kezelőorvosának feltűnt, hogy a mindenféle intézményt, előírást és autoritást tagadó hölgy elképzelései gyanúsán emlékeztetnek az 1844-ben megjelent *Az egyetlen és tulajdona* című Max Stirner-könyv elképzeléseire.² Bár Schultze meg volt győződve róla, hogy a páciensnek találkoznia kellett valamilyen formában Stirner eszméivel – mondván, hogy az ilyen fokú hasonlóság nem lehet a véletlen műve – a hölgy ezt tagadta, és végül a pszichiáter sem talált semmiféle bizonyítékot a közvetlen hatás alátámasztására. Holott Schultze szövegszerűen is összehasonlította a beteg jegyzeteit Stirner könyvének releváns passzusaival, sőt számot vetett a Stirner-recepció korabeli állapotával is, és külön kiemelte John Henry Mackay *Stirner élete és munkássága* című, meghatározó monográfiájának szélesebb körű intellektuális hatását.³ Mivel a tanulmány hatás-történeti vállalkozása csak komoly fenntartásokkal tekinthető sike-

¹ A cikk eredetileg a szerző 1902-ben, Bonnban elhangzott előadásának szöveges változata volt. A tanulmány hosszú utóéletéhez például lásd: Michael McAnear: „Max Stirner, the Lunatic and Donald Trump”, *American International Journal of Contemporary Research*, 2018/1. 9–10. o.

² Egyebek mellett összeveti a páciens életmaximáit (például: „amit akarok, az a helyes”) Stirner fő művének egyes passzusaival. Vö. Ernst Schultze: „Stirner'sche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem”, *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1903/3. 802. skk. o.

³ Uo. 812. o.

resnek, Schultze inkább áttért a strineri filozófia elemzésére: azt szerette volna eldönteni, hogy a német gondolkodó maga is tévképzetektől szenvedett-e. Max Stirnert személyesen már nem vizsgálhatta meg, ezért a „diagnózis során” Mackay könyvére támaszkodott.⁴ Schultze ennek alapján felvázolta a paranoiás tévképzetek jellegzetesen stirneri modelljét, és ezzel sikeresen patologizálta az addig is botrányosnak és abszurdnak tartott koncepciót. Innentől kezdve lehetővé vált Stirner eszméinek pszichiátriai hatástalanítása, amely a 20. század folyamán aztán több követőre talált.⁵ Bár Schultze volt az első, aki igazán hatékonyan utalta a klinikum hatáskörébe a német filozófust, gondolatainak téveszmés, fantazmagóriás, lidércszerű természetéről nem ő írt először: látni fogjuk, ez gyakorlatilag az egész Stirner-recepciót végigkíséri.

Az eredetileg Johann Caspar Schmidt néven született, de Max Stirner néven publikáló filozófus műveinek utóélete eleve hányattott volt. A maga korában óriási felháborodást és botrányt váltott ki *Az egyetlen és tulajdona* című könyve. Erről megjelenését követően ugyan több jelentős (jobbára elítélő) kritika született,⁶ azonban részben az 1848-as forradalmaknak köszönhetően,⁷ részben a könyv botrányos híre által kiváltott tudatos elhallgatás miatt a századfordulóig Stirner csak alig észlelhetően volt jelen a filozófiai köztudatban; neve döntően csupán magánfeljegyzésekben, privát levelezésekben for-

⁴ Uo. 815. skk. o.

⁵ Bernd Kast: *Max Stirners Destruktion der spekulativen Philosophie. Das Radikal des Eigners und die Auflösung der Abstrakta Mensch und Menschheit*, Freiburg – München, Verlag Karl Alber, 2016. 16. o.

⁶ Ezek egy részére Stirner maga is reagált a szokásos szarkasztikus stílusában. Kuno Fischert például olyan festőhöz hasonlítja, aki – ha a felesége ebédelni hívja – azt válaszolja, hogy mindjárt végez, már csak tizenkét apostolt, egy Krisztust és egy Máriát kell megfestenie. Stirner szerint Fischer minden bírálata egyazon sablonra készül: aki nem tetszik neki, azt szofistának nevezi (Bauert, Stirnert, a jezsuitákat, de akár Hegelt is). Vö. Max Stirner: „The Philosophical Reactionaries. A Response to Kuno Fischer’s »The Modern Sophists«”, in Max Stirner: *Stirner’s Critics*, Oakland, Columbia Alternative Library, 2012. 103. o. Fordította Wolfi Landstreicher.

⁷ Mikonya György: *Rend a rendtelenségben, avagy a szabadság útvesszői – anarchisták és nevelés*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2009. 46. o.

dult elő.⁸ Ezt a bűvópatakszerű jelenléte egyrészt a már említett Mackay-monográfia, másrészt a közben egyre ismertebbé váló, Nietzschével való, feltételezett szellemi rokonság hozta felszínre.

2. Stirner mint radikális nominalista: a Stirner–Nietzsche párhuzam

Különösen kényes, alapvetően megoldhatatlannak tetsző dilemma, hogy vajon hathatott-e, Stirner Friedrich Nietzsche munkásságára, s ha igen, mennyiben. Az biztos, hogy Nietzsche egyszer sem említi műveiben, leveleiben, jegyzeteiben az éppen születése évében publikált *Az egyetlen és tulajdona* szerzőjét. Bár kettejük gondolatvilága és stilisztikai preferenciái között meglepő párhuzamok mutatkoznak (Hartmann később Nietzschét még Stirner plagizálásával is megvádolta),⁹ filológiai szempontból nemigen lehet alátámasztani a hatástörténeti összefüggést, mivel Nietzsche sosem utal Stirnerre, és annak sincs egyértelmű nyoma, hogy valaha olvasta volna e szerző műveit. Annyi biztos, hogy az általa behatóan tanulmányozott Hartmann- és Lange-írásokban legalább közvetve találkoznia kellett Stirner gondolataival, azonban egyáltalán nem biztos, hogy azokat érdemben meg is fontolta: a hatás így valószínűleg legfeljebb közvetett volt.¹⁰ Igaz ugyan, hogy éppen a szóban forgó időszakból származik az az adoma, miszerint Nietzsche szándékosan egyik tanítványával kölcsönöztette ki a könyvtárból a maga számára a korban mélységesen megvetett szerző fő művét azért, hogy őt semmiképpen se kössék össze vele, ennek a beszámolóinak azonban eleve kétes a megbízhatósága.¹¹ Ahogyan bizonytalan a státusza Ida Overbeck kései visszaemlékezésének is, aki szerint Nietzsche egyszer bevallotta neki, hogy szellemi rokonának tekinti Stirnert, azonban attól tart,

⁸ Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Szellemi életrajz*, Budapest, Európa, 2002. 109. o. Fordította Györfly Miklós.

⁹ Uo. 110. o.

¹⁰ Thomas H. Brobjer: „A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question”, *Journal of Nietzsche Studies*, 2003/25. 111–112. o.

¹¹ Safranski: *Nietzsche*, 110–111. o.; Brobjer: *A Possible Solution...*, 109–110. o.

hogy ha ez kiderül, alaptalanul plágiummal vádolják majd.¹² Gyánússá teszi azonban a történetet, hogy ez a vád a visszaemlékezés idején már el is hangzott: sokkal inkább tűnik utólagos konstrukciónak, mint hiteles emléknek.

Zárójelezhetjük is persze a kérdést, és elfogadhatjuk Gilles Deleuze érvét, aki Nietzsche stirneri inspiráltsága kapcsán kijelenti, hogy azt, hogy ismerünk-e egy filozófust, nem az bizonyítja, hány-szor utalgatunk rá a jegyzeteinkben, hanem hogy mennyire nézünk szembe az általa felvetett gondolatokkal.¹³ Jelenleg amúgy sem feladatunk a hatástörténeti összefüggés feltárása: sokkal fontosabb számunkra, hogy a Stirner-Nietzsche analógia jelzésével felvázoljuk a Stirner-értés egyik lehetséges, számunkra adekvát útját. A két szerző között a sokszor döbbenetesen hasonló retorikai-stilisztikai megoldások mellett tematikus kapcsolatokat is találunk.¹⁴ Ilyen átfedésnek tűnik többek között a „bálványok” vagy az interiorizált „túlvilág” radikális kritikája,¹⁵ a rejtett, nem őszinte egoizmus leleplezése,¹⁶ az erős és az alázatos (vagy alantas) ember közötti különbségtevés,¹⁷ az egyenesség, becsületesség sajátos, nyelviséghez, verbális megnyilvánuláshoz köthető fogalmának szerepeltetése,¹⁸ az egyén

¹² Brobjer: *A Possible Solution...*, 110. o.

¹³ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, Budapest, Gond Alapítvány - Holnap, 1999. 253. o. Fordította Moldvai Tamás.

¹⁴ „Ó, szerencsétlen egyenlőség, újra hallom csöcselék-üvöltésedet!” – Például ez a stirneri mondat egészen a nietzschei dikciót idézi. Max Stirner: „Az egyetlen és tulajdona (részlet)”, in Bozóki András – Sükösd Mihály (szerk.): *Az anarchizmus klasszikusai*, Budapest, Mundus, 2009. 86. o. Fordította Horváth Géza. Az eredetiben: „O unselige Gleichheit, höre ich drin pöbelhaftes Gebrüll schon wieder!” Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin, Verlag der Contumax, 2016. 137. o.

¹⁵ Safranski: *Nietzsche*, 112. o.

¹⁶ Albert Lévy: *Stirner et Nietzsche*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904. 44–53. o.

¹⁷ Stirner: *Az egyetlen és tulajdona*, 90. o.

¹⁸ Uo. 93. o. Az „Ehrlichkeit” Nietzsche számára is fontos fogalma Stirnernél egészen hangsúlyos jelentést kap: a kereszténység a becsületes szavakat becstelenné tette – az a kérdés, hogyan lehet újra becsületessé változtatni ezeket. Vö. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, 145. o.

állami-közösségi céloknak való alárendelésének bírálata,¹⁹ vagy például a metafizikai következményekkel nem számoló, derűs ateizmus rejtett vallásosságként való interpretációja.²⁰ Bizonyára sok egyéb hasonlóságot is lehet találni a két gondolkodó között, azonban ez is elegendő talán ahhoz, hogy a párhuzam felvetése révén jelezzük a nominalistaként értett, retorikájában is komolyan vett Stirner értelmezésének útját: a Nietzschével való analóg meglátások hangsúlyozása talán segít felmutatni a téves, önkényes fogalmak és képzetek realitásába kapaszkodó Stirner-interpretációval szemben egy radikálisan nominalista gondolkodó képét.

Persze a zárványgondolkodói létből a 19. század végén kiszakított Stirnernek ma már többféle irányzathoz, iskolához köthető interpretációja is létezik. Magától értetődően meghatározó az a megközelítés, amely Stirnert hegeli kontextusban, a hegeliánus hagyományban értelmezi, de bőven találni például marxista, anarchista, pszichoanalitikus vagy egzisztencialista irányultságú értelmezést is, ahogy akad olyan szakirodalom is, amely Stirnerben a modernitás már-már posztmodern kritikusat látja.²¹ Az eltérő megközelítések alapvető különbségei dacára ezek az interpretációk mégis két csoportba oszthatók aszerint, hogy miként vélekednek Stirner fogalmakhoz fűződő viszonyáról: vagy a fogalmi realitás kritikusaként értelmezik, vagy egy délibábos, tévképzeteihez ragaszkodó gondolkodót látnak benne. Előbbire példa lehet az egzisztencialista megközelítés, amely az önteremtő szabadság és mindenféle esszencia elsőségét tagadó filozófusban egyféle elődjére ismerhetett,²² míg a második, elutasító interpretációs útra a marxista megközelítést lehet felhozni példaként, amely saját korának és státuszának foglyaként ábrázolja Stirnert, aki univerzálisként, örök emberiként értelmezi polgári világa történeti-szociális sajátosságait.

¹⁹ Stirner: *Az egyetlen és tulajdona*, 96–98. o.

²⁰ Uo. 102. o.

²¹ A különböző megközelítések részletes bemutatásához lásd: John F. Welsh: *Max Stirner's Dialectical Egoism. A New Interpretation*, Lallham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK, Lexington Books, 2010. 16. skk. o.

²² Safranski: *Nietzsche*, 112. o.; Welsh: *Max Stirner's Dialectical Egoism*, 24. skk. o.; R. W. K. Paterson: *The Nihilistic Egoist. Max Stirner*, London – New York – Toronto, Oxford University Press, 1971. 162. skk. o.

3. A fogalmi realizmus vádja Stirnerrel szemben

Értelemszerűen az utóbbi típusba illeszthető a valószínűleg legismertebb, az egyik legrészletesebb és talán legmaliciózusabb Stirner-bírálat, a Marx és Engels nevéhez köthető *A német idealizmus* című kötet „Szent Max” fejezete. A szöveget az affirmatív Stirnerirodalom gyakorlatilag osztatlan ellenszenve övezi, hiszen Marxék kíméletlen gúnyolódásuk közepette éppen abba a hagyományba helyezik vissza Stirnert, amely ellen leginkább harcolni szándékozott. Amennyiben igazuk van, úgy Stirner elsődleges célkitűzése fordult saját ellentétébe, tehát *Az egyetlen és tulajdona* teljességgel értelmetlen munka. Vannak azonban Marxhoz megértőbben viszonyuló Stirner-értelmezők is, akik kiemelik, hogy ez egy a szerzők által nem autorizált, vázlatos munka, amelynek értéke nem elsősorban Stirner vonatkozásában, hanem egyes marxi fogalmak részletesebb megvilágításában rejlik: Stirnerrel szemben gondolja végig alaposabban Marx például az individualizmussal vagy a kommunizmussal kapcsolatos álláspontját.²³ A Stirner-értelmezők többsége azonban kevésbé megértő, és a Marx-féle interpretációt minden látványos szisztematikussága dacára felületesnek és alapvetően elhibáztattnak tartja, amely döntően sértésekre, ad hominem érvekre és a *reductio ad absurdum* eljárására épít.²⁴

Anélkül, hogy igazságot akarnánk tenni, vagy hogy részletesebben belemennénk ebbe az értelmezésként is önálló és összetett munkába, annyit mindenképpen érdemes jelezni, hogy Marx egyik fő kritikai észrevétele Stirner filozófiájának velejét érinti, mégpedig az, hogy szerinte indokolatlanul realitást tulajdonít bizonyos fogalmaknak, kísértetszerű léttel ruház fel bizonyos képzeteket (vagy kísértetűzés közben elfeledkezik a valódi, érzéki testről).²⁵ Tehát Marx is

²³ Paul Thomas: „Max Stirner and Karl Marx. An Overlooked Contretemps”, in Saul Newman (szerk.): *Max Stirner*, New York, Palgrave Macmillan, 2011. 137. o.

²⁴ Welsh: *Max Stirner's Dialectical Egoism*, 22. o.

²⁵ Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*, Budapest, Magyar Helikon, 1974. 132. o. Fordította Kislégi Nagy Dénes.

éppen a kellő nominalizmus hiányát rója fel az amúgy a radikális nominalizmus igényével fellépő Stirnernek: miközben bizonyos idealista koncepciók érvényességét vitatja, mégsem elég következetes, hiszen az elutasított minőségek után maradó fantomszerű létet továbbra is – jóllehet akaratlanul, de – feltételezi.²⁶ Marx a rendkívül retorikus szöveget Stirner stílusához hasonlóan hatásvadász módon tárgyalja, azonban az elemzett írásban a figuratív megoldásokat szándékosan fogalmakként, valamiféle szilárd terminológia részeként kezeli, így például az „Az” vagy a „Ki-ki” kifejezéseket is konstans szubjektum-típusokként interpretálja.²⁷ Többek között ezzel éri el, hogy Stirnert vissza tudja illeszteni a keresztény hagyományba, és persze ez hivatott legitimálni a bírálat parodisztikusan biblikus és egyháztörténeti elemeit is („Szent Max”, „Ótestamentum”, „Szentlélek”, „zsinat” stb.). Stirner Marx értelmezésében is tévképzetektől szenved, de nála nem pszichopatológiai, hanem kvázi-teológiai jellegű a probléma. Tehát itt is valami képzelt, nem reális reálisként való tételezése Stirner intellektuális bűne: a nominalista Stirnert, akinek a lehető leginkább mentesnek kellene lennie az illúzióktól, fantomszerű létezők kísértik. A Marx által Stirnernek tulajdonított fantomok, kísértetek tehát nem a patológia, hanem valamiféle reflektálatlan vallásosság szimptomái.

Mindez nem csupán azért érdekes, mert ez már a második itt előkerülő kísérlet, amely Stirner filozófiáját elemi önellentmondásként akarja leleplezni, hanem mivel Stirner a maga filozófus-elődeit és -kortársait szintén hasonló érvek mentén marasztalja el, ő is ilyen fantomok és tévképzetek által kísértett gondolkodókként látatja filozófustársait. Ha már jelen írás elején előkerült a Stirnert patológizáló Ernst Schultze neve, akkor érdemes itt most röviden kitékin-

²⁶ Áruklodók például az ilyen megjegyzések: „Az egyesületi bajtársak sörkódexe számára csak »egy szimbólum« volt, csak »egy szimbólum« kedvéért itatta magát nemegyszer az asztal alá, ahol is valószínűleg szintén »spirituszt« akart felfedezni.” Marx – Engels: *A német ideológia*, 135. o. A szerzőpáros képében Stirner módosult tudatállapotban az alkoholos kipárolgást mint szellemi entitást feltételezi.

²⁷ Uo. 136. o. Marx és Engels kissé tendenciózus értelmezésének mentségére fel lehet hozni, hogy Stirner rendszeresen a nagy kezdőbetűt alkalmazta a kiemelésre, s ezzel ürügyet adott az ilyen interpretációkra.

teni egyik, „t” betűben szegényebb névrokonára is:²⁸ a filozófus Gottlob Ernst Schulzéra.²⁹

4. A másik Schul(t)ze

Schulze filozófiatörténeti híret elsősorban a neve feltüntetése nélkül megjelentetett *Aenesidemus avagy a Reinhold professzor úr által Jénában előadott elementáris filozófia alapjairól – A szkepticizmus védelmezése az észkritika túlkapásai ellen* című munkájával szerezte, amelyben bár elsősorban Reinhold elementáris filozófiáját bírálja (főként a tudat tételét mint állítólag analitikus alaptételt), valójában az egész kritikai filozófiát igyekszik szkeptikus érvekkel megkérdőjelezni. Schulze fő problémája a kritikai filozófiával, hogy szerinte az végső soron dogmatizmusba fullad, amikor az igaznak-tartás kritériumait meg akarja alapozni.³⁰ Schulze ezt mint szkeptikus gondolkodó nem tartja megvalósíthatónak. Anélkül, hogy akár csak hozzávetőlegesen is rekonstruálni akarnánk Schulze érveit (például az okság kritikai felfogása kapcsán),³¹ itt csak azt emelném ki, aminek Stirner szempontjából is jelentősége lesz. Schulze egyik fő kritikai pontja a magában való dolog fogalma köré szerveződik: annak léte vagy nem-léte tekintetében nem lehet bizonyosságra jutni.³² Ahhoz hogy erről

²⁸ A Schulze vagy Schultze név írásmódja más vonatkozásban is releváns interpretációs kérdésként merülhet fel: Beck András Hévízi Ottó Ottlik-értelmezését elemezve veti össze Verne Schultze, valamint Ottlik Schulze nevű karakterét. Vö. Beck András: „Marcel és Marcell, Schultze és Schulze”, in Pongrácz Tibor – Valastyán Tamás (szerk.): *Terminusok. Idők, mértékek, alakzatok*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2019. 16–17. o.

²⁹ Érdekes módon több híres Ernst Schul(t)zét is számontart a tudomány- és kultúrtörténet: a már emlegetett pszichiáter, illetve a most tárgyalandó filozófus mellett Ernst Schulze nevű költő és kémikus is kitüntette magát.

³⁰ Csikós Ella: „Aenesidemus-Schulze a szkeptikus gondolkodásmódról”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/3–4. 665. o.

³¹ Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996. 96. skk. o.

³² Felkai Gábor: *Fichte*, Budapest, Kossuth, 1988. 58. o.

döntsünk, ugyanis képesnek kellene lennünk arra, hogy elképzeljünk valami tőlünk teljesen független dolgot, ami pedig képtelenség.³³ Fichte az *Aenesidemus-recenzió*ban majd amellet érvel, hogy Schulze félreérti ezen a ponton Kantot: a dologhoz mindig hozzátartozik az azt megismerni törekvő intelligencia is, Kant pedig egyáltalán nem óhajtotta megszakítani ezt az összetartozást, szemben Schulze feltételezésével.³⁴ Ráadásul szerinte Schulze elkövette ugyanazt a hibát, amit Reinhold, és a kanti filozófiát kizárólag annak elméleti oldalával azonosította, s nem vett tudomást a gyakorlati észről.³⁵ Schulze, még ha be is látta érvelése helyenkénti problematikus voltát,³⁶ a szubjektumtól elválasztott entitások feltételezését máshol is kritizálta: például az intellektuális szemlélet lehetőségét és Schelling abszolútum-konceptióját szarkasztikus bírálatnak vetette alá.³⁷ Bár a fogalmi-metodológiai különbségek számottevőek, mégis megfigyelhető bizonyos mértékű analógia Stirnerrel: tulajdonképpen Schulze a német idealizmus előzetes bírálatát adta szkeptikus érvekre építve, Stirner pedig mintegy az idealizmus túloldaláról annak nominalista cáfolatára vállalkozott. Közös pont, hogy mindketten dogmatikusnak találták az általuk criticizmusnak nevezett irányzatot, mivel szerintük a kritikai gondolkodók továbbra is reflektálatlanul feltételezték valaminek a realitását. Ahogyan Schulze számára elfogadhatatlan a Ding an sich szubjektumtól független tételezése, úgy Stirner sem ismer el semmiféle önmagában való létet: míg persze Schulze a szubjektum-vonatkozás miatt utasítja el azt, addig Stirner az önösségre hivatkozva veti el az önmagában való, érdektől független létezését.

³³ Johann Gottlieb Fichte: „*Aenesidemus-recenzió*”, *Passim*, 2013/1. 45. o. Fordította Hankovszky Tamás.

³⁴ Uo. 46. o.

³⁵ Hankovszky Tamás: „Fichte számvetése Reinhold filozófiájával az *Aenesidemus-recenzió*ban”, *Passim*, 2013/1. 63. o.

³⁶ Csikós: *Aenesidemus-Schulze...*, 671. o.

³⁷ Uo. 664., 669. o.

5. A kriticizmus mint dogmatizmus

Stirner szótárában a kritika vagy kriticizmus leginkább egy általa humánus liberalizmusnak nevezett irányzat jellemzésére szolgál. A kritika ebben a vonatkozásban megmarad szabadelvűnek, alapvetően az ember fogalmára épít, ezért is nevezi Stirner humánusnak azt.³⁸ Stirner a témának külön alfejezetet szentel, és a kritikai gondolkodást először elsődlegesen annak társadalmi, szociális kontextusában tárgyalja. A kritika ebben a formájában nem tesz különbséget az egyes emberek (legyenek azok bármilyen kiválóak) vagy az egyes embercsoportok között, csak az emberit magát ismeri el.³⁹ Stirner számára ez a – talán elsőre vonzónak tűnő – tétel teljességgel elfogadhatatlan: bár szerinte ez a legtökéletesebb formája a kritikának, hiszen a legáltalánosabb formáig jut el, a személyes embert mégis mint embertelen dolgot fogja fel (hiszen az egyén eszerint nem lehet ember), mivel teljességgel eliminálja a Stirner számára oly fontos egyediséget.⁴⁰ Igaz, hogy a kritika megszabadít számos káros kötöttségtől, ugyanakkor az egyéni létmód lehetőségét nem ismeri el. A kriticizmus szembezáll a tömegben lévő egyéni érdekekkel, illegitimnek minősíti azokat mint egoista vágyakat, ám végül a kritikus és a tömeg mégis egységet fog alkotni a valódi, közös ellenséggel szemben: az egyetlennel, az egyénnel, a valódi, őszinte egoistával szemben, aki nem leplezi egoista törekvéseit. A kritikus a forradalom vezetésére vállalkozik, míg az igazi egyén csak a társadalmi rendet felszámoló lázadásban akar gondolkodni. A kritikus és a tömeg is az egoizmustól akar megszabadulni, éppen ezért a kritikus a tömeg élére áll, és ő válik a tömeg szóvivőjévé, képviselőjévé.⁴¹ A kritikus célja valamilyen tisztán emberi Ego megteremtése, ami viszont képzelenség, hiszen tisztán emberi Stirner szerint nem is létezik.⁴²

Stirner kritikája, legalábbis az iménti kontextusban, főleg a hegeli alapokra építő korabeli baloldali társadalomelméletekkel vitázik, azonban a kritikai gondolkodás horizontját fokozatosan kitégítja, és

³⁸ Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, 107. o.

³⁹ Uo. 116–117. o.

⁴⁰ Uo. 117–118. o.

⁴¹ Uo. 123.

⁴² Uo. 124–125.

az előbbieken körvonalazott túlzott absztrahálást úgy általában az egész kritikai és idealista gondolkodásra érvényesnek tekinti. A fő probléma a tágabban értett kritikával is az, hogy mindig valami realitással nem rendelkező fogalmat kezel reális létezőként, és egyáltalán az általánosra hivatkozik az egyedi helyett. Stirner csak és kizárólag az önös, a lehető legteljesebben az individuumhoz kötődő vonások létét ismeri el. A stirneri dilemmát jól megvilágítja az alábbi idézet:

Ha ugyanis az embert látom benned, miként magamban is az embert látom, és az emberen kívül semmi mást sem látok, akkor úgy bánok veled, mint magammal, mert mindketten a következő matematikai tételt alkotjuk: $A = C$ és $B = C$, következésképpen $A = B$, tehát én nem vagyok semmi más, mint ember, te sem vagy más, mint ember, következésképpen én és te egyenlőek vagyunk.⁴³

Stirner szerint ebben az absztrakcióban eltűnünk, éppen ezért ez számára nem lehet kielégítő megoldás. Saját én-fogalmát mindenképpen el akarja különíteni az általános érvényű, logikai, nyelvi vagy formális éntől, így egyszerűen a fichtei Énnel szembeállítva mutatja be azt:

Amikor Fichte azt mondja, hogy „az én minden”, akkor úgy tűnik, hogy ez tökéletesen harmonizál az én elképzeléssel. Csakhogy nem az én minden, az én szétzúz mindent, és csak a magát feloldó én, a soha nem lévő én – a véges én valóban én. Fichte „abszolút” énről beszél, én viszont magamról beszélek, a mulandó énről.⁴⁴

Bár Stirner nem viszi túlzásba fő művében a német idealizmus legnagyobb szerzőire való hivatkozást, mint egykori Hegel- és Schleiermacher-tanítvány nagyon is jól ismerte ezt a hagyományt,⁴⁵

⁴³ Stirner: *Az egyetlen és tulajdona*, 98. o.

⁴⁴ Uo. 100. o.

⁴⁵ John Henry Mackay: *Max Stirner. His Life and His Work*, Concord, Peremptory Publications, 2005. 37. o. Fordította Hubert Kennedy.

és az explicit hivatkozások elenyésző volta ellenére szemmel láthatóan ehhez a tradícióhoz képest határozta meg magát.⁴⁶

Stirner ugyanakkor nem teljesen elutasító a kritika fogalmával szemben, bizonyos értelemben önmagát is kritikai gondolkodónak tartja, amennyiben a kritika szembeszáll mindenféle dogmatizmus-sal, például a kriticizmus dogmatizmusával is.⁴⁷ Az egyes kritika-felfogásokat az különbözteti meg egymástól, hogy hallgatólagosan milyen kritériumokat feltételeznek. A kritika sikerének titka, hogy mikor úgy tűnik, semmire sem támaszkodik, általában a háttérben valamiféle hitre, feltételezett tudásra épít. Az ilyen kritika voltaképpen rejtett dogmatizmus (ahogyan azt Schulze is vélte). Stirner megkülönbözteti a kritika két fajtáját: az alázatos és az önös kritikát.⁴⁸ Míg az alázatos kritika valamilyen cél, eszme, igazság, általános érvényűnek tartott belátás alapján kritizál, addig az önös kritikának nincs semmi más alapja, csakis egy egyén önigenlése, az, hogy birtokba veszi saját kritikáját. Nem Isten szemében talál igazolásra, hanem a saját afirmációja által: önmagát tételezi az önös kritikában; ahhoz hasonlóan, ahogy Stirner a voltaképpeni szabadságot sem a valamitől való mentességben, hanem a hatalommá vált szabadságban látja.⁴⁹ A kritika rászorul a hatalomra, a hatalomgyakorlásra, enélkül csak látszólagos, csak öncsalás; nem más, mint a megszo-kottnak való öntudatlan behódolás. A kritika tulajdonképpen akkor válik elfogadhatóvá Stirner számára, amikor felszámolja magát, amikor minden alapvetését kiiktatja, és az önkényesség gesztusával pótolja azt: a stirneri megoldás mind a hatalom beemelése, mind az önmagával szembeni őszinteség elvárása tekintetében egyféle nietz-schei gesztusra emlékeztet.

⁴⁶ A stirneri fogalomhasználat mögött például egyértelműen kimutatható a hegeli terminológia hatása. Vö. Lawrence S. Stepelevich: „Max Stirner as Hegelian”, *Journal of the History of Ideas*, 1985/4. 607–608. o.

⁴⁷ Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, 129–132. o.

⁴⁸ Uo. 309. o.

⁴⁹ Stirner: *Az egyetlen és tulajdona*, 103. o.

6. Az exorcizálás nehézségei

Láthattuk, hogy Stirnernek két szimmetrikusan szembenálló, teljesen ellentétes értelmezése is forgalomban van: vajon akkor téveszmés, fantomszerű eszmék realitását feltételező, némiképp habókos gondolkodóról, vagy egy minden fogalmi realitással harcoló, fantomokat elkergető filozófusról van az esetében szó? Bár utóbbi sokkal valószínűbbnek tűnik, a kérdés eldöntése nem tartozhat a feladataink közé: a probléma taglalása messze túlnyúlik jelen írás keretein.

Egy részleges megoldással viszont, Jacques Derridára hivatkozva, mégiscsak szolgálhatunk. Mind a Schultze-féle patológizálás, mind a marxi elmarasztalás végső soron téveszméktől, fantomoktól, kísértéktől kínzott emberként mutatta be Stirnert. Derrida *Marx kísértetei* című könyvében egyebek mellett a marxi kísértet-fogalom stirneri gyökereit is elemzi. *A német ideológiában* a kísértetet szerinte valami-féle érzékfeletti érzékiség jellemzi, s így a kísértet láthatatlansága dacára mégis láthatóvá válik bizonyos mértékig.⁵⁰ Derrida alapvetően csak Marx szűrőjén keresztül olvassa itt Stirnert; bár jelzi, hogy Stirner eredetiségének külön figyelmet kellene szentelni egyszer más helyen.⁵¹ Így is regisztrálja azonban, hogy Marx elsősorban azért akarja olyan vehemensen „exorcizálni” Stirnert, mert mindketten ugyanazzal a fantomszerű léttel viaskodnak, mindketten a kísértéktől kívánnak megszabadulni, ám más-más utat választottak. Marx dühe annak szól, hogy nem egy megoldást, módszert követnek, bár nagyon is hasonlítanak egymásra, zsinat és ellenzsinat feszül náluk egymásnak.⁵² Mindketten erős késztetést éreznek, hogy megszabaduljanak a szellemitől, azonban teljesen nem sikerül egyiküknek sem. Erősen valószínű, hogy nem is lehet a kísértetiést, a szellemit egészen elkerülni,⁵³ de talán nem is érdemes.

⁵⁰ Jacques Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*, Pécs, Jelenkor, 1993. 17., 111. o. Fordította Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán.

⁵¹ Uo. 133. o.

⁵² Uo. 142–143. o.

⁵³ Jacques Derrida: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*, Budapest, Osiris, 1995. 5–13. Fordította Angyalosi Gergely és Babarczy Eszter.

ETIKA ÉS VALLÁS

Hankovszky Tamás
A kinyilatkoztatás fogalmának kritikája
Fichte Minden kinyilatkoztatás kritikájának
kísérlete című művében

1. A kanti kritika folytathatósága

Sok hiába való fáradságot tett volna feleslegessé, de néhány nagyszerű kudarccal is szegényebbek lennénk, ha Kant egy kicsit gyorsabban írt volna. De még az első és az utolsó *Kritika* megjelenése között is majdnem 20 év telt el, nem is beszélve a későbbi művekről. Ez a tempó számos lelkes követőjének okozott nehézséget. A türelmetlen Reinhold például már azelőtt kialakította a maga képét a kanti filozófiáról (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786–87), hogy akár csak a második *Kritika* megjelent volna. Sőt, a kanti rendszer úgynevezett beteljesítését is már azelőtt megkezdte (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789), hogy maga Kant *Az ítélőerő kritikája* megírásával – ahogy a mű előszavában fogalmaz – befejezte volna „teljes kritikai tevékenység[ét]”.¹ Fichte éppen ezzel a körülménnyel magyarázta, hogy túl kellett lépnie Reinhold filozófiáján.² Ő maga ugyanis, mivel később ismerkedett meg Kanttal, és egyszerre olvashatta el mindhárom *Kritikáját*, helyesebb képet alkothattott róla.³ Első lelkesülségében még beérte volna annyival – amivel Reinhold is kezdte –, hogy magyarázó, népszerű-

¹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Szeged, Ictus, 1996–1997. 80.o. Fordította Papp Zoltán.

² Fichte magyarul nem olvasható műveit az összkiadásból idézem: Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reinhard Lauth és mások (szerk.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010. (A továbbiakban: GA)

³ Vö. „Johann Gottlieb Fichte – Carl Leonhard Reinhold levelezése”, *Magyar Filozófiai Szemle* 48/1–2. 27–195; 81–82. o. Fordította Weiss János. (GA III, 2., 346. o.)

sító műveket publikál Kant filozófiájáról.⁴ Az élet azonban mást hozott. Mint sok kortársa, ő is elkezdte továbbgondolni a mester műveit. Először persze nem abban az értelemben, hogy majd jobban érti Kantot, mint ő saját magát, vagy hogy rejtett premisszáinak felkutatásával megalapozza a konklúzióit. Ezt az igényét is hamar megfogalmazta,⁵ de előbb még kísérletet tett, hogy a kanti kritika szellemében önállóan dolgozza ki két kérdéskör filozófiáját. Azzal kezdte, hogy közzétett egy könyvet a kinyilatkoztatásról, és mire Kant vallásfilozófiája megjelent, ő már könyve második kiadásánál tartott. Hasonlóképpen, mire *Az erkölcsök metafizikája* részeként Kant kiadta volna a maga *Jogtanát*, Fichte már a második, továbbfejlesztett változatban publikálta idevágó nézeteit (*Grundlage des Naturrechts*, 1. rész, 1796). De nemcsak az immár a tudománytan elveire épített második változat különbözik attól, amit később Kant adott közre, hanem az első is, amelynek megírásakor Fichte még csak ünnepelt kantiánus volt (*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 1793). Ugyanez mondható el vallásfilozófiai kísérletéről is, amely révén ünnepelt kantiánus lett: ez is messze áll Kant nagyjából ugyanakkor formálódott vallásfilozófiájától.

Figyelemre méltó tény, hogy nemcsak Fichte, de mások se látták előre, merre viszi majd Kantot a kritika útja, mint ahogy az is, hogy akiket követői közül máig számon tartunk, úgy hozták létre életművüket, hogy eltávolodtak a kanti értelemben vett kritikától, és elsősorban a kanti örökség más elemeit vagy aspektusait fejlesztették tovább. Tanulmányomban ehhez a tézishez szeretnék adalékkal szolgálni.

Annak, hogy Fichte éppen a jogtan és a vallásfilozófia területén próbált Kant nyomába szegődni, megvoltak a személyes okai. Ami a jogtant illeti, a Franciaországból érkező felkavaró hírek készítették

⁴ Feltételezhető, hogy a *Versuch eines erklärenden Auszuges aus Kants Kritik der Urteilskraft* és a *Der transzendentalen Elementarlehre. Zweiter Theil* címen ismert töredékek ezzel a céllal készültek. Lásd a kiadó előszavát: GA II, 1, 296–297. o.

⁵ Johann Gottlieb Fichte: „Levél Niethammerhez (1793. 12. 6.)”, GA III, 2, 20. o. Johann Gottlieb Fichte: „Levélfogalmazvány Flatthoz (1793. november-december)”, GA III, 2, 18. o. Johann Gottlieb Fichte: „Levél Stephanihoz (1793. december közepe)”, GA III, 2, 28. o.

először arra, hogy a kanti gyakorlati filozófia addig ismert kifejtéseiből olyan elveket vezessen le, amelyek alapján védelmébe veheti a forradalmat.⁶ A vallás, közelebbről a kinyilatkoztatás pedig saját filozófiai problémáihoz kötődött: Kant hatására megszabadult ugyan korábbi determinizmusától, de a természeti kauzalitás és a szabadság – általában véve a kétféle észhasználat – összeegyeztetésének módját nem látta elég világosan. Egyebek mellett éppen azzal a céllal látogatta meg 1791-ben Kantot, hogy erről a kérdésről kapjon további felvilágosítást.⁷ Ha szemügyre vesszük a kinyilatkoztatás fichtei definícióját, nevezetesen, hogy a kinyilatkoztatás „egy természetfölötti okság révén Isten részéről az érzéki világban létrehozott hatás” (41/41),⁸ rögtön világossá válik, mi a szellemi tétje a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* című könyvnek,⁹ amelynek első változata Königsbergben, mindössze hat hét alatt keletkezett. A Kantnak, pontosabban „A Filozófusnak”¹⁰ dedikált mű megírásának legfőbb célja persze az volt, hogy felkeltse a mester figyelmét.¹¹ Az már nem Fichtén, hanem a véletlenül vagy a königsbergi kiadó üzleti számítá-

⁶ Vö. Hankovszky Tamás: „A jog erkölcsi, illetve erkölctől független megalapozásának a következményei Fichte államelméletére nézve”, in Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 17. A polisz*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2019. 128–138; 128–132. o.

⁷ Armin G. Wildfeuer: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999. 445–447. o.

⁸ A szövegben zárójelben szereplő számkombináció első tagja Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* című művének magyar kiadására vonatkozik (Budapest, L'Harmattan, 2003. Fordította Rokay Zoltán és Gáspár Csaba László), második tagja a német összkiadás (GA) I, 1. kötetére.) Ha a fordítást módosítottam, azt * jelzi.

⁹ Fichte legfőbb gondja a kritikailag megvilágított ész egysége. Ennek jegyében a gondolatmenet – ahogy majd Kant vallásfilozófiája is – a legfőbb jó fogalmából indul ki, és a közbeékelésszerű 7.§ is a természetfelettinek a természetben lehetséges hatását tárgyalja.

¹⁰ Johann Gottlieb Fichte: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung”, GA II, 2, 27. o.

¹¹ Johann Gottlieb Fichte: „Vorbereitung auf die Kantische Visite”, GA II, 2, 7. o.

sán múltott,¹² hogy mivel a publikált változatnak a *várostól távolabb terjesztett példányairól* hiányzott a szerző neve, viszont címe szerint kritika volt, az egész szakmai közösség figyelmét felkellette. Még Kant jó ismerői is az ő rég várt vallásfilozófiai művét látták a könyvben. Reinhold például így vélekedett: „Az eszme, a terv és a tényleges kifejtés nagyobb része *biztosan tőle, a nagy Egyetlentől* származik.”¹³ A félreértésben tehát az is közrejátszott, hogy az első olvasók úgy találták, amit a kezükben tartanak, az kanti értelemben vett kritika, és megfélekedtek róla, hogy Kant „teljes kritikai tevékenységét” befejezetnek nyilvánította már.

A személyes okokon túl az is motiválhatta Fichte témaválasztását, amikor megpróbált magának érdemeket szerezni a kantiánus filozófiában, hogy *A tiszta ész kritikája* egy lábjegyzete éppen a politikai törvénykezést és a vallást nevezi meg olyasvalamiként, amit kritika tárgyává kellene tenni.¹⁴ A forradalommal foglalkozó 1793-as mű címében azonban már nem szerepel a „kritika” szó. Ennek bizonyára nemcsak az az oka, hogy a kényes témára való tekintettel Fichte anonim jelentette meg, és sem magának, sem Kantnak nem kívánta, hogy megismétlődjön az első könyvével kapcsolatos félreértés, hanem az is, hogy még a *Kinyilatkoztatáskritika* második, bővített és javított kiadásával is elégedetlen volt, és pedig nem a téziseivel, hanem kifejezetten a módszerével. Nem túlzás ezt a könyvet „a megfelelő filozófiai módszer keresése részeként értelmezni”¹⁵ és megállapítani, hogy Fichte minden igyekezete ellenére már itt elindult azon az úton, amely pár év leforgása alatt látványosan eltávolította őt Kanttól. Mikor nem lehetett már nem észrevenni a különbségeket, Fichte megpróbálta őket kizárólag módszertani természetűnek láttatni. 1798-ban például kijelentette, hogy rendszere „nem más, mint a kanti rendszer. Vagyis: a dolognak ugyanazt a szemléletét tartalmazza, de

¹² Lásd a szerkesztő előszavát: GA I, 1, 10. o.

¹³ Idézi a szerkesztő előszava: GA I, 1, 11. o.

¹⁴ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. 19. o. (A XI) Fordította Kis János.

¹⁵ Wildfeuer: *Praktische Vernunft und System*, 443. o.

módszerében teljesen független a kanti kifejtéstől.”¹⁶ Fichte ekkorra már nyíltan elfordult a kritikától mint műfajtól, céltől és módszertől, és egyfajta metafizika kidolgozásán fáradozott,¹⁷ amely viszont Kant szemében minden tartalmat nélkülöző „puszta logika”, és mint ilyen, „teljesen tarthatatlan rendszer” volt.¹⁸ A Fichtétől nyilvánosan és élesen elhatárolódó *Nyilatkozatából* kiderül, hogy Kant is tisztában volt vele, hogy a kettőjük közötti különbség eredendően metodológiai. „Ami [...] a Fichte princípiumai szerinti metafizikát illeti, abban oly kevéssé vagyok kész részt venni, hogy egyik válaszlevelemben azt tanácsoltam neki, hogy a terméketlen szörszálhasogatások (*apices*) helyett olyan módon kultiválja kiváló kifejezőmódját, ahogy az a tiszta ész kritikájában kamatoztatható. Ő azonban ezt udvariasan elutasította, mondván, »mégsem fordít háta a skolaszticizmusnak«. Tehát a kérdés, hogy a fichtei filozófia szellemét valódi kritizmusnak tartom-e, magától Fichtétől nyert választ, anélkül, hogy kénytelen lennék értékéről vagy értéktelenségéről nyilatkozni.”¹⁹

A továbbiakban ahhoz a válaszúthoz szeretnék visszatérni, ahonnan Fichte Kanttól egyre inkább eltávolodó filozófiája kiindult, és bemutatni, hogy hogyan próbált ekkor még maga is kritikát írni – történetesen a kinyilatkoztatásról. Mivel ez a kiindulópont érdekel, a könyv első, magyarul is olvasható kiadására fogok támaszkodni. A terjedelmi korlátok miatt nemcsak a Kanttal való egybevetésre nem lesz módom, de még arra sem, hogy értékeljem is azt, amit rekonstruálok.

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba”, in Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 17–52; 20. o. Fordította Endreffy Zoltán. (GA I, 4, 184. o.)

¹⁷ Hankovszky Tamás: „»Ha ezt felismerte volna, kritikája tudománytanná vált volna«. Kant és Fichte vitája a kritikáról”, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XVII–XVIII. században*. Budapest, Áron, 2019. 188–201. o.

¹⁸ Immanuel Kant: „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”, in *Kant's Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. (A továbbiakban: AA) XII. kötet. Berlin – Leipzig, de Gruyter, 21922. 370–371; 370. o.

¹⁹ Uo. Az említett Kant-levél 1797-ből: GA III, 3, 101–102. o. Fichte válasza: GA III, 3, 104–105. o. Fichte visszatekintése a korábbi levélváltásra a *Nyilatkozat* megjelenése után: GA III, 4, 75–76. o.

2. Egy kritikai vallásfilozófia igénye

Bizonyára keletkezése körülményeivel magyarázható, hogy nemcsak a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* címében szerepel a „kritika” szó, hanem magában a műben is, mégpedig feltűnően gyakran (kétszer gyakrabban, mint *A tiszta ész kritikájában*). Fichte minden adandó alkalommal kritikának nevezi a könyvét (például 43/43, 128/113), és hangsúlyozza, hogy fejtegetései „egyedül azt az utat tart[ják] szem előtt, amelyet a kritika kijelöl” (14/18).²⁰ Azzal is kapcsolódni próbál a kanti előképhez, hogy rá emlékeztető fordulatokat használ, például, mikor azt mondja, hogy „minden állítólagos kinyilatkoztatást [...] az ész kritikájának kell alávetni” (50*/49), és csak akkor hihetünk benne, „ha előbb igazolta magát a rá vonatkozó kritika ítélőszéke előtt” (131/115). Ezzel együtt Fichte kísérlete sok szempontból különbözik Kant műveitől. Például nem azok felépítését követi, amennyiben nem tagolódik analitikára, dialektikára és módszertanra, és nem általában véve a megismerőapparátus vagy konkrétan valamelyik megismerőképesség kritikájára vállalkozik, hanem mindenekelőtt és alapvetően a kinyilatkoztatás *fogalmának* kritikájára. Kritikán azonban elvileg ugyanazt érti, mint Kant: „utánajárni e fogalom eredetének, hatásköre és jogai felől vizsgálandó” (14/18), „*a priori* mond[ani] valamit lehetőségéről és *valóságáról*” (41*/41).

²⁰ A kritika melletti elköteleződésének komolyságára vall, hogy Fichte itt egy korábbi állásfoglalását fogalmazza újra. Az idézet ugyanis így folytatódik: „Ezt kell követni szigorúan, anélkül, hogy valamely lehetséges cél lebegne a szemünk előtt.” Fichte már legelső ismert feljegyzéseinek egyikében is úgy írta le az általa követni kívánt filozófiát, mint ami „egyenesen halad előre, anélkül, hogy jobbra vagy balra tekintgetne, vagy azzal törődne, hová fog kilyukadni”. (Johann Gottlieb Fichte: „Einige Aphorismen über Religion und Deismus”, GA II, 1, 283–291; 289. o.) Érdekes, hogy néhány évvel később az egyik kortársa is szinte ugyanezekkel a szavakkal jellemezte filozofálását. Vö. Jens Immanuel Baggesen: „Levél Reinholdhoz (1794. 6. 8.)” (részlet), in Erich Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, 1. kötet, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 116–119; 116. o.

Fichte akkor is Kantot követi, amikor minden további nélkül felteszi, hogy a vallás a gyakorlati ész fennhatósága alá tartozik (14/18); és ahogy később *A vallás a pusztta ész határain belül*, úgy a *Kinyilatkoztatáskritika* gondolatmenete is a legfőbb jó fogalmából és a rá vonatkozó morális törvényből indul ki. Az innen az Isten létének posztulátumához vezető – „a kanti horizontban meglehetősen furcsán ható”²¹ – megfontolásokból egy dióhéjnyi teológia is kibontakozik, amely Isten legfontosabb tulajdonságait tartalmazza, például hogy ő a világ teremtője és erkölcsi bírója. A teológia azonban Fichte szerint vallássá válik, ha gyakorlati befolyásra tesz szert (19/23). Ennek értelmében a legfőbb jó fogalmából kibontható teológia „már keletkezésekor egészen közvetlenül vallás – azáltal, hogy egyedül a teológia teszi lehetővé az elméleti és a gyakorlati eszünk közötti ellentmondás feloldása révén az erkölcsi törvény folytatólagos kauzalitását.” (24/28) Ezt a teológiából *közvetlenül adódó* vallást feleltethetjük meg annak, amit Fichte észvallásnak nevez (bár a műben a vallás felosztása következetlen és ellentmondásos). A vallás úgynevezett „tulajdonképpeni elve” (31/33) mégis az, hogy saját törvényhozásunkat egy rajtunk kívüli lényre visszük át, tehát Istent nemcsak az erkölcsi törvény végrehajtójának (a legfőbb jó megvalósítójának), hanem szerzőjének is tekintjük. Ez a kivetítés alapozza meg az úgynevezett „általában vett vallást”, amely természetes, illetve kinyilatkoztatott vallásra bontható.²² Az akaratmeghatározásban valamiképpen mindkettő esetében szerepet kap az a képzet is, hogy Isten azt akarja, hogy megtegyek valamit, amit egyébként az erkölcsi törvény is megkövetel. Így a velem szemben támasztott követelmény tartalmilag mindkét vallásban egybeesik az erkölcsi kötelességgel. A természetes

²¹ Hansjürgen Verweyen: „Einleitung”, in Johann Gottlieb Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hamburg, Meiner, ³1983. XIII–LXIII; XX. o.

²² Ha Isten ítél meg bennünket abból a célból, hogy eldöntse, mennyire vagyunk méltók a boldogságra, akkor neki is erkölcsi lénynek kell lennie, sőt, az ész – természetéből fakadóan – benne is ugyanazt az erkölcsi törvényt hozza, mint bennünk. Eszünk törvénye tehát egyszersmind Isten törvénye is, amelynek teljesítésétől a tőle várható boldogságunk is függ. Így legalábbis tartalmi szempontból, „cselekedeteink *legalitása* szempontjából teljesen közömbös, hogy azért intézzük-e őket az ész törvénye szerint, mert ezt eszünk parancsolja, vagy pedig azért, mert Isten azt akarja, amit az ész megkövetel”. (27/30)

vallás annyiban tartja Istent az erkölcsi törvény szerzőjének, hogy ő az, aki olyannak teremtette az empirikus szubjektumokat, hogy tudatában lehetnek az erkölcsi törvénynek,²³ így amit természetes alkantunk mint erkölcsi törvényt felismerni enged, azt az ő nekünk adott törvényének is tekinti. Kinyilatkoztatott vallásról ezzel szemben akkor beszélünk, ha Istent úgy gondoljuk el, mint aki nem érzi természetünk, hanem az azon kívüli érzeki világ egy elemének vagy eseményének sajátos megformálása révén tudatosítja bennünk az erkölcsi törvényt, amelyet, mivel ő közölte velünk, eredetét tekintve is neki tulajdonítunk.

Amit a mű első három paragrafusa alapján eddig felidéztem, két részre osztható. Egyrészt a kanti kritikák rekapitulációjára, amennyiben a posztulált Istent és a hozzá kapcsolódó vallás minden észszerű fajtáját és tartalmát Fichte is a tudás korlátozása révén a hit számára nyitott térben, a gyakorlati ész fenségterületén helyezte el, másrészt az úgynevezett „általában vett vallás” fogalmának bevezetésére és felosztására. E fogalom hátterében az a legfeljebb empirikusan hitelesíthető vagy a kanti keretrendszerbe való illeszkedése révén igazolható elképzelés áll, hogy saját morális törvényhozásunkat hajlamosak vagyunk Istenre átvinni. Arról azonban egyelőre semmi nem derült ki, hogy létezik-e ilyen értelemben vett vallás, és létezik-e a minket érdeklő válfaja, a kinyilatkoztatott, de még csak arról sem, hogy értelmes-e a kinyilatkoztatás hozzá tartozó fogalma. Ahhoz pedig végképp nem kaptunk támpontokat, hogy a különböző vallásokban ténylegesen elfogadott kinyilatkoztatások közül egyik vagy másik valóban Isten megnyilvánulása lehet-e, és ha igen, vajon melyik. Fichte szerint mielőtt egy állítólagos kinyilatkoztatást hiteltek volna vagy hitelt érdemlőnek nyilvánítunk, kritikának kell alávetni, vagyis meg kell vizsgálni, hogy megfelel-e azoknak a kritériumoknak, amelyek az ész ítélőszéke előtt megállni képes kinyilatkoztatás-fogalomból vezethetők le. A kritériumok ilyen levezetését és a kategóriák kanti rendszerének megfelelő csoportosítását a könyv második központi egysége (8–12. §) hajtja végre. Most azonban nem ezzel, hanem magának a kinyilatkoztatás-fogalomnak a kritikájával, vagy ahogy Fichte olykor nevezi, „az általában vett kinyilatkoztatás kriti-

²³ Márpedig az erkölcsi törvénynek tudatában lenni és erkölcsi (de nem erkölcsös) lénynek lenni ugyanaz (37/38).

kájával” (52/50) szeretnék foglalkozni, vagyis azzal a kérdéssel, hogyan igazolja ezt a fogalmat Fichte az ész ítélőszéke előtt.

3. A kinyilatkoztatás fogalmának dedukciója

Mielőtt ennek nekilát, Fichte a harmadik paragrafus lezárásaként tesz egy két oldalas megjegyzést, amely sokat elárul kritikai tevékenységének természetéről. Így kezdi: „A Kritika megjelenése óta több ízben felvetették a kérdést: Hogyan lehetséges kinyilatkoztatott vallás? Bár ez a kérdés mindig is erősen foglalkoztatta az embert, csak azóta lehet értelmes módon fölteni, hogy a Kritika fénye immár kellően megvilágítja vizsgálódásaink ösvényét.” (39*/40) A folytatásból kiderül, hogy Fichte továbbra is elégedetlen minden általa ismert válaszkísérlettel, mivel azok hibát vétének a „kinyilatkoztatás fogalmának egyetlen lehetséges dedukciójakor” (40*/40–41). A „dedukció” Fichte kedvenc kifejezése, és már a most vizsgált műben is majdnem olyan gyakran használja, mint a „kritika” szót, és négyszer gyakrabban, mint *A tiszta ész kritikája*, de az így jelölt eljárásnak nem sok köze van a Kantnál oly nagy szerepet játszó transzcendentális dedukcióhoz. A kettő különbségére utal már az is, hogy megjegyzésében Fichte annak a *logikai szabálynak* az alkalmazását hiányolja a kritikai filozófusoknál, amely szerint egy nemfogalmon belül speciális különbségek megállapítása révén kell fajfogalmakat megkülönböztetni. Akik ezt elmulasztják megtenni, a kinyilatkoztatott vallást hol az észvallástól nem tudják kellőképpen elhatárolni, hol a kereszténységgel mossák egybe. Fichte szerint a kinyilatkoztatott vallás fogalmát akkor alkotjuk meg helyesen, ha az általában vett vallás mint nemfogalom alá rendeljük, és „megismerés[e]lve szempontjából” (41/41) különböztetjük meg a természetes vallástól, hiszen a kinyilatkoztatott vallás ugyanazt a tartalmat hirdeti, mint a természetes vallás (a kötelességet), csak éppen az isteni tekintélyre hivatkozva.

Ezzel azonban még éppen csak belekezdünk a kinyilatkoztatás fogalmának dedukciójába és kritikájába. A következő feladat abban áll, hogy bebizonyítsuk, a kinyilatkoztatás fogalma „*ésszerűen* csakis *a priori* lehetséges” (43/43), csak *a priori* eredetű lehet. Ehhez két dologra van szükség: egyrészt az *a posteriori* eredet lehetőségének

kizárására,²⁴ amit a kanti filozófia bázisán Fichte könnyedén teljesít is, másrészt annak bizonyítására, hogy az *a priori* eredet viszont lehetséges. Ennek érdekében „nem azt kell kimutatni, hogy a kinyilatkoztatás fogalma *tényleg a priori* létezik, hanem csak azt, hogy *a priori* lehetséges; nem azt, hogy minden észnek *a priori* birtokolnia *kell*, hanem hogy birtokolhatja, amennyiben eszméinek sora többé-kevésbé [egy bizonyos] irányba halad.” (44/43) A helyesen megalkotott kinyilatkoztatásfogalom fichte dedukcióját a következő lépésekkel rekonstruálhatjuk.

A gondolatmenet egy axiómából indul ki, amellyel formálódó monizmusa jegyében Fichte eldönti azt a két-világ-polgára-dualizmus miatt Kantnál nehezen megválaszolható kérdést, hogy mit is ír elő az erkölcsi törvény: azt, hogy megtegyünk valamit, vagy csak azt, hogy akarjuk. Az axiómát így fogalmazhatnánk meg: Az erkölcsi törvénynek nemcsak az akaratot kell meghatároznia, hanem az akaraton keresztül magát az embert mint érzéki lényt is (48/47). A következő lépés egy ténymegállapítás: az emberben az erkölcsi törvény szerinti kauzalitás összeütközésbe kerülhet a természeti törvény szerinti kauzalitással. Fichte ugyanis korábban már leszögezte, hogy éppen „ez a végesség fogalma az erkölcsben” (17/21, 32/34), az ember viszont véges erkölcsi lény.

Most jön a dedukció kardinális és karakterisztikus pontja, egy feltevés: Lehetnek olyanok, akikben az érzéki ösztönzők olyan erősek, hogy „az erkölcsi törvény vagy teljesen, vagy csak bizonyos esetekben elveszti kauzalitását érzéki természetükben” (48/47). Azért kardinális ez a pont, mert Fichténél nagy jelentősége van annak, hogy a kinyilatkoztatás ugyan *a priori* fogalom, de nem *adott*, hanem *megalkotott* fogalom, hiszen nincs olyan *a priori* adat, amelyre támaszkodna. Ezt a hiányt egy empirikus adat – és mivel gyakorlati foglomról van szó –, egy „empirikusan adott gyakorlati szükséglet” (43/43) felmutatása pótolhatja, amely kiemeli a kinyilatkoztatás eszméjét „az

²⁴ Még ha léteznek is olyan kultúrák, ahol ténylegesen ilyen módon alakult ki a kinyilatkoztatás fogalma (44/44), a nem megfelelő módon nyert fogalom nem alkalmas arra, hogy törvényt írjon elő kinyilatkoztatásoknak (50/49), vagyis nem lehet belőle levezetni a kinyilatkoztatás azon kritériumait, amelyeket egy állítólagos konkrét kinyilatkoztatás kritikájának figyelembe kell vennie.

ész üres álmaiból” (43/43).²⁵ Korábban idéztem, hogy a kinyilatkoztatás fogalmát minden ész birtokolhatja, amennyiben eszméinek sora többé-kevésbé egy bizonyos irányba halad. Most már hozzátehetem, hogy ez az irány nem más, mint ennek a szükségletnek a feltételezése. Fichte később egy terjedelmes paragrafust (6. §) szentel annak, hogy bizonyítsa, tényleg lehetséges az erkölcsi lények olyan állapota, amikor aktuálisan nem képesek az erkölcsiségre.²⁶ Most azonban egy újabb feltevéssel haladunk tovább, amely szerint ezek a túlon túl érzéki „lények ekkor sem válnak teljesen képtelenné az erkölcsiségre” (48/47). Ebből pedig az a feladat adódik, hogy megmutassuk, mi a lehetőségi feltétele annak, hogy a feltételezett lények erkölcsössé váljanak. A megoldás alapötlete – amelyet talán a gyakorlati ész mozgatórugójának kanti elképzelése ihletett –, hogy „magát az érzéki természetüket kell érzéki ösztönzőknek úgy meghatározni, hogy hagyja magát a morális törvény által meghatározni.” Vagyis a „tiszta erkölcsi indítékoknak érzéki úton kell eljutniok hozzájuk” (49/47). Hogyan gondolható ez el?

Induljunk ki egy axiómából, amely szerint az „egyetlen tisztán erkölcsi indíték a jó benső szentsége” (49/47). Ha tekintetbe vesszük,

²⁵ Itt bizonyára a *gyakorlati ész* szükségletéből kiinduló kanti posztulátumtan bátorítja Fichtét, még ha tisztában van is vele, hogy egy *a posteriori* szükséglet nem bír ugyanolyan megalapozó erővel.

²⁶ A kinyilatkoztatott vallások oldaláról nézve Fichte kinyilatkoztatáskonceptiójának az az egyik legnagyobb problémája, hogy nem képes azt a méltóságot és jelentőséget tulajdonítani a kinyilatkoztatásnak amennyiben az emberi élet szempontjából általában, hanem még a vallás szempontjából sem, amelyet e vallások hagyományosan tulajdonítanak neki. Ha a kinyilatkoztatásfogalom ésszerűségéhez a Fichte által leírt, erkölcsiségükben megromlott lényeket kell feltételezni, akkor a kinyilatkoztatás feleslegessé válik, mihelyt az állapotukból következő „gyakorlati szükséglet” nem áll már fenn. Fichte több helyen is félreérthetetlenül utal rá, hogy azok az emberek, akiknek szükségük van kinyilatkoztatásra, kevésbé tiszteltetelműek, mint azok, akiknek nincsen (pl. 32/34). A kérdés részletes tárgyalását lásd: István Czákó: „Vernunft und Offenbarung. Transzendente versus existenzielle Interpretation der Offenbarung in Fichtes früherer Religionsphilosophie und in den Climacus-Schriften”, in Jürgen Stolzenberg – Smail Rasic (szerk.): *Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität*, Berlin – New York, de Gruyter, 2010. 235–262; 214–244. o.

amit Fichte már korábban kifejtett, hogy Isten minden eszes lény bírója és az erkölcsi törvény szerzője, akkor plauzibilis lesz a következő tétel is: Istennek ez az eszméje egyrészt azonos a jó benső szentségének fogalmával, másrészt alkalmas arra, hogy meghatározza az érzékiséget (49/47–48). Csakhogy, és Fichte korábban ezt is kifejtette már, Isten ilyen eszméjét nem lehet a természetből felismerni vagy bizonyítani, morális elvek pedig a feltételezett lények esetében nem segíthetnek. Így csak a következő konklúzió adódhat. Ha e lények valóban nem váltak teljesen képtelenné az erkölcsiségre, akkor Istennek „különleges, kimondottan ezt a célt szolgáló és az erkölcsi lényeknek rendelt jelenség útján kell[...] számukra kijelenteni magát mint törvényhozót.” (49–50/48) Éppen ez az erkölcsiségre képessé tevő különleges jelenség a kinyilatkoztatás.

Isten tette tehát a lehetőség feltétele annak, hogy az erkölcsiségre aktuálisan képtelen emberek erkölcsössé válhassanak. A kérdés csak az, hogy az a szükséglet, amely ezt a konklúziót megalapozza, arra is feljogosít-e, hogy a kinyilatkoztatás *a priori* fogalmának objektív realitást tulajdonítsunk. Más szóval: az erkölcsre aktuálisan képtelen embernek kinyilatkoztatásra van szüksége, de számíthatunk-e arra, hogy ezt meg is kapja?

Fichtének egy nagyon erős premisszát kell felvennie ahhoz, hogy igennel válaszolhasson erre a kérdésre. A kanti filozófia egyik problémájának²⁷ radikális megoldásaként már a könyve elején megfogalmazta a tételt, amely szerint maga az „erkölcsi törvény lép fel [azzal a] követeléssel ama szent lényvel szemben, hogy minden eszes természetben előmozdítsa a legfőbb jót; hogy felállítsa az egyensúlyt az erkölcs és a boldogság között.” (17/21) Sőt, azt is állította, hogy éppen *azért* léteznek véges eszes lények, hogy Istennek módja legyen

²⁷ Ha az ész csak olyasmit tesz kötelezővé, ami lehetséges, akkor nem világos, hogyan parancsolhatja *nekünk* a legfőbb jó megvalósítását, amire saját erőnkől nem vagyunk képesek, illetve ha tényleg van olyan törvény, amely szerint a boldogságot a boldogságra való méltósághoz kell igazítani, akkor miért nem Istenre vonatkozik, aki képes is eleget tenni neki? Vö. Hankovszky Tamás: „Az ész szükségletéből fakadó hit. Kant a hit és az ész viszonyáról”, in Szeiler Zsolt – Bakos Gergely – Sárkány Péter (szerk.): *Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések*, Budapest, L'Harmattan – Sapientia, 2013. 182–225; 209–211. o.

ezt megtenni (37/38). Ám még ez is kevés ahhoz, hogy arra számíthassunk, hogy Isten ténylegesen alkalmazni fogja a kinyilatkoztatást mint az erkölcs előmozdításának eszközt. Hiába igaz, hogy nem vagyunk képesek előidézni az erkölcsiségünk mértékének megfelelő boldogságot, amelyre a legfőbb jó megvalósításához szükség lenne, és hiába következetes Fichte, amikor ezt látva „a [legfőbb] jó ügyének intézését” nyíltan „átruházza” (25/28) Istenre,²⁸ ebből még nem következik, hogy az erkölcsiségünk ügyét is rá kellene bízni. Ha ugyanis az erkölcsi törvény csak azt követeli Istentől, hogy az erkölcsiségünknek megfelelő boldogságot adjon nekünk, akkor semmi tennivalója nincs azokkal, akik érzületük és tetteik révén nem váltak méltóvá a boldogságra. Ezért Fichte – minden indoklás nélkül – azt a tételt is bevezeti, hogy „Istent az erkölcsi törvény arra rendeli, hogy a lehető legtökéletesebb erkölcsiséget [...] minden eszes lényben előmozdítsa” (50/48). Ezt Isten a kinyilatkoztatás révén tudja teljesíteni, és – mivel ő erkölcsileg tökéletes – minden biztonnyal teljesíti is.

Még ha egyet is értenénk Fichtével abban, hogy a „dedukált fogalom valóban a *kinyilatkoztatás* fogalma, vagyis annak az isteni kauzalitás által az érzéki világban előidézett jelenségnek a fogalma, amely által Isten mint erkölcsi törvényhozó jelenti ki magát” (50/48), az akkor is kérdés maradna, hogy ez a dedukció mennyiben nevezhető kritikának.²⁹ A kortársak mindenesetre annak ismerték el. De vajon akkor is így ítélték volna, ha a *Kinyilatkoztatáskritika* megjelenésének körülményei nem vezetnek félre őket, és nem gondolják, hogy Kant a szerzője? A tévedés persze, amely Fichtét egy csapásra elismert filozófussá tette, és megnyitotta előtte az utat, hogy immár a katedrán kísérletezhessen tovább a kanti filozófia újragondolásával, nemcsak a kiadó számlájára írható. Hiszen ha Kant többet elolvasott volna a kéziratból, valószínűleg megsejtette volna, hogy a *Kinyilatkoztatáskritikából* kiinduló fichte-i filozófia „szelleme” idegen attól, amit ő „igazi kriticismusnak” tart, és valószínűleg nem kiadásra javasolta volna a könyvet, hanem már ekkor arra buzdította volna Fichtét, hogy in-

²⁸ Fichténél a legfőbb jó megvalósítására vonatkozó törvény alapvetően Istenre vonatkozik. Vö. 17/21, 18/22, 37/38, 50/48.

²⁹ Fichte szerint, ha a dedukció nem is azonos a kritikával, annak lényegi mozzanatát alkotja. Vö.: „Ez a vizsgálódás tehát a jelen kritika sarkalatos pontja.” (43*/43)

kább „olyan módon kultiválja kiváló kifejezésmódját, ahogy az a tiszta ész kritikájában kamatoztatható”. Kant azonban a rendelkezésére álló legalább két hét alatt is csak a kézirat nyolcadik oldaláig jutott,³⁰ és így nemcsak azzal járult hozzá egy az övét folytatni kívánó, attól mégis eltávolodó filozófia kialakulásához, hogy túl lassan írt, hanem azzal is, hogy túl lassan olvasott.

³⁰ Immanuel Kant: „Levél Borowskinak (1791. 9.16.)”, AA XI 284. Kant tehát csak az első két paragrafust olvasta, vagyis csak a posztulátomokra vonatkozó előkészítő fejtegetéseket, a kinyilatkoztatás tulajdonképpeni kritikáját azonban már nem. Egy helyen Fichte is azt írja, hogy Kant „körülbelül a harmadik paragrafusig” jutott. (GA III, 1, 267. o.) Vö. Wildfeuer: *Praktische Vernunft und System*. 441. o.

Barcsi Tamás

A hegeli elismerésemélet és a kanti erkölcsfilozófia hegeli kritikájának néhány kérdéséről

1. Bevezetés

A következőkben a hegeli elismerésemélet bizonyos vonatkozásairól lesz szó, illetve arra is kitérek, hogy Hegel milyen szempontok alapján kritizálja a kanti morálfilozófiát. Végezetül olyan kortárs koncepciókra utalok, amelyek megpróbálják összeegyeztetni a kanti és a hegeli morálfilozófiai belátásokat.

Bevezetésként érdemes röviden utalni a kanti erkölcsfilozófiai koncepcióra. Mint az közismert, ennek középpontja az általános és feltétel nélküli erkölcsi törvény, amely szerint: „Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratom révén általános természettörvénnyé kellene válnia.”¹ Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében ezt a következőképpen is megfogalmazza Kant: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.”² Kant alaptételét az akarata autonómiája elvének nevezi (szemben a többivel, amelyet a heteronómiához sorol). „Az ember és minden eszes természet méltóságának alapja tehát az autonómia”.³ („Autonomie ist also der Grund der Würde, der menschlichen und jeder vernünftigen Natur”).⁴ A moralitás a cselekedetek viszonya az akarata autonómiájához, azaz a lehetséges általános törvényhozáshoz az akarata maximái révén. Megengedett az a cselekedet, amely összeférhet az akarata autonómiájával, s

¹ Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”, in uő. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991. 53. o. Berényi Gábor fordítása

² Uo. 60–62. o.

³ Uo. 66–70. o.

⁴ Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in Wilhelm Weischedel (szerk.): *Werke in Sechs Bänden*, IV. kötet, Insel-Verlag, Wiesbaden, 1957. 69. o.

nem megengedett az, amelyik nincs azzal összhangban. Az emberiség méltósága tehát – mutat rá Kant – abban a képességében rejlik, hogy általános törvényhozó tud lenni, ámár csak azzal a feltétellel, hogy egyúttal alá is van vetve ugyanennek a törvényhozásnak.⁵

2. A hegeli elismerésmélet néhány vonatkozása. A kanti morálfilozófiai hegeli kritikája

Hegelre nagy hatással volt a francia forradalmi folyamat és ennek két alapvető vonatkozását emeli ki – mutat rá Axel Honneth. Egyrészt a forradalmat az *egyetemes szabadságprincípiumok jogi rögzítésének* világtörténeti folyamatként szemléli Hegel, amely megteremtette a szubjektumok számára a saját érdekeik érvényesítéséhez szükséges jogi játékkeret. Másrészt arról ír, hogy ezzel a folyamattal együtt létrejött a *szubjektumok objektív atomizálódásának* társadalmi zónája, és ez láthatóvá teszi az *erkölcsi egység széthullásának* tendenciáját. Hegel először, Hölderlin hatására, úgy véli, hogy a szétszakított erkölcsi struktúrák vonatkozásában a szeretet ereje lehet újra és újra gyógyír. Majd az emberi *elismerési viszonyok elméletének* kidolgozásával próbálja magyarázni az erkölcsi egység széthullásának meghaladását. Ez alapján az individuumok kölcsönös elismeréséért folytatott harc vezetett el az individuális autonómia kibővüléséhez és ez eredményezi a társadalmi szolidaritás növekedését. Hegel ez utóbbinak a létrejöttét a forradalomban „testvériségnek” nevezett követelményhez köti, amely az elvont jog által előidézett szétszakítottság helyébe egy magasabb szinten hozna létre egy újabb erkölcsi totalitást.⁶ Meg kell említeni, hogy az elismerés, az interszubsztivitás gondolata már Fichténél is megjelenik, de ennek részletes kidolgozását nem végzi el.⁷

⁵ Vö. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 74. o.

⁶ Vö. Axel Honneth: „Atomizálódás és erkölcsiség. Hegel kritikája a francia forradalomról” in uő. *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997. 109–113. o. Weiss János fordítása.

⁷ Vö. Fichte *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* című művében jelenik meg az interszubsztivitás gondolata. Erre mutat rá: Weiss János: *Az elismerés elmélete*, Áron Kiadó, Budapest, 2004. 34–36. o.

Hegel *Az erkölcsiség rendszerében* (*System der Sittlichkeit*, 1802/03) különbözteti meg először a kölcsönös elismerés három stádiumát. a) Az első elismerési fokozatot Hegel a *családhoz*, a szülő-gyermek viszonyhoz köti, amelyben az individuumok kölcsönösen mint egymást szerető, érzelmekre rászoruló lények ismerik el egymást. b) A szubjektumok által kialakított kapcsolatok a második szinten kiszakadnak az első szint partikuláris érvényességi feltételei közül és a *jogi általánosítás* folyamatának következtében ezek általános szerződésekkel garantált jogi igényekké alakulnak át. A szubjektumok *legitim tulajdonosi igények hordozóiként*, olyan személyekként ismerik el egymást, akik a szabadság formális joga alapján követik saját érdekeiket. Hegel a bűnözésről mint a létrejövő formális szabadság negatív aspektusáról ír. A bűnözés sérti és provokálja a már meglévő elismerési viszonyokat, de a bűnöző kihívásainak hatására létrejövő küzdelmek során a szubjektumok felismerik kölcsönös függőségüket: az egyes ember különös identitása szoros kapcsolatban áll az összes ember közösségével. Ehhez azonban a jogi viszonyok nem biztosítanak megfelelő keretet. c) Hegelnél ki nem fejtett előfeltévekként egy harmadik elismerési fokozat is megjelenik: ez a *társadalom tagjainak szolidáris viszonyaira* vonatkozik (amely az állam szférájában valósul meg). Az „abszolút erkölcsiségről” írva Hegel a jövőbeli társadalom interszubjektív alapjaként a „kölcsönös szemlélet” fogalmát emeli ki. Honneth szerint Hegel ezzel a fogalommal a művelődési folyamatként felfogott forradalomra utal, és arra mutat rá, hogy a „testvériség” forradalmi célkitűzése nem valósítható meg a jogok intézményesítésével. Hegel Jénában az egyes és az általános közvetítését még a kommunikatív erkölcsiség modelljében próbálta megragadni.⁸

Jürgen Habermas a *Jénai Reálfilozófia* (*Jenaer Realphilosophie*, 1805/06) elemzésekor megállapítja, hogy az öntudat dialektikája átlépi a magányos reflexió viszonyát, az önmagukat kölcsönösen megértő individuumok irányába. Az öntudat csak a kölcsönös elismerés bázisán alakul ki, amely az érnek egy másik szubjektum tudatában való tükrözésén keresztül határozható meg.⁹ Hegel *A szellem fenomenológiájában* (*Phänomenologie des Geistes*, 1806) már más utat választ: innentől kezdve a valóság konstitúcióját a szellem dialektikus önfel-

⁸ Vö. Honneth: *Atomizálódás és erkölcsiség*, 113–117. o.

⁹ Vö. Weiss: *Az elismerés elmélete*, 23. o.

építéséből vezeti le és nem a konfliktusképzés interszjektív folyamatára vezeti vissza azt. A *jogfilozófia alapvonalai*-ban (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820) visszatér még egyszer az elismerés három formája: Hegel itt is megkülönbözteti egymástól a családot, a polgári társadalmat és az államot.¹⁰

Hegel kritizálja a kötelesség kanti fogalmát (a kötelesség nem lehet általános elvont lényegiség), ugyanakkor, ahogy Rózsa Erzsébet (akinek az elemzéseit a következőkben felhasználom) is hangsúlyozza: a hegeli filozófia gyakorlati alapirányultsága, amelyet az életmű egészében megtalálunk (bár különböző módon és hangsúlyokkal) a morál, a szabadság, az önmagunknak való törvényadás *kanti gondolkörében találja eredetét*.¹¹ Hegel egy korai töredékének („A keresztény vallás pozitivitása”¹²) Jézus-értelmezésében felfedezhető Kant hatása is. Hegel úgy véli, hogy Jézus megkísérelte moralitássá változtatni a vallást és az erényt, azokat a morális elveket, amelyek a szent könyvekben álltak, azonban kudarcot vallott: a „halott formulák” győzelmet arattak az életben gyökerező moralitással mint szabadsággal szemben, hiszen a morált az egyház „megtanult ismeretét” tette, ez viszont ellentétes a *morál lényegével, a szabadsággal*. A keresztények, ugyanúgy, mint a zsidók, a törvény szabta szolgaság állapotába jutottak. A kanti belátás az ókori görögöknél természetes volt: nem tanították és nem tanulták, hanem a tetteikben gyakorolták az erényeket, a morált isten parancsának tekintették, ami láthatatlanul kormányoz, amit semmilyen betű nem írt elő nekik (Hegel Antigonéra hivatkozik). A morális romlás a görög és római világ felbomlásával vette kezdetét. „A görög és római vallás csak szabad népnek való vallás volt, és ha elvész a szabadság, szükségképpen veszendő-

¹⁰ Vö. Axel Honneth: „Elismerés és morális kötelesség”, in uő. *Elismerés és megvetés*, i.k. 156. o. Vö. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 186–363. o. Fordította Szemere Samu.

¹¹ Vö. Rózsa Erzsébet: „»De a törvény nem cselekszik, csak a valóságos ember cselekszik«. Hegel kantianizmusa gyakorlati filozófiája motívumaiban”, *Kellék*, 2004, 24. szám.

¹² G. W. F. Hegel: „A keresztény vallás pozitivitása”, in uő. *Ifjúkori írások*, Gondolat, Budapest, 1982. 55–107. o. Fordította Révai Gábor.

be megy e vallás értelme, ereje, emberi mértéke.”¹³ Hegel szerint az ember azonban nem mondhat le arról a jogáról, hogy maga szabjon törvényt önmagának: ennek megvalósítása a jelen feladata. Később e mű elejét Hegel átírta, és olyan gondolatokat fogalmazott meg, amelyekben már megfigyelhető a kanti felfogás problematizálása: kérdés, hogy miként oldható fel a természetjognak az általános emberi természetről alkotott fogalma és a természet sokfélesége, változékonysága közti ellentmondás. Hegel szerint az *emberi természet eszménye* fogalmában ragadható meg *együttesen az általánosság és a különösség*.¹⁴ „Az emberi természet eszménye teljesen másvalami, mint az általános fogalmak az emberi rendeltetésről, az ember és isten viszonyáról. Az eszmény jól megfér a különösséggel, a meghatározottsággal, sőt igényli a sajátos, a vallási cselekvéseket, érzéseket, szokásokat, valami feleslegeset, a felesleges dolgok tömegét, ami az általános fogalmak fénykörében csak mint jég és kő jelenik meg.”¹⁵

A jénai korszak *természetjog-tanulmányában* Hegel úgy véli, ahhoz, hogy a kanti formalizmus valamilyen törvényt mondhasson ki, szükség van valamiféle meghatározottságra. Ennek belátása implicit módon benne van a kanti koncepcióban: ha az akarat maximájának egyben mint valamilyen általános törvényhozás elvének is érvényesnek kell lennie, ez azt fejezi ki, hogy valamilyen meghatározottságot, amely a különös akarat maximájának tartalma, mint általánost tételzenek. *Bármilyen meghatározottságot erkölcsi törvénnyé lehet tenni, ez az eljárás pedig megszünteti az erkölcsiség lényegét, kiszolgáltatja azt a maxima önkényének*. Kantnál és Fichténél is elválik egymástól az erkölcsiség fogalma és szubjektuma, csupán formálisan és külsődlegesen egyesítik ezeket. Hegelnél az erkölcsiség az általános és az indi-

¹³ G. W. F Hegel: „[A keresztény vallás pozitivitása]”, in uő. *Ifjúkori írások*, i.k. 76–77. o.

¹⁴ Vö. Rózsa: „*De a törvény nem cselekszik...*”, 227–231. o. Hegel: [A keresztény vallás pozitivitása], 57–90., illetve „[A szöveg elejének későbbi átfogalmazása]” in uő. *Ifjúkori írások*, i.k. 91–107. o.

¹⁵ Uo. 95. o. Frankfurtban Hegel a kanti emberfelfogás dualitását próbálja meghaladni, az egyesülés médiumaként a *szerepet* jelenik meg. Az ember ugyan két világ polgára, de mint szellemi lény képes átjárhatóvá tenni ezeket a világokat: a hajlamok, a szükségletek és intelligibilis mivoltunk szembeállítását nem tartható. Vö. Rózsa: „*De a törvény nem cselekszik...*”, 231–235. o.

viduális szabadság különbsége és egysége. A kanti általános erkölcsi törvény el van választva az egyes emberek szabadságától, nem más, mint realitás nélküli absztrakció. *Az erkölcsiség az egész valóságra és ennek lehetőségére, magára az életre vonatkozik és nem egyes meghatározottságokra, mint a maxima. Ami reális, az az általános és a különös valamiféle azonossága – írja Hegel. Az erkölcsiség valamely nép valósága, ami azon kívül, hogy objektív realitás, valóságos az egyéneken is.*¹⁶

Ezek a gondolatok újra megjelennek a *Jogfilozófia* Kant-értelmezésében. A kanti általános erkölcsi kötelességgel szemben érvelve, Hegel úgy véli, hogy a cselekvés konkrét és valóságos, ez pedig különös tartalmat és meghatározott célt követel.¹⁷ Hegel kiemeli a kanti filozófia azon érdemét, hogy rámutatott: a *kötelességet a kötelesség kedvéért* kell teljesíteni. A kötelességet önmagáért kell teljesítenem és saját objektivitásom az, amelyet a kötelességben megvalósítok: amikor ezt teszem, *önmagamnál vagyok és szabad* (133. §).¹⁸ De mi a kötelesség? Ennek első meghatározása: cselekedni a jogot és gondoskodni a jólétről, az ember saját jólétéről és mások jólétéről (134. §).¹⁹ Amilyen lényeges az, hogy az akarat tiszta, feltétlen önmeghatározását emeljük ki a kötelesség gyökereként, épp annyira a ragaszkodás a pusztán morális állásponthoz, amely nem megy át az erkölcsiség fogalmába, ezt a nyereséget *üres formalizmussá* fokozza le, s a morális tudományt fecsegéssé a kötelességről a kötelesség kedvéért (135. §).²⁰ Azt, hogy mit kell tennie az embernek, hogy mik a kötelességei, amelyeket teljesítenie kell, hogy erényes legyen, egy erkölcsi közületben könnyű megmondani: csak azt kell tennie, ami neki körülményei között kifejezetten elő van írva és előtte ismeretes (150. §).²¹

¹⁶ Vö. G. W. F Hegel: „A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz”, in uő. *Iffjúkori írások*, i.k. 211–310. o., illetve Rózsa: „*De a törvény nem cselekszik...*”, 235–241. o.

¹⁷ Vö. Uo. 221. o.

¹⁸ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*, 150. o.

¹⁹ Uo. 150. o.

²⁰ Uo. 151. o.

²¹ Uo. 181. o.

3. A kanti és a hegeli belátásokat egyaránt érvényesítő elméletek

A 20. századi és a kortárs elméletek között vannak olyan morálfilozófiai koncepciók, amelyek mind a kanti, mind a hegeli erkölcsfilozófia belátásait figyelembe veszik. A Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas által képviselt diskurzusetika (a két szerző elmélete bizonyos vonatkozásokban eltér egymástól, koncepciójuk alapjait az 1970-es, 80-as években dolgozták ki) a kanti erkölcsfilozófiához hasonlóan kognitív, formális és univerzális etika, amely azonban egy lényeges ponton eltér a kanti felfogástól: az érvényes normák nem az egyetlen által a kategorikus imperatívusznak megfelelően elvégzett általánosításon, hanem az egymást kölcsönösen elismerő feleknek az érvelő vitában kialakított konszenzusán alapulnak.

Apel egyik írásában rámutat, hogy a diskurzusetika transzcendentál-pragmatikai megalapozása *többek között abban tér el a kanti etikától*, hogy a diskurzusetika *nem történelem nélküli* deontológiai etika. Figyelembe veszi Hegel Kant kritikáját és a kommunitarizmus filozófiájának bizonyos megállapításait. Az univerzális cselekvési maximáknak egy történetileg adott maxima-kultúrához kell kapcsolódniuk. Ugyanakkor a *történeti-reális közösséghez* és annak szubsztanciális erkölcsiségéhez való hozzátartozás figyelembevétele nem jelenti azt, hogy a morál univerzális princípiuma elveszítené (hegeli értelemben) a maga deontikus mértékadó funkcióját. A diskurzusetika a jó élet kérdésre adott választ átengedi az individuumoknak, és mint univerzális érvényesség-igénnyel rendelkező *igazságosság-etika* az individuális élet-tervezetek érték-pluralizmusa számára *korlátozó feltételeket* jelöl ki.²²

Axel Honneth Hegelnek *Az erkölcsiség rendszerében* kifejtett elméletére támaszkodva a *kölcsönös elismerés három formáját* tételezi. Honneth szerint a *morál* azoknak a beállítottságoknak az összessége, amelyeket kölcsönösen el kell sajátítanunk ahhoz, hogy *megóvhasuk* magunkat mindazoktól a *sérülésektől*, amelyek az önmagunkhoz fűződő viszony kommunikatív előfeltételeiből következnek. A morális

²² Vö. Karl-Otto Apel: „Első filozófia – ma?“, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2007/3–4, 407–412. o. Fordította Weiss János.

álláspontnak az *elismerés három formáját* kell átfognia. Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony első szintjén elhelyezkedő elismerési viszony lehetővé teszi a *testhez kötődő önbizalom* kialakítását: az egyén olyan személyként kap elismerést, akinek szükségletei egy másik személy számára egyedülálló jelentőségűek. A *gondoskodás* vagy a *szeretet* fogalmaival írhatjuk le ezt a viszonyt. Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony második szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint aki ugyanolyan morális kompetenciákkal rendelkezik, mint mások. Az univerzális egyenlőség megjelölésére – a kanti tradícióhoz visszanyúlva – a *morális elfogadás* fogalmát használhatjuk (máshol Honneth ezt *jogi elismerésnek* nevezi). Ez vezethet az *öntisztelet* kialakulásához. Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony harmadik szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint akinek *képességei* valamely közösség számára konstitutív jelentőséggel bírnak, *életmódját*, önmegvalósítását (annak értékes voltát) közössége elfogadja. Honneth ezt az alternatív életmódokkal kapcsolatos *szolidaritás* fogalmával ragadja meg, amely támogatja az egyén *önmegbecsülésének* kialakulását.²³ A szolidaritásnak ezt a fogalmát a hegeli erkölcsiséggel állíthatjuk párhuzamba.²⁴ Honneth hangsúlyozza, hogy a három elismerési forma, illetve az azokból eredő kötelességek között *állandó feszültség* van, amelyeket csak a felelősség alapján lehet feloldani. Azonban morális konfliktus esetén azoknak a kötelességeknek kell *abszolút prioritást adni*, amelyek *az emberek morális autonómiájának elismerésére* vonatkoznak. Eny-

²³ Vö. Honneth: *Elismerés és megvetés*, 100–102. o., illetve *Elismerés és morális kötelesség*, 162. o. Az elismerési formák eredményeképpen létrejövő állapotokat önbizalomnak, öntiszteletnek, illetve önmegbecsülésnek nevezem (Honneth ezeket a fogalmakat a két írásban nem mindig azonos értelemben használja, pl. az önmegbecsülést a második és a harmadik elismerési forma vonatkozásában is említi). Értelmezésemben ezek a fogalmak az önbecsülés, mint legáltalánosabb kategória megvalósulási formáit jelentik. Az elismerési formák (szeretet, tisztelet, szolidaritás) közös jellemzője pedig a másik ember megbecsülése. Honneth elismeréseméletéről bővebben lásd: Axel Honneth: *Harc az elismerésért*, L' Harmattan, Budapest, 2013. Fordította Weiss János

²⁴ Erre utal Weiss: *Az elismerés elmélete*, 58. o. Hegel a *System der Sittlichkeit*-ben arról ír, hogy az erkölcsiség nem más, mint az egyes embernek (mint a társadalom tagjának) tökéletes beemelése a közösségbe.

nyiben ez az elmélet is a kanti tradícióhoz kapcsolódik, ugyanakkor eltér tőle abban, hogy más elismerési viszonyokat kifejező kötelességeknek is jelentőséget tulajdonít, így a kanti felfogás mellett a gondoskodás-etikának és a kommunitarista kiindulópontoknak is helyet kell kapniuk.²⁵

²⁵ Vö. Honneth: *Elismerés és morális kötelesség*, 163–165. o.

Boros Bianka
Elidőzve a megbánásnál.
Az etikai stádiumban rejlő kritikai mozzanat

*Egy férfi önmagába öltözve, és a lábán a megbánás cipője,
a fején pedig a felelősség selymével bélelt kalap.¹*

Bevezetésül

Előadásomban az etikai szféra zárójelezhetőségének kérdését fogom tárgyalni, a *Vagy-vagy*, a *Stádiumok az élet útján*, a *Lezáró tudománytalan utóirat* és az *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* című művek alapján. Kiindulópontomul Suki Béla értelmezése szolgál, miszerint esztétikai és vallási között csupán fokozati különbség van, és az esztétikai az etikai megkerülésével is a vallásiba csaphat át.

Egyetértek Gyenge Zoltánnal abban, hogy nem érdemes azzal próbálkoznunk, hogy a stádiumelméletet merev rendszerként tekintjük. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy, bár a stádiumok végigkövetése nem szükségszerű, bárhol megszakítható, sorrendjük mégiscsak irreverzibilis, és a fogalmi összefüggésükben egymásra épülnek. Előadásomban a stádiumokat a maguk egymásra következésében és összefüggéseiben vizsgálom anélkül, hogy azokat „az egyes egzisztencia [...] véglegesen kialakult és megszilárdult alapegységei[ként]”² érteném.

Suki Béla értelmezésével szembehelyezkedve arra szeretnék rámutatni, hogy az esztétikai pusztá fokozásával (az etikai stádium zárójelezésével) a vallási felé tartva, egyúttal megmaradunk a megbánás pre-etikai értelmezésénél, s emiatt pusztán a misztikusig juthatunk. Utóbbi pedig nem több, mint a vallási álarcát felöltő esztétikai. A vallással ellentétben a misztikus a *szintézisre* törekszik, mely, ha-

¹ B. B.

² Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2007. 145. o.

sonlóan a hegeli kvalitatív dialektika szintézisigényéhez, teljességgel ellenkezik a vallási lényegként felismert abszolút paradoxonnal és működésmódjával, a kvantitatív dialektikával.

1. Az etikai szféra zárójelezhetősége

Suki Béla Kierkegaard válogatott írásaihoz írt előszavában nagy hangsúlyt fektet az esztétikai és a vallási stádium hasonlóságainak tárgyalására.³ Értelmezése szerint vallási és esztétikai szféra közvetlenül érintkezik egymással, a vallási az esztétikaiból közvetlenül levezethető, s ebből következően az etikai szféra tulajdonképpen zárójelezhető.⁴

Elsőként azt a párhuzamot említi, miszerint az esztétikaiban és a vallásban is az emberi képzelőerő termékei jelennek meg, azzal a különbséggel, hogy – itt Suki Feuerbachra hivatkozik – a vallásban ezeket valóságos lényekként tételezik. Emellett mindkét stádiumban a szubjektivitáson, az általánosnál magasabb rendű egyesén van a hangsúly, mely maga kivételes jellegű, nyelviileg kifejezhetetlen inkognitó. Az esztétikai stádium zsenije és a hit lovagja közti különbséget Suki úgy tekinti, mint ami pusztán fokozati és nem alapvető jellegű.⁵

³ Vö. Suki Béla: „Bevezetés”, in uő. (szerk.): *Soren Kierkegaard írásaiából*, Budapest, Gondolat, 1982. Fordította Dani Tivadar, Valaczkai László és Veress Miklós. 5–74. o

⁴ „Sőt, itt Kierkegaard minden ellenkező irányú, szubjektív erőfeszítése ellenére is egyértelművé válik az az összefüggés, hogy a vallási szféra közvetlenül érintkezik az esztétikaival, hogy szinte közvetlenül is levezethető az esztétikaiból.” Uo. 61. o.

⁵ „Az esztétikai és a vallási szféra ilyen erős affinitása azonban relativizálja, meglehetősen kétes értékűvé változtatja az etikai szférát, majdhogynem pusztá létjogosultságát is kérdésessé teszi. Ebben az összefüggés-komplexumban ui. az etikai szféra nincs szükségszerűen kapcsolatban a másik kettővel, létezése nem objektív feltétele azok létezésének, szerepe csupán annyi, hogy az esztétikai és a vallási szféra magasabb rendűnek kikiáltott egyes voltával szemben formailag az alacsonyabb rendű általánost testesíti meg.” Uo. 64.

A következőkben azt szeretném megmutatni, mi az etikai szféra/stádium szerepe azon kívül, vagy épp azáltal, hogy az általánost képviseli az egyessel szemben. A kulcsfogalom a megbánás lesz, mely tartalmilag még a választás fogalmánál is komplexebb jelentést hordoz magában.

Kierkegaard – részben azért⁶ –, hogy megvilágítsa és fogalmilag megszilárdítsa a két szféra különbségét, 1847-ben⁷ értekezést ír zseni és apostol különbségéről, s a két létformát minőségileg összemérhetetlenként rajzolja meg. „Ein Genie und ein Apostel sind qualitativ verschieden. Genie und Apostel gehören qualitativ verschiedenen Sphären an: jenes der Sphäre der »Immanenz«; dieser der Sphäre der »Transzendenz«.”⁸ Vagyis: „Zseni és apostol minőségileg különbözőek. Zseni és apostol minőségileg különböző szférákhoz tartoznak: egyik az »immanencia« szférájához, másik a »transzcendencia« szférájához.”⁹ Míg a zseni semmi lényegileg újat nem hoz létre, az apostol épp ellenkezőleg. A zseni által hozott újdonság (azaz kritika) – mivel meghaladja korát – tűnhet fel paradoxként a maga idejében, de ez a paradoxon később feloldódik, eltűnik.¹⁰ Az apostol által képviselt újdonság, paradoxon azonban az örökkévalóság szempontjából is megállja a helyét. Abszolút és relatív paradoxon különbségéről a spekulatív gondolkodás kritikájának kapcsán Kierkegaard így ír a *Lezáró tudománytalan utóiratban*: „amit megértettem, nem az abszolút, hanem egy relatív paradoxon; mert az abszolútról csak azt lehet fel-

⁶ Csak részben, mert Kierkegaard elsődleges célja az értékezéssel az volt, hogy az apostol státuszát tisztázza, és elhatárolja a zsenitől s egyben az esztétikai szférától. Vö. Suki: *Bevezetés*, 61-62. o., valamint: Sören Kierkegaard: „Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel”, in uő. *Gesammelte Werke*, 10. kötet, Eugen Diederichs, Jena, 1922. 140-156. o. Fordította A. Dorner és Chr. Schrepf. (A továbbiakban Kierkegaard: *Genie und Apostel.*), 141. o.

https://archive.org/details/bub_gb_cicPAQAAIAAJ_2/page/n141 Utolsó letöltés dátuma: 2019.09.13.

⁷ Suki 1849-esként utal az értekezésre, Suki: *Bevezetés*, 62. o.

⁸ Kierkegaard: *Genie und Apostel*, 142. o.

⁹ Saját fordításom – B. B.

¹⁰ Vö. Kierkegaard: *Genie und Apostel*, 143. o.

fogni, hogy nem érhető. »De hát akkor a spekulatív gondolkodás nem ragadhatja meg.« Természetesen nem!”¹¹

A másik fontos különbség köztük, hogy a zseni ön maga által az, ami, az apostol viszont az isteni autoritás által. „Die Autorität ist das qualitativ Entscheidende”.¹² Az autoritás mint speciális minőség megváltoztathatatlan különbséget fejez ki a két viszonyban álló fél között. Ebben az értelemben az immanencia szféráján belül a valódi autoritás elgondolhatatlan, ettől Kierkegaard megkülönbözteti az autoritás múlandó formáját, mely idővel változik. Az ember-ember viszonytal szemben ember és Isten között a különbség örök, lényegi és kvalitatív. „Zwischen Mensch und Gott ist und bleibt ein ewiger, wesentlicher, qualitativer Unterschied.”¹³ Az úgynevezett paradox vallási viszony azáltal jön létre, hogy az egyes ember apostollá lesz azáltal, hogy Istentől megbízást kap, melyben ő az isteni autoritást képviseli. Ennek eredményeképpen paradox viszonyban áll embertársaival, túl az ember-ember közötti kvantitatív különbségen (mint a zseni esetében), az apostol már egy speciális minőség által különbözik a többiektől.

Suki meglátása szerint „esztétikai és vallásos zseni” valódi különbsége nem a fentiekben keresendő, hanem a kétféle heroikus magatartásban ölt testet, melyek az „egyéni lázadás abszolút céltalan, illuzórikus voltának felismerését” követik: a „reménytelen egyéni lázadás” az esztétikai szintjén, illetve a „reménytelen lemondás, a teljes belenyugvás a megváltoztathatatlanba” a vallási szintjén.¹⁴ Végül azonban, a társadalmi gyakorlat szempontjából, a kétféle magatartás különbségét Suki lényegtelennek ítéli. Ezt a különbséget azonban épp az etikai tapasztalata okozza, az etikaié, melyet Suki zárójelezhetőnek tekint.

Az esztétikai szféra így végső fokon közvetlenül is, az etikai megkerülésével is vallásiba csaphat át, s a vallási szféra alapjában véve a romantikus esztétikai szubjektívizmusnak a lehetőségek végső határáig, a teljes

¹¹ Sören Kierkegaard: „Lezáró tudománytalan utóirat”, in Suki Béla (szerk.): *Sören Kierkegaard írásaiból*, i. k., 409. o.

¹² Kierkegaard: *Genie und Apostel*, 145. o.

¹³ Uo. 149. o.

¹⁴ Suki: *Bevezetés*, 62. o.

irracionalitásig, az abszurditásig való felfokozása, egészen addig, amikor maga a célként kitűzött paradox istenhit hitetlenséggé, a kiteljesítendő szubjektivitás pedig semmivé lényegül.¹⁵

Pusztán fokozással azonban, véleményem szerint nem a vallásiba, hanem csak az esztétikai vallási álarcáig, a misztikusig juthatunk el. A misztikus elemzése során közelebbről vizsgálva világossá válik az etikai szerepe, s útban a vallási felé megkerülhetetlennek mutatkozik.

2. Az álarcosbál vége, az akarat keresztelője

Az etikai lényegét a legpontosabban úgy foglalhatjuk össze, ha megnézzük közelebbről, mi is történik esztétikai és etikai határán. A *választás* fogalma, mint ismeretes, döntés, elhatározás értelmében szerepel, illetve, ha az etikai további fontos dimenzióit már itt játékba akarjuk hozni, a *vállalás* értelmében is gondolhatunk rá. Ezzel szemben az esztétikai választás, mint tudjuk, nem (valódi) választás, lényegét talán a *válogatás* fogalma fejezné ki legjobban. (Ezt a fogalmat nem használja Kierkegaard, a kontraszt élesítése miatt vezettem be.) Ezenkívül létrejöhet egy (az úgynevezett tévutak között szereplő) különleges határhelyzet, mikor valaki *esztétikai komolysággal* választ, s így az etikai választással esztétikailag visszaél, ez majd később fontos lesz.

Emlékezzünk a híres, szinte unalomig idézett szövegrészre az exsztatikus előadásból. Az alternatíva („téggy így vagy téggy úgy, mind egy, hisz mindkettőt megbánod”¹⁶) nemcsak arra utal, hogy a rá vonatkozó döntés nem valódi döntés, hisz a választás komolysága helyett még a *válogatás* szétszórtsága, a pillanatnak való választás csapongása jelenik meg benne. A szövegrészlet egyúttal azt is kifejezi, hogy a beszélő szemszögéből a felsorolásban megjelenő témák (megházasodni, nevetni a világ ostobaságain, bízni egy lányban, öngyilkosság) komolysága, súlya is azonos szinten helyezkedik el.

A valódi, abszolút módon való választás révén rengeteg változás történik, a társadalmon kívül álló esztétikaiból három értelemben is

¹⁵ Uo. 64. o.

¹⁶ Vö. Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Budapest, Gondolat, 1978. 53. o.

résztevő lesz, három értelemben is kapcsolatba kerül az általánossal. A döntés, elköteleződés (azaz vállalás) révén az addig élvezeteknek élő, s ezáltal külső feltételektől függő egyén aktív cselekvővé, szabaddá válik. Az esztétikaira jellemző szétszórtság és töredezettség egyben mindennemű folytonosság hiányát is jelenti, ezért sem tud a választott mellett kitartani: „nincs bátorságom ahhoz, hogy valamit bitoroljak, hogy valami a sajátom legyen”¹⁷ – írja „A”. Legfontosabb karakterisztikuma azonban mégiscsak a megszilárdult személyiség hiánya, az álarcok pusztá váltogatása. A *Diapszalmata* számos szöveghelye szól a folytonosság hiányáról, melyből az esztétikai élet emlékezet- és következmény nélkülisége is ered. Például: „Megy az idő, az élet egy nagy folyó, mondják az emberek stb. Ebből én semmit sem veszek észre, az idő megállt, s én vele együtt. Minden terv, melyet készítek, egyenesen visszarepül hozzám, ha köpni akarok, saját arcomba köpök.”¹⁸ Az esztétikai a pillanatban él, s ez a folyamatosságot nélkülöző élet áll szemben az ünnepélyes pillanattal, a beavatás pillanatával. A választás pillanatával azonban vége az álarcosbálnak, az egyén önmagát választja, s átelve az *akarat keresztségén*,¹⁹ önmagává válik. Azáltal, hogy ily módon énné, szabad, felelős cselekvővé lett, a kívülálló egyetlen lépéssel három közegbe is belekerül: a közösségbe, a történelembe és a morálba.

Az esztétikai bánat (amelyet talán a *bánkódás* szó ír le a legjobban – bár ez szintén nem kierkegaardi terminus) tulajdonképpen hangulat. Teljességgel morálon kívüli, morál előtti, közömbös a jó és rossz alternatívájával szemben, s nem ismeri a felelősség fogalmát sem. A fogalom etikai párja, melyben az etikai választás, sőt az etikai stádium egészének lényege összesűrűsödik: a megbánás vagy bűnbánat fogalma, mely valójában a felelősség vállalását jelenti. A felelősség a személyiség folytonossága révén keletkezik: saját élettörténetének és közössége történetének révén, a következmények vállalásában, az elköteleződésben, a hivatásban valósul meg. Az abszolút választás, az *akarat keresztsége* által való kontextusba helyezkedés vonzataként értett bűnbánat (azaz felelősségvállalás) ugyanakkor számvetést és megbékélést is jelent. Az esztétikai választás, legyen bár a legszigo-

¹⁷ Uo. 35. o.

¹⁸ Uo. 38. o.

¹⁹ Uo. 780. o.

rúbb (esztétikai) komolysággal végrehajtott választás, pusztán a saját véletlenszerűségben való elmélyedés, valódi következmények és felelősség, folytonosság és kontextus, megbánás és megbékélés nélkül.

A legfélelmetesebb az etikaiba való átlépésben az, hogy utána többé nem lehetséges, hogy mássá legyek, ahogy B fogalmaz: „te mindig félsz a folytonosságtól, és főként azért, mert ez megfoszt téged az önbecsapás lehetőségétől.”²⁰ A választás után az egyén „önmagába öltözve” – ami valójában nem kevés réteg! – menetel, álarc nélkül, mintegy „kitergetve” önmagát; felöltve a múltja miatt érzett bűnbánatot és a jövője iránt érzett felelősséget.

Az etikaiban megjelző bűnbánatnak a vallási stádium szempontjából is központi jelentősége van. Az esztétikai képtelen az etikai értelemben vett bűnbánatra, hisz személyisége még a szétszórtságban, egy morál előtti állapotban van, nem ismeri jó és rossz különbségét. A vallási pedig már morál feletti, morálon túli. A bűnbánat elemzése amellet szól, hogy a stádiumok sorrendje felcserélhetetlen. Bár az előrehaladás nem szükségszerű, visszafelé nem haladhatunk, a stádiumok sorrendje irreverzibilis, aki egyszer belépett az etikai stádiumba, annak már nincs visszaút az esztétikaiba, nincs visszaút a morál előtti („ártatlan”) állapotba. A bűnbánat ugyanis, annak révén, hogy visszafelé halad, azaz mozgásának iránya fordított,²¹ mindent átszínez. Aki tehát kiábrándult az etikaiból, annak nem lesz két opciója (esztétikai vagy vallási), mert már bűnös, magára vette a felelősséget. Igaz, hogy a vallásiban a gyeplőt átadhatja Istennek, de ezáltal majd nem morál előttivé, hanem morálon túlivá válik.

A *Stádiumok az élet útjában* Kierkegaard egy másik, ezzel párhuzamos különbséget emel ki, mely esztétikai és vallási valósághoz való viszonyát jellemzi (valóság előtti és valóság utáni.)

Ez a különbség az esztétikai és a vallási ideál között. Az esztétikai magasabb rendű a valóságnál, de időben megelőzi azt, vagyis az illúzióban létezik, ahogy a vallási is magasabb rendű a valóságnál, de időben követi azt, vagyis az Isten-viszonyban jön létre. A kettősség kifejezésre jut. A költő vagy szerető láthatja szerelmét eszményinek, de nem lehet egyide-

²⁰ Uo. 817. o.

²¹ Vö. Sören Kierkegaard: *Stádiumok az élet útjában*, Pécs, Jelenkor, 2009. 422. o.

jüleg valós tudata arról, hogy elképzelése mennyiben felel meg a valóságnak, illetve mennyiben nem. Ezt az ellentmondást csak a valóság után kialakuló új ideál képes elviselni.²²

Ez a valósággal való találkozás, cselekvő viszonyba lépés azonban épp az etikaiban valósul meg, s mikor továbblép a vallási szintre, függetleníti magát ettől az úgynevezett külsőtől.²³ Ezenkívül az én megszilárdulása is fontos kritérium, mely a választás révén megy végbe. „A vallási nem az erő és a szenvedés közvetlen kapcsolatában rejlik, hanem a belsőben, amikor az egyén önmagához viszonyul.”²⁴

3. Az esztétikai a vallási álarcában

Az előzőekben tehát megvizsgáltuk az etikaiban történő változásokat és a megbánás fogalmának elhelyezkedését. A következőkben azt fogom megmutatni, hogy amennyiben zárójelezzük az etikait, pusztán *az esztétikai vallási álarcáig*: a misztikusig juthatunk el, mely lényegesen különbözik a vallásitól. Bár a misztikus kritikáját az etikai stádium embere (azaz B) végzi el a saját szempontjai szerint, tehát nem a vallásihoz méri, mégis érdemes figyelembe vennünk az etikai által létrehozott fogalmi megkülönböztetéseket; a legfontosabb azonban, hogy mindehhez hozzátegyük misztikus és vallási összehasonlítását, hogy láthassuk, van-e lényeges különbség, s ha igen, annak milyen következményei vannak az etikaira nézve.

A misztikus életmód az elhibázott választás révén alakul ki, Kierkegaard a tévutak között említi. Tévút olyankor jöhet létre, mikor az esztétikai egyén a tőle telhető legnagyobb *esztétikai komolysággal* kiválaszt egy bizonyos álarcot, és próbál elköteleződni mellette – valójában a saját véletlenszerűségében való elmélyedésről van szó. Kierkegaard kifejezésével: „az etikaival esztétikailag visszaél”²⁵ – mégpedig azért, mert nem abszolút, hanem elvont módon választja önmagát.

²² Uo. 374–375. o.

²³ „[M]ég nem sikerült függetleníteni magát a külsőtől, és nem érte el a vallásra jellemző szintet”. Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat*, 402. o.

²⁴ Kierkegaard: *Stádiumok*, 413. o.

²⁵ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 859. o.

Miért tekinthető ez visszaélésnek? „[M]ert ha nem abszolút módon választotta önmagát, akkor semmiféle szabad viszonyban nincs Istennel, és a keresztény jámborság sajátossága éppen a szabadságban van.”²⁶ A választás révén szilárdulhatna meg énje, válhatna szabad cselekvővé.²⁷ Ne feledjük, hogy Kierkegaard számára az, hogy valaki önmagát választja, és hogy bűnbánatot tart önmaga miatt, lényegében ugyanazt (a felelősség vállalását) jelenti. A misztikus bűnbánata azonban nem etikai, hanem pusztán metafizikai, mivel önmagából kifelé törekszik (nem önmagába). Annyit képes megbánni, hogy nem korábban választotta Istent, de ebben a pre-etikai bűnbánatban nem konstituálódhat énné.

A misztikus célja az Istennel való egyesülés, hozzá menekül, számára a világ halott, mi több, megveti a valóságot, cselekvése pusztán belső. De azért, hogy a valóságot akadálynak tekinti, Isten szeretetét is visszautasítja, mivel ajándékát megveti. Az ajándékot, melynek következtében történelemre tehet szert, életének folytonosságot adhat, s a szükségszerűségből szabadabbá válhat. A választás elhibázása mellett – lényegében abból eredően – az időbeliséget is félreismeri, mivel cselekvése pusztán belső, nincs szó fejlődésről, folytonosságról. Aminek tehát változnia kell, az az időbeliséghez (folytonosság, én megszilárdulása) és ezen keresztül a morálhoz fűződő viszony (a bűnbánatban önmagává válás), s ehhez – legalábbis egy átmeneti szféra (Durchgangssphäre) értelmében – szükség van az etikaira.²⁸

Eddig a rezignáció fázisa előtti, még etikailag élő egyén gondolatai, így ezek csak korlátozott mértékben lehetnek megvilágítóak a vallással kapcsolatban. Mindehhez – egy lépést hátralepve – hozzá

²⁶ Uo. 872. o.

²⁷ „A misztikus hibája, hogy a választásban nem lesz konkrét önmaga számára és Isten számára sem; önmagát elvont módon választja, s ezért hiányzik belőle az átlátszóság.” Uo. 881. o.

²⁸ „Az etikai stádium csak átmeneti [Durchgangssphäre], ezért legmagasabb kifejezőmódja a bűnbánat [Reue], mint negatív tett. Az esztétika a közvetlenség stádiuma, az etika a követelményé (és ez a követelmény oly végtelen, hogy az egyén mindig belebukik), a vallás pedig a beteljesülésé [...]”. Kierkegaard: *Stádiumok az élet útján*, 421–422. o. Valamint: Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke und Tagebücher*, 9. kötet: *Stadien auf des Lebens Weg*, Simmerath, Grevenber Verlag, 2004. 507. o. Fordította Emmanuel Hirsch.

kell tennünk, hogy a pusztá *szabadosság*ból nem léphetünk át az ön-alávetésbe, szabadságunkról való lemondásba, a rezignáció szintje tehát nem elérhető az esztétikaiból. Valódi választásra, vállalásra van szükség, hogy később megtörténhessen a rezignáció, s a vallásban az egyén alávetesse magát Istennek, s alámerülhessen a paradoxonban.

A döntő különbséget vallási és misztikus között azonban épp a misztikus tulajdonképpeni célja, az Istennel való misztikus egyesülés jelenti, ezzel szemben a vallási stádium lényege épp a hit paradox tartalma, a szintézis lehetetlensége, hogy elfogadjuk Istent transzcendensként.

Amennyiben az etikai stádium megkerülhetetlen a vallási felé, maga a megbánás ennek az útnak perdöntő állomása lesz. Gyújtópont, melynek révén viszonyba lép saját múltjával és a világgal is. „Ezért tekintem azonosnak a két mozzanatot: önmagunkat választani és önmagunk miatt bünbánatot tartani; mert a bünbánat a legbensőségesebb kapcsolatba és a legpontosabb összefüggésbe hozza az egyént a környezettel.”²⁹

A misztikus kritikájának háttérében ott találjuk a hegeli dialektika kritikáját is, még ha a szóban forgó szintézis nem is teljesen azonos a hegeli értelemben vett. A misztikus egyesülést nevezhetnénk akár *korai szintézis*nek is, mely az elválasztottságot fel sem tudja fogni. „»A spekulatív irányzat ellenben elfogadja a paradoxont, de nem elégszik meg ennyivel.«”³⁰ – A spekulatív irányzat tehát meg akarja magyarázni, s ezáltal megszüntetni, feloldani a paradoxont a szintézisben. Mind a misztikus egyesülés, mind a hegeli, kvantitatív dialektika működése élesen szemben áll a transzcendenciával való paradox viszonytal, a hit abszolút paradoxonjával, az ellentétpárok abszolutizálásával, mely a kierkegaardi kvalitatív dialektika sajátja.

A Kierkegaard zseniről és apostolról írt értekezésében felmerülő különbségtevés relatív és abszolút paradoxon között visszatér a *Lezáró tudománytalan utóirat*ban is, melynek alapvető célja szintén a kereszténységnek az esztétikaiba való visszaszorítása elleni küzdelem. A Kierkegaard által megkövetelt minőségi dialektika képes elfogadni az abszolút paradoxont abszolútnak.

²⁹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 871. o.

³⁰ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat*, 410. o.

[...] a kereszténység olyan egzisztencia-megnyilatkozás, mely az egzisztálást paradoxsá teszi, és amely miatt az létezése határáig paradox is marad, s csak az örökkévalóság hordozza magában a magyarázatot, anélkül, hogy bölcs dolog lenne az, hogy az ember, amíg csak az időben létezik, igyekszik a magyarázatba belekontárkodni, vagyis be akarja képzelni magának, hogy ő az örökkévalóságban van; mert ameddig az ember időben létezik, a minőségi dialektika minden ilyen kísérletre a jogtalan kontárkodás bélyegét sűti. A minőségi dialektika szüntelenül azt köti az ember lelkére, hogy ne idétlenedjék in abstracto a legmagasztosabbal, melybe aztán még bele is akar kontárkodni; hanem in concreto fogja fel a tényleges feladatát és lényegileg fejezze is ki.³¹

³¹ Uo. 452–453. o.

Lovász Ádám
Az önkritika forradalmasító funkciója
Max Stirner etikájában

Johann Kaspar Schmidt az ifjúhegeliánus kör képviselőjeként minden általános érvényű eszme vagy elv individualista anarchista szellemiségű kritikájára vállalkozik *Der Einzige und sein Eigentum* című, 1844-ben kiadott, „Max Stirner” írói álnév alatt jegyzett fő művében. Jelen keretek között két kérdésre keressük a választ: miképpen függ össze a kritika, beleértve az önkritikát is, az önmegvalósítás imperatívuszával? Továbbá, Stirner filozófiája olvasható-e, „etikaként”? A szerző állítólagos immoralizmusa dacára megfeleltethető-e a stirneriánus pozíció valamilyen létező etikai irányzatnak? Végző soron két kérdésünk egyesül egyetlen, Stirner egész filozófiájához címzett kérdéssé: miként kerülhető el az általánosságigénnyel bíró elvekkkel való szakítást követő paradox visszahajlás az egyetemesség-igénybe? Elkerülhető-e a morálba való visszahanyatlás, az erkölcs meghaladását követően?

Stirner egy parabolával indítja vizsgálódását, mely szerint az emberi egyed alakulása három fokozatra osztható. A gyermek „realista”, objektív jelentőséget tulajdonít a világnak és annak jelenségeinek. Az adolescencia időszakában viszont megfertőződünk az idealizmussal. Megtanuljuk a valóság mögötti mozzanatok vizsgálatát. Az adolescens lázad a valóság és annak látszatai ellen. Egyszóval, ő a szkeptikus szellem. Nagykorúvá viszont akkor válunk, amikor ráébredünk arra, hogy mindent önmagunkhoz kell viszonyítanunk. Egoista akkor vagyok, amikor „mindent önmagamra vonatkoztatok” a saját „tulajdonomként” (*Eigentum*).¹ Az egoista sem a valóságos, külső entitásokat, sem a gondolati absztrakciókat nem emeli önmaga fölé. Kettős veszéllyel kell dacolnia az egoistának: a külső objektumok bálványozása mellett a kollektív értelemképződéseket sem fo-

¹ Max Stirner: *The Ego and Its Own*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [1844]. 17. o. Fordította Steven Byington.

gadhatja el önmaga számára törvényt parancsoló tekintélyforrás-ként. „A szellem” – szól Stirner lesújtó ítélete – „egy hazugság.”² Kritikájának elsődleges célpontját, az egyéb ateista szellemiségű ifjú-hegeliánusokhoz hasonlóan, mint Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach és Karl Marx, az egész zsidókeresztény hagyomány képezi.³ Zsidókereszténység alatt az univerzalizmus egész nyugati szellemiségét érti Stirner, ami megszüntetve megőrződik még a látszólag hitetlen humanisták körében is. A humanista beállítottságú ateisták ezen vád alapján még mindig adósok maradtak a valóságos fordulattal, az igazi varázstalanítás még várat magára. Még az ateizmus is csupán újabb „teológiai lázadás”, egy lényegét tekintve vallási mozgalom, amely megszüntetve megőrzi az általa bírált hagyományokat, kimondatlan előfeltevések alakjában. Mint Stirner fogalmaz, „az embervallás csupán a keresztény vallás utolsó metamorfózisa.”⁴ Az igazi egoista, szemben a külvilágba belefeledkező hamis egoistával, mindig önmagára vonatkoztatja vissza az elveket, és instrumentumokként alkalmazza azokat. A személyiség a forrása az eszmének, nem pedig fordítva.⁵ A humanista ateista elköveti a bálványimádás vétkét: az Isten bálványának az Ember idolumára való lecserélésével csupán immanentizálja az Esztkatont, de érintetlenül hagyja a mono-teizmus mélystruktúráját. Márpedig „sem Isten nem vagyok, sem ember.”⁶ Semmilyen általánosság nem vagyok. Személyiség vagyok. Én vagyok.

² Uo. 29. o.

³ Az ifjúhegeliánusok és az ateizmus viszonyáról bővebben lásd Hans-Jürgen Baum (szerk.): *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin, Akademie Verlag, 1994.; Henri de Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, San Francisco, Ignatius Press, 1995.; Robert Nola: „The Young Hegelians. Feuerbach and Marx”, in Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins (szerk.): *The Age of German Idealism*. (Routledge History of Philosophy. VI. kötet), New York – London, Routledge, 2003. 290–330. o.; Paul Stephan: „‘Our atheists are pious people.’ Stirner and Nietzsche on the relationship between religion and science”, *Pulse: a History, Sociology and Philosophy of Science Journal*, 4.1., 2016. 71–85. o.

⁴ Stirner: *The Ego and Its Own*, 158. o.

⁵ Uo. 32–33. o.

⁶ Uo. 34. o.

A szabad egyén számára egyetlen imperatívusz fogadható el: ez az önteremtés követelménye. A jó egoista önmagát hozza létre, környezetének pedig kizárólag azon elemeihez kapcsolódik, amelyek hozzájárulnak saját képességeinek kibontakoztatásához. Ellentétben a rossz egoistával, nem válik semmilyen külsődleges tényező rabjává. Én vagyok önmagam teremtője, és ennek így is kell maradnia, máskülönben elveszítem önmagamam.⁷ Akkor megy végbe a személyiség felszabadítása, amikor felnőtté válunk, és nincsen immáron szükségünk az életünket szabályozó bálványokra. Stirner maga is elismeri, hogy a szellemi érettségnek ezen fokozata egyelőre igen csekély létszámú ember sajátja, a legtöbben csupán az adolescencia állapotáig jutnak el, vagy talán még addig sem.⁸ Valódi felszabadulásról akkor beszélhetünk, amikor a személyiség bármely külső elvtől és tényezőtől autonómmá válik, és nem hagyja szilárd meggyőződésekké rögzülni ideáit. „Megszálltnak” tekinthető az, aki „véleményében rögzült”, mondja Stirner.⁹ Nincsen egyéb erkölcsi parancs a stirneriánus rendszerben a „valósítsd meg önmagad”-on kívül. Némi túlzással ugyan, de Stirnert joggal nevezhetjük a *modernitás szelleműzőjének*. Mindenütt felfedezni véli azokat a kísérteteket, amelyek a zsidókereszténység modernkori bukását követően hátramaradtak. Jó egoista az, aki maga mögött hagyva a teológiai-metafizikai általánosságok kísértő maradványait képes életgyakorlatként megva-

⁷ Uo. 38. o.

⁸ Itt és most nincsen terünk annak vizsgálatára, vajon az állami paternalizmus növekedése vagy éppenséggel a szociális ellátórendszerek krízise a nyugati társadalmakban összefügg-e az úgynevezett „posztadolescencia” jelenségének növekedésével, amikor széles körben tinédzserekre jellemző életmódot folytatnak, biológiai értelemben felnőtt egyedek. Ugyanakkor, ha a stirneriánus terminológiához tartjuk magunkat, posztadolescencia helyett éppenséggel „preadoleszcenciaként” is jellemezhetjük ezen alászálló jellegű tudati állapotot. Lásd Meg Maguire, Stephen J. Ball, Sheila Macrae: „Post-adolescence, dependence and the refusal of adulthood”, *Discourse: studies in the cultural politics of education*, 22.2, 2001, 197–211. o.; Vaskovics László: „A posztadolescencia szociológiai elmélete”, *Szociológiai Szemle*, 10, 4, 2000. 3–20. o.; Arnold Petra: „Drogfogyasztás és felnőtté válás a fiatal felnőtt populáció körében Magyarországon”, *Magyar Tudomány*, 179.11, 2018. 1680–1691. o.

⁹ Uo. 44. o.

lósítani az „önmagaság” (*Eigenheit*) életeszményét.¹⁰ Akkor lehetünk önmagunk, amikor, mentesülve minden külső kényszer alól, mi magunk határozzuk meg a saját körülményeinket. A szabadság perspektívája szakítást jelent minden ideológiával. A stirneri individualizmus posztpolitikai pozicionáltságú ideológiakritikaként, az ideológiák utáni embertípus életfilozófiájaként kíván funkcionálni. Az önmeghatározás igénye minden egyébnél fontosabb, ez tekinthető Stirner saját legfőbb elvének.¹¹ Ha meg kívánom tartani a fejemet, akkor kizárólag a saját fejem után mehetek. A jó egoista szüntelen önkritikát gyakorol, és mintegy kiszűri önmagából az összes eszményt, mielőtt azok megszállhatják és megfertőzhetik, áthathatják a tudatát. A konvenció az örület világa – az ego ezzel szemben a nyugalom és derű tartománya.¹² Egyetlen elvet vagy gyakorlatot sem abszolutizálhatunk, így az autonómiát sem. Azaz a jó egoistának még saját önállóságának és szabadságának bálványozásától is tartózkodnia kell, máskülönben a személyiség szabadsága rögzült ideává fajulna. Az öntulajdonlás (*Eigenheit*) konzisztenciája megköveteli tőlünk a cselekvésbeli meta-inkonzisztenciát. „Igen”, affirmálja Stirner, „akkor is, ha én magam adtam magamnak a törvényt, az is a saját parancsolatom, amit bármelyik következő pillanatban megtagadhatok.”¹³ Egyetlen idea sem méltó arra, hogy előtte fejet hajtsak.

Hogyan tovább az erkölcs „után”? A Stirner-féle individualizmus a liberalizmusnál, sőt, valamennyi baloldali hegelianusnál radikálisabb, mivel az elvont, absztrakt, egyszóval fetiszizált „egyén” szabadságát sem tekinti abszolút értéknek, nem is beszélve a közösség szabadságáról. Egyetlen közösségelvű politikai irányzattal sem szimpatizál Stirner, erőteljesen elhatárolódik a német nacionalizmustól is. A „nemzet” számára ugyanolyan illúzió, mint valamennyi egyéb, az egyén fölé növvő hazug fogalom.¹⁴ Ám tisztában van azon körülménnyel is, hogy az „egyén”, amennyiben absztrakt fogalommá fetiszizálódik, ugyanolyan elnyomóvá válhat a valóságos egyénnel szemben, mint a közösségelvű pozíciók. A liberalizmus az egyének

¹⁰ Uo. 47. o.

¹¹ Uo. 59. o.

¹² Uo. 43. o.

¹³ Uo. 174. o.

¹⁴ Uo. 90. o.

sokféleségéből absztrahál emberi méltósággal bíró általános, üres „egyént”. A liberalizmus számára a konkrét egyének másodlagos jelentőségűek: egyedül az általános, minden egyénre jellemző generikusan emberi tulajdonságaik okán számítanak. Az egyéniség a liberális számára tehát merő akcidencia, ennél fogva képtelen valóban és őszintén számot vetni az egyének egoizmusával. Márpedig a liberálisok által fetisizált elvont egyén sem több merő „kísértetnél”.¹⁵ Minden embert egyenlőként kell kezelnünk a liberalizmus értelmében, ez viszont lefokozza a konkrét egyediségünk heterogenitását valamely legkisebb közös, univerzális többszörösre. Nincsen hely az általánosságban gondolkodó liberalizmuson belül az egoizmus számára. Azonban még kisebb mozgásteret kínál az egoista számára a szocializmus eszméje. Az államimádó szocialisták a társadalmat emelik a személyes valóság fölé. Márpedig „a társadalom nem égó.”¹⁶ A társadalom hozzám képest semmi. Ugyanígy az állam is elvetendő. Az ego önmegvalósításával összeférhetetlen az államnak a pusztá léte is.¹⁷

Áthidalhatatlan szakadék választja el az „ember”, „társadalom” és „nemzet” szabadságát a konkrét személy érdekeitől. Stirner filozófiája lázadás minden kollektív emberi projekt ellen. Tulajdonképpen, túl az állam felszámolására törekvő anarchizmuson, a társadalmat is semmissé kívánja tenni. Ez ugyanakkor nem zárna ki az élvezeten alapuló önkéntes emberi kapcsolódások sokféleségét. Mint Richard M. Simon fogalmaz, a stirneri kereten belül „a szeretet, a család, a játékonyság mind hasznosak, amennyiben az egyént élvezettel látják el. Azonban amint kötelességekké rögzülnek, az egyént elidegenítik önmagától, bármely egyéb morális rendhez hasonlóan, és ekkor az egoista kilép ezekből a kötelezettségekből kénye-kedve szerint.”¹⁸ Az „ember” vagy a „társadalom” jogaiba vetett buzgó hit a konkrét egyének méltóságának teljes semmibe vételébe torkollik. Stirner számára nem az a megoldás, hogy visszatérünk az emberi

¹⁵ Uo. 200. o.

¹⁶ Uo. 111. o.

¹⁷ Uo. 174–175. o.

¹⁸ Richard M. Simon: „The Foundations of an Anarchist Sociology: Max Stirner and the Alternative to the Collective Human Project”, *Contemporary Sociology*, Vol. 43, No. 4, 2014. 473–478, 476.

méltóságnak valamilyen általános igazságigényű, metafizikai dogmák által szavatolt felfogásához. Tovább kell folytatni a varázstanítás folyamatát: a szelleműzés még csak most kezdődik el igazán. Csak azután állhat meg a szelleműző, miután meggyőződött arról, hogy saját személyiségének háztartását immáron nem szennyezik be többé rögzült eszmék. Emberségem egy a tulajdonságaim közül, de ennek kizárólag önmagam vonatkozásában van jelentősége. Emberségem minőség, amely „tulajdonomat” (*Eigentum*) képezi.¹⁹ Az önmagát tulajdonló embertípus számára semmi sem kötelező. Valósítsd meg önmagad: ez az önmagaság elve. Ebben az értelemben nevezhetjük Stirnert „poszthumanista” szerzőnek. Túllép az ember fogalmán, ugyanis „az ember” felfogása szerint „semmi egyéb, mint egy kísértet, egy gondolat, egy fogalom.”²⁰ Az ember fogalma idegen képződmény, amely meggátolja a valódi – mindig és szükségképpen egyedi – ember érvényesülését. Felszabadulok azon nyomban, amint többé nem szükséges felemelkednem az „ember” színvonalára. A valódi individuum az inhumán, az, aki nem felel meg az ember fogalmának.²¹ Nyugodtan lehetek bestia, vadállat, vagy istenség, egyre megy. Ha összegezni kéne Stirner álláspontját, akkor ez a következőképpen hangzana: *ne hagyd, hogy belőled bármi megvalósíthatatlanul maradjon. Ha úgy kívánod cselekedj, ám ez sem kötelező. Ha nem kívánsz cselekedni, ne tégy úgy. Viszont mindig bizonyosodj meg arról is, hogy valóban saját akarated megvalósításán fáradozol.*

Mi a garancia a saját szabadságom fenntartására vonatkozóan? Ez az önkritika. A jó egoista szüntelenül felülbírálja saját nézeteit, hiteit, véleményeit. Amint kötelességgé vagy lelkiismereti paranccsá kezd szilárdulni egy nézet bennem, ki kell iktatnom azt önmagamból az önkritika eszközével. „Ha nincs kötelességem”, fogalmaz szerzőnk, „akkor egyetlen törvényt sem ismerhetek.”²² Könnyen tűnhet fárasztónak, a mentális energiákat feleslegesen felemésztő gyakorlatnak a permanens állapotú felfokozott önkritika. Valóban nem könnyű elgondolnunk, miképpen működhet egy ilyen típusú életfilozófia a gyakorlatban. A társadalom létével sem összeegyeztethető a véglete-

¹⁹ Stirner: *The Ego and Its Own*, 156. o.

²⁰ Uo. 157. o.

²¹ Uo. 159. o.

²² Uo. 175. o.

kig radikalizált individualizmus, de Stirner vállalja ezt a kockázatot. „Stirner individualista filozófiája arra tanít bennünket”, folytatja Simon, „hogy a társadalomnak való behódolás nem szükségszerű; sokkal inkább döntés, amit az egyéni ego hoz meg, és mindannyian megtagadhatjuk a kollektív moralitást, ha úgy döntünk. Ennek a döntésnek a végkimenetele a társadalom halála lenne.”²³ Szabad egyénként én vagyok a nem-ember, az inhumán, aki, a posztmetafizikai realitások közepette, immáron nem köteles egyetlen morális követelménynek sem eleget tenni. És itt érkezünk el az egész mű tulajdonképpen legnehezebbnek tekinthető mozzanatához. Íme, Stirner összegzése morál és egoizmus kapcsolatáról:

Az erkölcs összeegyeztethetetlen az egoizmussal, mert az előbbi nem ismeri el az én érvényességemet, kizárólag a bennem lévő emberiséget tekintti fontosnak. Azonban, ha az állam emberekből álló társadalom, nem pedig egoisták uniója (*Verein von Ichen*), akik közül mindnyájan a saját érdekeiket nézik, akkor erkölcs nélkül aligha állhatna fenn egy ilyen társadalom. Ennélfogva az állam és én ellenségek vagyunk. Én, az egoista, semmibe veszem az „emberi társadalom” jólétét. Semmit sem áldozok rá, én csak használom azt; de annak érdekében, hogy minél teljesebb körűen használhassam azt, átalakítom saját tulajdonommá és teremtményemmé; más szóval, megsemmisítem a társadalmat és helyére az Egoisták Unióját (*Verein von Egoisten*) helyezem.²⁴

Mit jelent az, hogy az erkölccsel „összeegyeztethetetlen” az egoizmus? Stirner felfogásában az erkölcs *eo ipso* társadalmi fogalom, amely értelmét veszti az egoizmus kontextusában. Mihelyst bármilyen központi hatalmat megsemmisít az egoisták forradalma, szükségtelenné válik az erkölcs mint kötelességforrásként funkcionáló intézmény. De miért is ne tekinthetnénk Stirner transzgresszív erkölccsiségét is egyfajta immoralista moralitásnak? Elvégre az Egoisták Uniójának is vélhetően szüksége lenne valamilyen koordinációra, összehangolásra és együttműködésre. Stirner esetében az állam és társadalom kritikája elválaszthatatlan az ember poszthumanista szellemű kritikájától. Sohasem voltunk emberek. Az „antropokrácia” megdöntése egyenértékű a külső kötelességként funkcionáló kollek-

²³ Simon: *The Foundations of an Anarchist Sociology*, 477. o.

²⁴ Stirner: *The Ego and Its Own*, 160-161. o.

tív erkölcs megsemmisítésével.²⁵ Egyértelműen fogalmaz Stirner, amikor egymást kizáró választási lehetőségekként azonosítja az erkölcsös – azaz a társadalmi kötelességeknek eleget tevő – választásokat a saját döntésekkel: „szükséges immoralis tetteket végrehajtunk ahhoz, hogy a saját cselekvéseinket véghezvihessük.”²⁶ Ez alapján a saját lét egyenértékű a bűnös léttel. Akkor vagyok önmagam, ha a társadalom szemében bűnös vagyok. Szerzőnk számos ponton mégis megfogalmaz olyan formulákat, amelyeket nehéz nem erkölcsi parancsokként olvasni. Korábban viszont a következő imperatívusszal találkozunk: „amit hatalmadban áll megtenned, annak megtételéhez jogod van. Önmagamból érdem minden jogomat és jogosítványomat; jogosult vagyok mindahhoz, ami hatalmamban áll.”²⁷ John Rawls nyomán ezt a pozíciót „perfekcionizmusként” jellemezhetjük. Perfekcionistaaként jellemezhető mindazon erkölcsfilozófiai álláspont, amely a jóságot valamely tökéletesség megvalósulásával azonosítja.²⁸ Stirner igenis perfekcionista etikai pozíciónak ad hangot, amikor az egyén képességeinek maximális fokú önbirtoklása

²⁵ Uo. 161. o.

²⁶ Uo. 210. o.

²⁷ Uo. 169. o.

²⁸ A perfekcionista álláspont két legjellemzőbb képviselőjeként említi Rawls Nietzschét, valamint Arisztotelészt. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris, 1997 [1971]. 46–47. o. Fordította Krokovay Zsolt. A Nietzsche-életművön végigvonuló hasonlóságok egyébként olyan nagyfokúak Stirner vonatkozásában, hogy már-már felmerült a plágium gyanúja egyes filozófiatörténészek részéről. A Nietzsche esetében felvetődő Stirner-hatásról számos kitérő vizsgálódás született, ám a bizonyítékok inkább a véletlen analógiára, semmint a szándékos „másolásra” vagy utánzásra engednek következtetni. Arról sincsenek filológiai bizonyítékok, hogy vajon ismerte-e Stirner életművét bármilyen formában Nietzsche, az előbbire való hivatkozásokat pedig egyáltalán nem találunk utóbbinál. A Stirner-Nietzsche „viszony” históriájáról bővebben lásd Albert Lévy: *Stirner et Nietzsche*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d’Édition, 1904. Mitch Abidor angol fordításának linkje: <https://archive.org/details/stirneretnietzsc00lvuoft>. Utolsó megtekintés: 2019.09.08.; Glassford, John: „Did Friedrich Nietzsche (1844–1900) Plagiarise from Max Stirner (1806–56)?”, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 18, 1999. 73–79. o.; Thomas H. Brobjer: „Philologica: A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question”, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 25 (1), 2003. 109–114. o.

mellett érvel. Az önbirtoklás fokozatosságának perfekcionizmusa ez. Minél tökéletesebb az én egoizmusom, annál teljesebb mértékben birtoklom a saját képességeimet. Egyetlen kritériumom az, hogy tetteim ténylegesen belső motiváltságúak legyenek, és ne ütközzenek olyan korlátokba, amelyeket én magam állítottam fel önmagam számára: „gyilkolni is szabad nekem, ha ezt nem tiltom meg önmagamnak, azaz, ha nem félek a gyilkolástól.”²⁹ *Mindegy*, mit teszel; csak *te* légy az, aki mindezen művek szerzője vagy.

Mindazonáltal nem kötelességem végrehajtani mindazt, amire képes vagyok. Sokfélék vagyunk, és Stirner etikája egyetlen megoldást sem preferálhat a többivel szemben. A stirneri perfekcionizmus szempontjából az a fontos, hogy ne ideológiai kísértetek vezéreljék a saját döntéseimet. Mindig azt kell tegyem, ami belülről fakad. Így nem az a lényeges, végrehajtottunk-e minél több cselekedetet, hanem sokkal inkább az, hogy ezek belső motiváltságúak legyenek. Ebben megengedhető némi fokozatosság: elképzelhetőek az önmagaságon belüli szintkülönbségek, annak tükrében, hogy milyen fokú önállóságra tett szert a személy. Az adolescens még nem annyira szabad, mint a felnőtt. Ugyanígy a rossz egoista, noha szabadabb az altruistánál, még mindig rabja a külvilág csábításainak, és még nem találta meg valóságos önmagaságát. Szabadságom ellenben teljes mértékben elvész, ha elvont szabadsággá idegenedik el.³⁰ Vegyük észre, hogy ebből a szemszögből a szabadság eszméje még nem egyenértékű a tényleges önmagasággal (*Eigenheit*). Az önmagaság mindenképp előtt minden rögzült eszmétől való mentességet jelent. Lehetünk egyszerre formálisan szabadok, miközben nélkülözzük a valóságos önrendelkezést.³¹ Annyi szabadsággal rendelkezik egy ágens,

²⁹ Stirner: *The Ego and Its Own*, 169. o. Megtaláljuk ugyanezen álláspontot Ernst Jünger *Eumeswil* című regényében: „az anarch bárkit megölhet, és ez az alapja saját önbizalmának, azonban csak akkor öl, amikor kedve tartja, és mindenestre kevesebbszer teszi ezt, mint a bűnöző, a sofőr vagy az állam. [...] Ha fegyvert erőltetnek rá, akkor nem megbízhatóbbá válik, hanem veszélyesebbé. A közösség csak egy irányba lő, az anarch azonban minden irányba.” Ernst Jünger: *Eumeswil*, New York, Marsilio Publishers Group, 1993 [1980], 202. o. Fordította Joachim Neugroschel.

³⁰ Stirner: *The Ego and Its Own*, 141. o.

³¹ Uo. 144. o.

amennyit képes kivívni önmaga számára. Azt, hogy mennyit tehetünk meg, az határozza meg, mennyi erővel rendelkezünk, ugyanis „minden szabadság lényegét tekintve önfelszabadítás – csak annyi szabadsággal rendelkezhetek, amennyit az önmagaságomon keresztül megszerzek magamnak.”³² Egy 1890-ben kiadott amerikai individualista anarchista könyvecske címe jól összegzi a stirneri etika magvát: *Might is Right*.³³

Némileg problematikus módon Stirner terjedelmes apológiáját nyújtja az antiszociális és bűnözői viselkedésformáknak. A népirtások, szerveződési színvonalukat tekintve, központi államigazgatás híján aligha valósulhattak volna meg. Viszont nehéz akár csak elgondolni is az egyén képességeinek maximális kibontakoztatását olyan társadalmi környezetben, ahol mások önkényének bármikor áldozatul eshetünk. Vegyük észre, Stirner nem amellet érvel, hogy mindent tegyünk meg. Itt az állítás csak annyi, hogy amit megteszünk, maximális mértékben legyen a saját döntésünk folyománya. Ennek biztosítéka az önkritika, a rögzült ideák állandósuló feloldása. Amint rögzültté válik, még az érzelmeimet is ki kell gyomlálnom önmagamból: „nem korlátozhatom önmagam egyetlen érelemre, hanem mindannak szabad játékteret biztosítok, amire képes vagyok. [...] Igen, én használom a világot és az embereket! Így nyitott maradok minden benyomás iránt, miközben sohasem szakadok el önmagamtól.”³⁴ Az önmagaság itt mintha egyértelműen azonossá válna az immoralitás követelményével. Mindazonáltal megjegyzendő, hogy ez csupán a jelenkori viszonyokra vonatkozik, azaz a jó egoista csak a rossz társadalmon belül számít gonosztevőnek. „Az ego, aki elérkezett az öntulajdonlás állapotába, képtelen ellenállni a bűnözői lét csábításának, a bűn az ő élete” – fogalmaz Stirner.³⁵ Az állam és társadalom fennállása az, ami bűnössé silányítja az egoistát. Közbiztonság híján a saját ego kárt szenvedhet más egók agressziójától. És mi van akkor, ha belső hajlamom okán nem kívánok rabolni, gyilkolni

³² Uo. 151. o.

³³ Ragnar Redbeard: *Might is Right, Or Survival of the Fittest*, 1890.

Link: https://archive.org/details/MightIsRight_966 Utolsó megtekintés: 2019. 08. 22.

³⁴ Stirner: *The Ego and Its Own*, 262. o.

³⁵ Uo. 181. o.

és garázdálkodni? „Én magamnak szerzem meg a jogaimat, saját erőmből fakadóan, és minden felső hatalommal szemben én vagyok a szégyentelen bűnöző. Jogaim tulajdonosa és teremtője vagyok, és nem ismerek el semmilyen jogforrást – sem Istent, sem az államot, sem a természetet, sem az embert, a maga »örökkévaló emberi jogai-val«, azaz, sem az isteni, sem az emberi jogokat”³⁶

Stirner a hatalom perfekcionizmusát hirdeti. *Might is right*.³⁷ Személyiségem akkor mondható teljesnek, amikor a lehető legteljesebb mértékben birtoklom önmagamat. Ennek része a hatalom gyakorlása, noha, amennyiben kedvem tartja, tartózkodhatok is az erő kifejtéstől. Mi legyen azokkal a személyiségekkel, akik a gyengédségben, a részvétben, az együttérzésben, a szimpátiában, mások segítésében lelik örömeiket? Stirner maszkulinista álláspontja figyelmen kívül hagy ezernyi egyéb árnyalatot. Művében a „légy önmagad” átsiklik olykor a „légy erős”, a nietzschei értelemben vett „légy kemény” imperatívuszba. Ám mivel nem az erő maximalizálása itt a tét, mégis azt mondhatjuk, hogy hagy némi teret a stirneri etika a tétlenségnek és passzivitásnak is. Amennyiben belső hajlamom ezt kívánja tőlem, lehetek éppenséggel puha, nőies, szétfolyó is. Időnként vágyhatok az alárendeltségre is, máskülönben a felsőbbség, az erőkultusz is könnyen válhat rögzült ideává. Miközben cseppfolyósítja a moralitást, Stirner mégiscsak, a bűnözés és erőszakosság túlhangsúlyozása révén, újra megkeményíti az általa meglágyított filozófiai anyagot. Önmagam megvalósítása megkövetelheti önmagam elhagyását is, akár az akaratnak a misztikában való feloldását, az egónak a nyitottságban való semmítését is. Az egoizmus túlságosan szűkös perspektíva a nyitottság víziójához képest.³⁸ Maga Stirner is elismeri művé-

³⁶ Uo. 183. o.

³⁷ Uo. 228 o.

³⁸ A misztikát és valamennyi azonosságtudatot animáló, az egyéni létezőket transzcendáló „teremtő érzelmről” írja a következő nagyszerű gondolatmenetet Gilles Deleuze: „Ennek már semmi köze a társadalmi nyomáshoz, sem az egyén tiltakozásaihoz. Többé semmi köze az egyénhez, aki tiltakozik vagy akár feltalál, sem a társadalomhoz, amely kényszerít, meggyőz, vagy akár mesél. [...] És mi ez a teremtő érzelem, ha nem éppen kozmikus emlékezet, amely egyszerre aktualizálja az összes szintet, amely megszabadítja az embert a neki rendelt tervtől illetve szinttől, hogy belőle is a teremtés egész mozgásának megfelelő teremtőt csináljon? Ez a felszabadulás, a kozmikus

nek lelegején, hogy „én vagyok a teremtő semmi.”³⁹ Az egyén üres voltának elismerésében kétségtelenül rejlik egyfajta spirituális, sőt, kozmikus jelentőségű következmény. A személy végső soron üres, ám ebből az ürességből teremthet mindent. Teremtő üresség ez, az előjeleket megelőző tiszta pluripotencialitás. A radikális ürességből táplálkozva, szabad egyénekként ledobjuk önmagunkról még antropológiai meghatározottságunkat is. Noha mindnyájan valamely népbe vagy közösségbe születtünk, nem kell, hogy ez határozza meg sorsunkat. „A népek és az emberiség bukása – szögezi le Stirner –, az én felemelkedésemet jelenti.”⁴⁰ Önmagamságomnak még Stirner sem képezheti akadályát, és ezt ő is nagyon jól tudja. A „légy önmagad” nem rendelhető alá egyetlen előjelű partikuláris imperatívusznak. „Nekem kell lennem a saját művemnek” – önmegvalósításunkat még Stirner sem végezheti el helyettünk.⁴¹ Az élet műalkotás, amelyet az egónak kell formálnia, valamennyi külső követelménytől és igénytől mentesen. Ebből következően az államnak sem lehet helye az Egoisták Uniójában: „én egyetlen államban sem lehetek szabad.”⁴²

Akkor sem szűnik meg a megszállottságba való visszacsúszás veszélye, ha már megvalósult az állam és centralizált intézmények nélküli *Egoisták Uniója*. A stirneri személyiségetika a jó egoista életfelfogása, ami egyetlen előjelhez sem rögzíti a szubjektum vágyait. „Nem korlátozom önmagam az emberekkel kapcsolatban egyetlen érzületre, hanem szabad utat engedek mindannak, amire én képes

emlékezet e teremtő érzelmekben való megtestesülése kétségkívül a kivételes lelkekben játszódik le. Egyik lélekről a másakra szökken, ’mindig egyre messzebb’, zárt sivatagokon kelve át. De egy zárt társadalom minden olyan tagjában, aki megnyílik rá, egyfajta emléket hagy hátra: megindítja őt, és ezzel lehetővé teszi, hogy kövesse őt. És lélekről lélekre haladva egy nyitott társadalom képét rajzolja fel, a teremtők társadalmát, ahol az egyik zsenitől a másikhöz jutottunk, tanítványok, nézők és hallgatók közvetítésével.” A teremtő érzelem egyaránt túlmutat a társadalmi és egyéni létszinteken, így az egoizmust is transzcendálja a kozmikus egység érzése. Gilles Deleuze: *A bergsoni filozófia*, Budapest, Atlantisz, 2010 [1966]. 121. o. Fordította John Éva.

³⁹ Stirner: *The Ego and Its Own*, 7. o.

⁴⁰ Uo. 193. o.

⁴¹ Uo. 207 o.

⁴² Uo. 201. o.

vagyok.”⁴³ Egyfelől a *Der Einzige und sein Eigenthum*ból megkapjuk, bizonyos vallomásokon keresztül, Stirner saját preferenciáit. Ez Stirner egyéni személyiségetikája. Viszont létezik az elbeszélésének egy metaetikai szintje: a „valósítsd meg önmagad” minimalista imperatívusz, mely kizárólag azt írja elő, hogy valósítsam meg mindazon lehetőségek összességét, amelyek történetesen bennem fellelhetőek. A személyiségek sokoldalúságát eredményezi az egyén önmegvalósításának „egyoldalúsága” (*Einseitigkeit*). Minél szabadabban bontakoztatjuk ki azt, ami a sajátunk, annál sokszínűbbé válhat az Egoisták Uniója mint egész. „Ne törekedjünk a közösségre – figyelmeztet Stirner –, hanem az egyoldalúságra (*Einseitigkeit*).”⁴⁴ Többről van szó, mint pusztán a szakosodás vagy munkamegosztás tehermentesítő funkciójáról. A felelősség egyéni lehatárolása tulajdonképpen civilizációs vívmánynak tekinthető, aminek elhagyása komoly kulturális veszteség lenne. Egyoldalúságunk teret enged a magasabb fokú differenciálódásunknak, különbségeink felszabadításának. Folyamatos önkritikával kell illetnem saját tetteimet és motívációimat annak érdekében, hogy meggyőződjek indítékaim bensőséges mivoltát illetően. Gyökerestül ki kell tépnem magamból mindazon normákat és célokat, amelyek saját valóságomtól idegenek.⁴⁵ Kölcsönös kannibalizmus jellemzi az Egoisták Unióját, mindenki szabadon felhasznál mindenkít, és ebben lelik örömüket. Fejtetőre állítva Kantot, azt mondhatjuk, hogy a másik értéke kizárólag abból származik, mire tudom őt használni.⁴⁶

Teszek, amit akarok, és ez léssen a Törvény egésze.

⁴³ Uo. 262. o.

⁴⁴ Uo. 275. o.

⁴⁵ Uo. 280. o.

⁴⁶ Uo. 263. o.

MŰVÉSZET ÉS ESZTÉTIKA

Weiss János

**A folyóirat-kritikák gyakorlata és elmélete
a 18. század második felében és a 18–19. század
fordulóján**

*Kedves barátaim, sok kritikánk van, de ezen túl alig
van valamink, ami megérné az élet fáradozásait.¹*

A mai szellemtörténészek az lehet a benyomása, hogy a folyóirat-kritikák föllendülése a 18. század második felében Németországban spontán fejlődés eredménye volt. És ez azt jelentené, hogy nem volt különösebb elméletük, az alapul szolgáló igény elméletileg nem artikulálódott. Az alábbiakban először is ezt a hipotézist szeretném megvizsgálni. – Kiindulásképpen vessünk egy pillantást Alexander Gottlieb Baumgarten 1750-ben megjelent *Esztétika* című művére! Ennek prolegomenájában olvashatunk arról az ellenvetésről, hogy az esztétika azonos a kritikával, és így nincs is rá szükség. Már ebből a felvetésből is az következik, hogy van egy jól működő kritika-üzem, minek akkor ide még az esztétika is? A kritika egy részét az esztétikába kell integrálni, két korlátozással. Egyrészt csak a műalkotásokról szóló kritika jöhet szóba (a kritikának mindenféle dolog vagy alkotás lehet a tárgya). Másrészt az esztétikába integrált kritika számára „elengedhetetlen, hogy valamilyen előzetes fogalma legyen az esztétika többi részéről, különben csak a pusztá ízlésről vitatkozhat”.² A másik oldalról tekintve talán még azt ismondhatjuk, hogy az esztétika mint filozófiai diszciplína megszületésének egyik legfőbb motivációja a kritikák elméleti megalapozása volt. De most nem is annyira ez a fontos a számunkra; még közelebről tekintve ugyanis azt láthatjuk, hogy Baumgarten nagyon tömör leírásainak fonákján

¹ Achim von Arnim: „Armut, Reichtum, Schuld und Buße der Gräfin Dolores”, in uő. *Sämtliche Romane und Erzählungen*, 1. kötet, München, Carl Hanser Verlag, 1962. 438. o.

² Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1999. 13. o. Fordította Bolonyai Gábor.

az áll, hogy nem sikerült kidolgozni a pusztai ízlésre épülő kritikák elméletét, és ez elvileg is lehetetlen. A kritikák így (egyelőre) vadul burjánozhatnak. Inkább azt kell tehát mondanunk, hogy a kritikáknak a 18. század közepén *volt* egy általános (lebegésben lévő) elmélete, amely az ízlés princípiuma köré szerveződött. De Baumgarten maga messzemenően bizalmatlan volt ezzel a princípiummal szemben.

*

Az ízlésfogalom filozófiatörténeti karrierje Démokritosz egyik töredékével veszi kezdetét: „Az ismeretnek két alakja van: az egyik valódi [igaz], a másik homályos; a homályoshoz tartoznak mindezek: látás, hallás, szaglás, ízelemzés, tapintás. A valódi pedig el van választva ettől.”³ Az eleve homályos (nem-igazi) tudásnak viszont nincs helye a filozófiában. Ez az elképzelés nagyjából az egész antikvitásban fennmaradt. Most ugorjunk Arisztotelészhez, aki a *Nikomakhoszi etikában* ezt írta:

A mértékletesség és mértéktelenség tehát olyan gyönyörök élvezetében mutatkozik meg, amelyekben más élőlényel is része lehet, amiért is ezek nyilván szolgálai és állati természetűek; ilyenek a tapintás és az ízelemzés érzékelései. Sőt még az ízelemzésnek is csak kevés vagy éppen semmi szerepe sincs, mert az ízelemzés tulajdonképpeni feladata az ízek megkülönböztetése, amivel például az foglalkozik, aki a borokat kóstolja [...].⁴

Az ízlés (ízelemzés) fölértékelésére majd csak a középkori és a korai újkor német misztikájában fog sor kerülni. Eckhart Mester ezt írja:

Most valami olyasmit szeretnék mondani nektek, amit még sohasem mondtam. Isten önmagát érzékeli és ízleli. Az ízléssel, amellyel Isten ízleli önmagát, a teremtményeket ízleli, de nem mint teremtményeket, hanem mint Istent. Abban az ízelemzésben, amelyben Isten önmagát ízleli, az összes dolgot ízleli. De most figyeljetelek. Ugye minden teremtmény a sa-

³ Görög gondolkodók, 2. kötet, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1992. 60. o. Fordította Kövendi Dénes.

⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987. 83–84. o. Fordította: Szabó Miklós.

ját tökéletesedése felé halad? És most arra kérlek benneteket, hogy figyeljete az örök igazságra és a lelkemre.⁵

A gondolatmenet ezután másfelé kanyarodik, de számunkra az a fontos, hogy Isten nem egyszerűen *tud* a világ dolgairól, hanem *érzi* őket, és ez az érzés az ízelelésen keresztül játszódik le; az ízelelés a dolgokhoz való legbensőségesebb viszonyvá válik. Az ízelelés az emberben egyáltalán nem valami olyasmi, ami őt az állatokhoz köti, hanem a létét inkább az Isten felé irányítja. Könnyen belebonyolódhatunk ebbe a gondolatmenetbe, hiszen az állatok is képesek ízelelni, és így az ember talán nem is annyira kitüntetett.

Néhány évszázaddal később Jacob Böhme mintha csak ezt a gondolatot folytatná:

Jól jegyezd meg magadnak: a fában, a kőben és a gyomban három dolog van, amelyekre mind feltétlenül szükség van. Először is az erő, amiből egy test lesz, ami lehet fa, kő vagy gyom. Ezután van benne valami nedvesség, ez teszi ki a dolog szívét. Harmadszor van benne egy bugyogó erő, szag vagy ízlés, ez a dolog szelleme, amiből növekszik és gyarapodik. Ha a háromból csak egy is hiányzik, a dolog nem maradhat fenn.⁶

Az ízelelés (ízelelés) már benne van a dolgokban; nem mondhatjuk, hogy az valamilyen alacsonyabb rendű megismerés, ha a dolgokat valóban meg akarjuk ismerni. Böhménél annyi világos, hogy az ízelelés vagy ízelelés a dolgok isteni természetéhez tartozik. Eckhart Mester és Böhme között csak annyi a különbség, hogy a dolgok isteni természetét az ízelelés (ízelelés) fejezi ki, vagy ehhez társul még valami más is. De ez egy ontológiai magyarázat: a létezők megismerése egyúttal azt is jelenti, hogy bizonyos méltósággal ruházzuk fel őket. De hogy jutunk el innen a kritika elméletéhez? Tulajdonképpen már csak egyetlen kis lépést kell megtennünk: nem a dolgokról általában, hanem az artefaktumokról, az ember által létrehozott dolgokról kell beszélnünk, és ahogy a német misztika a dolgokat Istennel hozta kapcsolatba, úgy most a szubjektumra kell vonatkoztatnunk őket.

⁵ Meister Eckhart: „Von unsagbaren Dingen”, in uő. *Mystische Schriften* Berlin, Karl Schnaber, 1903. 76–77. o.

⁶ Jacob Böhme: *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, Freiburg im Breisgau, Aurum, 1977. 79. o.

Azt hiszem, hogy egy ilyen irányú elmozdulás Thomas Morusnál figyelhető meg. De ez még nála sem közvetlenül így jelenik meg; nézzük az *Utópia* bevezetésének következő passzusát: „De hogy az igazat bevalljam, én sem döntöttem el magamban teljesen, hogy egyáltalán kiadjam-e [mármint ezt a művet].”⁷ Tény, hogy a még mindig a skolasztika által dominált filozófiai gondolkodásban ez egy „vakmerő” könyv volt, mind a társadalmi tematikát, mind a normatív elemzés perspektíváját tekintve. De Morus nem emiatt tart a recepciótól:

[Hanem], mert az emberek annyira különböző ízlésűek, egyesek annyira harapósak, annyira hálátlan természetűek, annyira balga ítéletűek, hogy sokkal jobban járnak azok, akik kedvesen és jókedvűen vidám ösztönükre hallgatnak, mint akik gondban gyötrődnek, mert finnyás és hálátlan embertársuknak hasznára vagy örömére ki akarnak valamit adni.⁸

Miért is nem érdemes valamit kiadni, megjelentetni? Csak úgy nyüzsögnek az ellenérvek; de a kiindulópont az, hogy olyan végletelesen pluralizálódott a közönség ízlése, hogy nem lehet többé neki eleget tenni (ehhez jön aztán még a harapósság [értsd: durvaság], a hálátlan természet [a közönség nem díjazza magát a munkát], a balga ítéletek [ostobaság], a finnyáság [olyan módszertani és tartalmi elvárások, amelyeknek nem lehet eleget tenni]). A közönség ízléspluralitása mögött azonban van egy előfeltevés: a mindenkori adott mű mögött is van egy bizonyos ízlés, és félő, hogy mivel ez az ízlés is specifikus, nem fog megfelelni a közönség ízlésének. Attól kell tehát tartani, hogy a szerző/alkotó ízlése nem találkozik a közönségével; de már nem is találkozhat vele, mert a közönség ízlése rendkívül heterogén. Az ízlések pluralitását Morus így ecseteli:

A legtöbb ember nem ért a tudományhoz, sok pedig megveti; a barbár nehéznek találja és elutasítja magától mindazt, ami nem nyilvánvalóan barbár; a tudákos finnyáskodik, hogy útszéli, ha nem hemzseg benne a sok avult szó; van, akinek csak a régi, a legtöbbnek csak a sajátja tetszik.

⁷ Morus Tamás: *Utópia*, Budapest, Cartaphilus Könyvkiadó, 2011., 9. o. Fordította Kardos Tibor.

⁸ Uo.

Ez olyan komor, hogy nem szenvedheti a tréfát, amaz olyan sületlen, hogy nem érti a finom szellemességet.⁹

Van ebben a fölsorolásban egy bizonyos tarkaság: a műveltségben kezd kialakulni egyfajta pluralitás, de az emberi alkatok is egyre sokfélebbek lesznek. A befogadásban lévő nagy veszély mégis úgy fogalmazható meg, hogy a műben megtestesülő alkotói ízlés más, mint a befogadók várakozási ízlése. Morus így az ízlésen belül egy olyan diszkrepanciát vázol fel, amely a német misztikusoknak eszébe sem juthatott volna. De a fenti idézeteknek van még egy nagyon fontos eleme, amelytől eddig eltekintettünk: a befogadó a maga ízlése alapján ítéletet fogalmaz meg, amelyet akár kritikának is nevezhetünk. Az „emberek [...] különböző ízlésűek”, és közülük sokan „balga ítéleteket” alkotnak.”¹⁰ Amiről Morus itt beszél, amit mérlegel és körüljár, az a folyóiratüzemben majd egy önálló létszférává válik.¹¹

*

⁹ Uo. 9–10. o.

¹⁰ Uo. 9. o.

¹¹ Johann Georg Sulzer *Allgemeine Theorie der schönen Künste* című 1771 és 1774 között megjelent háromkötetes művének egyik kiemelt címszava az „ízlés”. „Az ízlés alapjában véve nem más, mint a szép érzékelésére vonatkozó képességünk; úgy, ahogy az ész az a képesség, hogy az igazat, a teljeset és a helyeset fölismerjük; az erkölcsi érzés pedig az a képesség, hogy a jót érezzük.” Így már Sulzernél megjelenik ez a felosztás: elméleti filozófia, gyakorlati filozófia és az ízlés elmélete (amelynek helyébe majd az esztétika fog lépni). Ugyanakkor Sulzer is érzi, hogy az ízlés elméletével még bőven van mit tenni. „Eddig azonban a szót szűkebb értelemben szokás használni, amely szerint csak annak az embernek tulajdonítunk ízlést, akinél ez a képesség már egy bizonyos készséggé fejlődött.” Ugyanakkor azt meg kell jegyezni, hogy Sulzer elmulasztja az ízlést kapcsolatba hozni a kritikákkal, illetve a kritikáírással, olyannyira, hogy a „kritika” nem is szerepel a címszavak között. Johann Georg Schulzer: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, 1. kötet, Leipzig, M. G. Weidemann, 1771. 461. o.

(Az első folyóirat: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*)

Ez a folyóirat 1757-től kezdve jelent meg, Friedrich Nicolai és Moses Mendelssohn szerkesztésében (később Christian Felix Weisse is csatlakozott hozzájuk). A folyóiratalapítás előzménye Nicolai 1755-ös könyve volt: *Briefe über den itzigen Zusatand der schönen Wissenschaften in Deutschland*. E könyv 17. levelében olvashatjuk:

Találjak ki tökéletességet, ott, ahol nem látok? Ítélem meg szánakozóan a honfitársaim műveit, és mindent tekintsek jónak, ami csak elviselhető, csak azért, mert német? Egy ilyen szánakozás nemzetünk számára nagyon is megalázó, mert azt látszik megerősíteni, hogy nem sokat lehet várni tőle. Én pedig túlzottan patriotista vagyok ahhoz, hogy ne higgyem, hogy más szellemek mércéihez kell mérnünk magunkat, és ugyanakkor kívánom azt, hogy ne egy megalázó közepszerűség maradjon a célunk, hogy egyszer más nemzetek legnagyobb szellemeinek mércéjével mérhessük magunkat, és sikerüljön fölkapaszkodnunk a finomság, a helyesség és a jó ízlés csúcsaira.¹²

Ha nagyon figyelmesen olvassuk ezt a passzust, akkor világos lesz, hogy a kritika a nemzet kulturális „fölemelésének” közege. És ezt inkább egy a széles olvasóközönséghez eljutó folyóirattal lehet megvalósítani, és nem egy könyvvel, vagy akár könyvek sorozatával. – Nézzük mindenekelőtt a folyóirat címét. Egy valamivel későbbi *Damen Conversations Lexikon*ban olvashatjuk: „Szép tudományoknak nevezték valamikor a költői és a beszédművészetet. Ma így nevezik azokat a nem szigorú tudományokat, amelyek a szépművészetekkel foglalkoznak, és amelyek bizonyos értelemben a tudományok területén gyökereznek.”¹³ És ez talán nem is ennyire egyszerű: „A 18. századi filozófia történészei gyakran emlegetik a »schöne Wissenschaften« fogalmát, de sohasem tették egy fogalomtörténeti vizsgálódás tárgyává.”¹⁴ Ennek pedig mindenekelőtt két oka van: egyrészt

¹² Friedrich Nicolai: *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland*, Frankfurt (Oder), Johann Christian Kleyb Verlag, 1755. 179. o.

¹³ C. Herslossohn és mások (szerk.): *Damen Conservations Lexikon*, 9. kötet, Adorf Verlags Burenau, 1837. 128. o.

¹⁴ Werner Strube: „Die Geschichte des Begriffs »schöne Wissenschaften«”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 33. évf., 1990. 136. o.

egy nagyon zavaros fogalomról van szó, másrészt e fogalomnak nincs örököse a mai nyelvhasználatunkban. Most nézzük a másik címszót: a „freye Künste”-t. Egy korabeli kézikönyvben ezt olvashatjuk:

A mesterségek nem mindig élveztek egyforma megbecsülést és tiszteletet. [...] A görögök és a rómaiak csak a szabad művészeteket tisztelték, és ezeket nem tartották méltatlannak egy szabad emberhez és polgárhoz; a mesterségeket ezzel szemben átengedték a szolgáknak és a rabszolgáknak.¹⁵

Az újabb kutatások fényében az aligha tartható: éppen hogy nagyra tartották a mesterségeket. – De most nézzük a folyóirat programját. A program a nemzet kulturális „fölemelésében” rejlő problémák és fogalmi összefüggések föltárása. A kiindulópont a kritika és az ízlés szoros összekapcsolása: „Egyedül a kritika képes csiszolni az ízlésünket, és egyedül a kritika tudja megadni neki azt a finomságot és biztonságot, amivel azonnal képes meglátni egy mű szépségeit és hibáit. És a finom ízlés nem más, mint egy olyan képesség, hogy a kritikát a legjobb módon alkalmazzuk.”¹⁶ És az ezen való munkálkodásnak felvilágosító-felvirágoztató funkciója van: a cél az emberiség (vagy legalábbis a nemzet) esztétikai nevelése. Ebben az összefüggésben a költő is hihetetlenül fölmagasztosul:

A poézis végcélja a kedvtelés, ha ez bűnös, akkor ez a poézist is megbecsteleníti, ha viszont erényes, akkor ez a poézist is megnevesíti [...]. A költő ebben az esetben az emberiség jótevőjéig emelkedhet: zseniként a természet csodáját szemlélve, tele ismerettel és szeretettel a tűz szárnyán egészen az istenség ölébe repülhet, emberbarátként azonban a maga fáradozásait a nemes becsvágynak szenteli, hogy az embereket bölcsebbé és boldogabbá tegye [...].¹⁷

¹⁵ Georg Friedrich Seiler: *Kurze Beschreibung der Künste und Handwerke zum Gebrauch der Stadtschulen*, Grätz, Christian Friedrich Trötscher Verlag, 1794. 10. o.

¹⁶ Friedrich Nicolai, Moses Mendelssohn, Christian Felix Weisse (szerk.): *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Leipzig, Johann Gottfried Dyck, 1757. 3. o.

¹⁷ Uo. 21. o.

Fontos elméleti következmény tehát, hogy a költőnek két arculata van: zseni és emberbarát. A folyóirat 1764-es évfolyamában jelent meg egy recenzió a kortárs francia költészetéről (a folyóirat programját tekintve ez érzékeny pont volt): „Az a poétika, amely méltó lenne a korunkhoz – mondja a szerző – egy szabályok szerint rögzített, teljes rendszer lenne, ahol minden egy egyszerű törvénynek lenne alávetve, és ennek különös szabályai egy általános alaptételből következnének, ennek mintegy az ágai lennének.”¹⁸

Úgy tűnik, hogy ez egy egyszerű recept, ha a cél valóban az ízlés fölülről való kultiválása. A kritikának akkor ezeket a szabályokat kellene betartatnia és számon kérnie. Csakhogy az 1762-es évfolyamban szerepel egy recenzió a költői és a festői zsenialitásról, amely arra hívja fel a figyelmet, hogy egy ilyen szabályrendszer el-
lentmond a zsenialitás érvényesülésének. De mi is a zsenialitás? A tanulmányban inkább korlátozó megjegyzésekkel találkozhatunk:

Egyetlen költő sem rendezheti el egy nagy mű tervét fáradságos munka és megfeszített figyelem nélkül. És ugyanilyen fáradságos a saját verseinek csiszolása és javíthatása; az lehetetlen, hogy a legkisebb dolgokra fordított komoly figyelem, amelyeket a munka megkövetel, ne lenne rendkívül fárasztó. [...] Egy jó költő nem elégszik meg azzal, amit papírra vetett; a sorai még nem tetszenek neki, habár mások már elégedettek velük.¹⁹

A zseni tehát nem az, aki egy lelkesült állapotban alkot, hanem az, aki képes túllépni a természet leképezésén.²⁰ Ez a gondolat Arisz-

¹⁸ „Poétique Française”, Friedrich Nicolai, Moses Mendelssohn, Christian Felix Weisse (szerk.): *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Leipzig, Dyck, 1764. 15. o.

¹⁹ Friedrich Nicolai, Moses Mendelssohn, Christian Felix Weisse (szerk.): *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Leipzig, Dyck, 1792. 424–425. o.

²⁰ „A képzelőerő a lélek tulajdonsága, amely a lélek tárgyait mint jelenvalókat mutatja be: az emlékezettől csak a színek elevenségében különbözik: azokból a vonásokból, amelyeket ez összegyűjtött, áll össze egy olyan festmény, amelynek a maga egészében nincs megfelelője a természetben, egy teremtmény lesz, és ezen túl a zseni tulajdona.” Friedrich Nicolai, Moses

totelésszel szegül szembe, aki még ezt írta: „Az eposzírás, a tragédiaköltészet, a komédia, dithürambosz-költészet, s a fuvola- és lantjáték nagy része, egészben véve mind utánzás.”²¹

*

(A második folyóirat: *Allgemeine Literatur-Zeitung*)

Ez a folyóirat 1785 januárjában indult útjára mint recenziós napilap. (Azon még ma is elcsodálkozhatunk, hogy akkoriban annyi publikáció jelent meg, hogy fönt lehetett tartani egy napilapot.) Az alapító egy könyvkiadó és mecénás, Friedrich Justin Bertuch volt, aki maga mellé vett egy jénai irodalomprofesszort, Christian Gottfried Schütztöt és a híres weimari író és költőt, Christoph Martin Wielandot. Az első szám beköszöntőjében olvassuk:

Már az *Allgemeine Literatur-Zeitung* első hat száma olyan férfiak recenzióit tartalmazza különböző területeken, akiknek a műveltsége minden kétséget kizáróan elsőrangú. Nevetséges hiúság lenne azt remélni, hogy egy folyóiratnak valaha is csupán ilyen rangú munkatársai lehetnének, és elviselhetetlen dicsekvés lenne, ha bárki azt hangoztatná, hogy ez náluk már így is van. De azt mégiscsak megítélhetjük, hogy mindenki, aki ebben a folyóiratban dolgozni fog, nagyérdemű, a dolog ismerete alapján nyilatkozó tudós férfiú és kompetens ítélő, és a legtöbb esetben híres szerző is, aki már bírja a közönség általános nagyrabecsülését.²²

Ebből a néhány sorból sok mindent kiolvashatunk az általános elképzelésekből. Először is, talán nem is a kritikára vonatkozó elképzeléseket kell tisztázni, hanem össze kell állítani egy elit „tudós” közösséget, amelynek szakértelme és általános megbecsültsége garantálja az ítéletek helytállóságát. (És valóban, az újságnak olyan nagyságok dolgoztak, mint Goethe és Schiller, Kant, Fichte és Alexander von Humboldt.) Egy recenziós újság sikerének titka tehát a nagy emberek közösségének megszervezése. A kritikák ekkor az elit ítéle-

Mendelssohn, Christian Felix Weisse (szerk.): *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Leipzig, Dyck, 1794. 22–23. o.

²¹ Arisztotelész: *Poétika*, Budapest, Helikon Kiadó, 1974. 5. o. Fordította Sarkady János.

²² „Vorbericht”, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1785. január 3. 1. o.

tei; és ezeknek nincsenek belső (formai és tartalmi) szabályai. És azt is sejtjük, hogy ezzel még sincs minden megoldva. Legalább egyetlen elvet mégiscsak rögzítenünk kell:

A Literatur-Zeitung első törvénye a *pártatlanság*. Egyetlen ember sem teljesen pártatlan, de egy művelt folyóirat a maga egészében lehet pártatlan, ha nem túri meg, hogy egy író önmagát recenzeálja, és ha nem enged meg, hogy egy barát a barátját [hatalmas hősnek] kiáltsa ki, hogy bizonyos szektáknak, vallási pártoknak vagy társaságoknak mindig igazat adjon, másoknak meg sohase adjon igazat [...]; ha az igazságszerető és hidegvérű munkatársaknak egy olyan csapatát állítja össze, amely rendelkeznek a megfelelő műveltséggel és ügyességgel. És a munkatársaknak arra kell törekedniük, hogy mind a dicséretet, mind a feddést úgy motiválják, hogy az olvasók többet tudjanak meg a belátásaik alapjairól, mint az autoritásukba vetett hitről.²³

Ha tudjuk, hogy ez az elv nem érvényesíthető olyan könnyen, akkor a feladat csak az lehet, hogy a kilengéseknek elejét vegyük. És ezért a szerkesztők (akik így írják alá a beköszöntőt: *Die Societät der Unternehmer der Allgemeinen Literatur-Zeitung*)²⁴ csak abban bízhatnak, hogy az összkép elfogulatlan lesz, és ennek érdekében követelnek meg bizonyos személyes tulajdonságokat: nem elég, hogy valaki a maga szakmájának az elitjéhez tartozik, igazságszeretőnek és hidegvérűnek is kell lennie. És külsődlegesen biztosítani kell bizonyos keretfeltételeket, ami a szerkesztői munkát inkább egyfajta felügyelethez közelíti. Mindenesetre a kiadók megígérik, hogy egy év múlva vissza fognak térni arra, hogy ezeket az elveket hogyan sikerült megvalósítani. Aztán a második évfolyam elején egy valóban nagyrészt technikai beköszöntőt kapunk. Arra lehet következtetni, hogy sok olvasói levél javasolta a napilap profilírozását, és könyvek egy egész csoportjának elhagyását. A kiadók ezt válaszolják: „Gondoljuk csak meg, hogy az olvasóink osztálya nagyon sokféle, és amit az egyik osztály fölöslegesnek ítél, azt egy másik már hiányolná. Ebben a vonatkozásban beszükíteni a projektünket sem tanácsos, sem méltányolható nem lenne.”²⁵ Ehelyett inkább más technikai rövidítéseket

²³ Uo. 2. o.

²⁴ Uo. 3. o.

²⁵ „Vorbericht”, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1786. január 2.

fognak keresztülvinni: elhagyják az arra vonatkozó utalásokat (a kiadók egyenesen tirádákról beszélnek), amelyek a szűkös terjedelmi korlátokra hivatkoznak. Ugyanakkor azt is lehet érezni, hogy az egyik javaslat az volt, hogy a populáris irodalmat el kellene különíteni az igényes művektől. „Ami a szakmai felosztást illeti, a tulajdonképpeni irodalmi műveket el fogjuk választani a populáris írástól, amelyek tulajdonképpeni *műveltségi ismeretek* nélkül az olvasók egy bizonyos osztályát szeretnék informálni és szórakoztatni; ezt az irodalmat külön címek alatt fogjuk szerepeltetni: *prédikációk, épületes írások, gyerekirodalom, nőirodalom, népies írások.*”²⁶

A kiadók csak technikai problémákról beszélnek, de érezhetően meglepte őket valami. Az enciklopédikusság a lapot egyértelműen a popularitás felé közelítette, és a kiadók ezen nem is akarnak változtatni, csak világosabb választóvonalakat szeretnének kijelölni. – Az ízlésnek a folyóiratban játszott némileg rejtőzködő szerepére egy olyan recenzió kapcsán szeretnék rámutatni, amely 1785 elején jelent meg, és a *Keine Liebesgeschichte* című névtelenül publikált két kötetes, majdnem nyolcszáz oldalas regényről szól.

A szerző [...] szemléletesen és könnyedén tud elbeszélni, de az eredetiség, a könnyedség és a korrektség teljesen hiányzik belőle. Abból a vágyból kiindulva, hogy mindent komikusan fejezzon ki, időnként meglepő fordulatokra ragadhatja magát: ahelyett, hogy azt mondaná „megszülettem”, ezt mondja: „a nemlét káoszából fölkapaszkodtam e világ szublimáris szintjére”.²⁷

Azt mondhatnánk, hogy valamilyen – abban az időben is – nagyon mesterségesnek tűnő zsargont beszél. De a recenzió írója ezt másképp értelmezi: „Nem minden tréfája tud tetszeni, ha például ezt mondja: »Az ördögi fenségességünk e csalogató madaraival szemben minden erőnkkel ellent kell állnunk.«”²⁸ Ha így tekintjük, akkor viszont nem a zsargon, hanem egy sajátos ízléstelenség lesz a vád. A regény szerzője már mindjárt a könyv elején bevallja, hogy nem akar olyan nagy alkotókat követni, mint például Wieland, és azt is el-

²⁶ Uo.

²⁷ *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1785. január 4. 12. o.

²⁸ Uo.

mondja, hogy a „műtészek már a korábbi művei kapcsán is szemére vetették a nem természetes szituációkat, és a más költőktől kölcsönzött adottságokat”.²⁹ – Az 1786-os első számban egy különös kritika jelent meg; nemcsak a hely kitüntetett, hanem az írás tárgyát képező könyv is. Moses Mendelssohn *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* című könyvéről van szó. A recenzió első része két nappal Mendelssohn halála előtt látott napvilágot. Mendelssohn művének előszavában szerepelnek a következő, némileg ünnepélyesre sikeredett sorok: „Mindenki bevallhatja magának, hogy a rossz állandóan itt van közöttünk, és itt az ideje annak, hogy a keréknek valamilyen lendületet adjunk, hogy megint föl tudjuk emelni azt, ami a dolgok körforgásában már régen a lábunk alá került. De én nagyon is a tudatában vagyok a gyengeségeimnek, és így nem akarhatok egy ilyen általános átalakulást kiváltani. Ezt a feladatot szeretném jobb erőknek átengedni, például Kant mélyértelműségének, aki remélhetőleg ugyanazzal a szellemmel fog építeni, mint amellyel lebontott.”³⁰ A remény kifejezése, amely egyúttal búcsú az élettől: az *Allgemeine Literatur-Zeitung* egy filozófiai megújulást ünnepel, amelynek azonban nem lesz részese, csak kísérelőjelensége. A recenzens elmondja, hogy Mendelssohn kétféle lelki képességet ismer: a megismerőképességet és a jóváhagyóképességet.

Az előbbi az embereket a dolgok természete szerint, az utóbbi a dolgokat az ember természete szerint akarja átalakítani. Mendelssohn úr ebből kiindulva magyarázza meg azt a jelenséget, hogy az ember néha az igazságban, néha az alkotásban leli örömét, és a vonatkozó fejezetet ezzel a mondattal zárja: *az ember az igazságot kutatja, és jóváhagyja a jót és a szépet; a jót akarja, és a legjobbat teszi.*³¹

Ami a *Bibliothek*-ban még a kiindulópont volt (a felvilágosító-fel-emelő funkció) az az *Allgemeine Literatur-Zeitung*-ban a végpontra szorul, de mindenképpen kitüntetett vonatkozás marad.

²⁹ Uo.

³⁰ Moses Mendelssohn: „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes”, in uő. *Gesammelte Schriften*, 3.2. kötet, Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1974. 5. o.

³¹ *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1786. január 2., 6. o. (Lásd Moses Mendelssohn: *Morgenstunden...*, 66. o.)

(*Koncepciók a 18. és a 19. század fordulóján*)

A folyóiratok gondolati anyagából sok minden viszonylag gyorsan feledésbe merült. A felvilágosítás-felvirágoztatás funkciója implicitté vált. A zsenialitás és a kötöttségek egymáshoz való viszonya (némi-
leg elszegényítve) a korabeli esztétikákba került be; a popularitásra
vonatkozó gondolatok pedig néhány marginális filozófiai megjegy-
zésben élnek tovább. De ennél fontosabb, hogy a századforduló kö-
rül egyre erősebbé vált az a felismerés, hogy az ízlés elméletével nem
lehet megalapozni a kritikákat: újra kell őket alapozni. Így jött el a
filozófiai kritikák néhány éve.

(1) A Schlegel-fivérek *Athenäum* című folyóiratának (melynek
1798 és 1800 között összesen hat száma jelent meg) második füzeté-
ben szerepelnek a szerkesztők közös töredékei. (A töredékek az ere-
detiben nincsenek számozva, és a szerzők sincsenek feltüntetve.) A
folyóirat nem kimondottan kritikai, de ezek a töredékek mégis mar-
káns elképzelést körvonalaznak a kritika lényegéről. A szerzők sze-
rint Baumgartennek nincs igaza abban, hogy a kritika csak az eszté-
tikába való beolvasztáson keresztül kaphat önálló elméletet. A mű-
vészetkritika önálló elméletének kidolgozása így az esztétika konku-
rense lehet. Ennek az elméletnek az alapvonalait már az első töredék
előrevetíti: „Semmiféle tárgyról nem filozofálnak ritkábban, mint a
filozófiáról.”³² Ez lesz a kritika lényege is: a reflexió. A szerzők poé-
ziszról beszélnek, mely egyszerre jelenti a költészetet (vagyis magát a
művészetet) és a poétikát, vagyis a művészetéről szóló beszédet.
„Minden filozófiai recenzióknak egyszersmind a recenziók filozófiá-
jának kellene lennie.”³³ De itt mintha egy kicsit sietnénk: a szerzők-
nek először is azt kellene kimondaniuk, hogy a recenzióknak filozófiai

³² *Athenäum* 1798/2. 2. o. August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel:
„Athenäeum töredékek”, in. uók. *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gon-
dolat Kiadó, 1980. 261. o. Fordította Tandori Dezső.

³³ *Athenäum* 1798/2. 13. o., magyar fordítás: A. W. Schlegel és F. Schlegel:
Athenäeum töredékek, 268. o.

műfajnak kellene lennie; ami elhatárolás az empirikus recenzióktól, ahogy azok a legkülönbözőbb lapok gyakorlatában megjelennek. (Miközben ez a reflexióra épülő koncepció csak az empirikus kritikaírás általánosított alakja.) August Wilhelm-től származik az a töredék, amely élénk színekkel gúnyolja a lapok gyakorlatában megjelenő kritikaírást. „Kritikusnak szokták nevezni magukat. Írnak pedig hidegen, sekélyesen, előkelősködve és mértéktelenül hígan.”³⁴ („Sie pflegen sich selbst die Kritik zu nennen.” A „Kritiker” [kritikus] szó tehát még nem is létezik.) De miért ilyen az írásmódjuk? „Természet, érzés, szellemi nemesség és nagyság az ő számukra egyáltalán nem létezik [...]” („Natur, Gefühl, Adel und Größe des Geistes sind für sie gar nicht vorhanden [...].”)³⁵ Itt nem egészen pontos a fordítás: a természet, az érzés, a nemesség és a nagyság mindannyian a szellemre vonatkoznak. A szellemnek valamilyen általános deficitje jellemzi tehát a kritikai praxist. (Azt is sejthetjük, hogy a töredécsorok különböző helyein felbukkanó unalomfogalom éppen erre vonatkozik. A kritikaíró szellemi fogyatékoságaival konvergál az olvasó unalma. Az *Athenäum* így egyfajta metafolyóirat akar lenni, a meglévő folyóiratok kritikája.) Aztán a következő lépésben August Wilhelm ki is mondja: „Bálványuk az ízlés; s ezt a bálványt csak örömtelenül lehet szolgálni.” („Geschmack ist ihr Idol; eine Größe der man nur ohne Freude dienen darf.”)³⁶ Nem bálvány tehát, hanem idol, és nem lehet, hanem szabad.) Mindenesetre tehát az „ízlés” alkotja azt az idolt, amely a kritikaírók szellemi fogyatékoságait okozza, és az olvasók számára pedig unalmassá teszi a lapot. Ebből a szerzők szerint egyetlen lehetséges kiút van: a recenziók (illetve a kritikák) filozófiásítása.³⁷

³⁴ *Athenäum* 1798/2. 54. o., magyar fordítás: A. W. Schlegel és F. Schlegel: *Athenäeum töredékek*, 300–301. o.

³⁵ *Athenäum* 1798/2. 54. o., magyar fordítás: A. W. Schlegel és F. Schlegel: *Athenäeum töredékek* 301. o.

³⁶ Uo.

³⁷ Walter Benjaminsnak abban nagy valószínűséggel igaza volt, hogy a romantika legnagyobb tette a kritikafogalom filozófiásítása, illetve radikális újraalkotása. Lásd uő. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Bern, A. Francke, 1920.

(2) Schelling és Hegel 1802-ben kezdik el kiadni a *Kritisches Journal der Philosophie* című folyóiratot, amelyből mindössze két kötet jelenik meg. A cím arra utal, hogy ez egy kimondottan kritikai folyóirat, amely filozófiai művekkel foglalkozik. A bevezetésben már ez a fordulat szerepel: „a filozófiai kritika lényegéről”. De mielőtt ennek elemzésébe fognánk, fontos megemlíteni, hogy a folyóiratban egyfajta beköszöntőként szerepel egy írás egy August Wilhelm Schlegel és Ludwig Tieck által kiadott antológiáról: *Musen-Almanach für das Jahr 1802*. „Ha valaki részt vesz a poézisben lejátszódó újdonságokban, vagy abban, ami benne újjászületik, és különösen abban, amit néhány év óta erről hallani lehet, annak számára érdekes lesz a költeményeknek ez a gyűjteménye, e két kiadó neve alatt.”³⁸ Schelling és Hegel vállalkozása így valamilyen kapcsolatot szeretne fenntartani ezzel az általános irodalmi (romantikus) megújulással. A beköszöntő recenzió végén teljes terjedelemben idéznek egy verset, amely addigra már a *Heinrich von Ofterdingen*ben is megjelent. (És ne feledjük, Novalis 1801 márciusában halt meg.) A vers első versszaka így szól: „Der ist der Herr der Erde, / Wer ihre Tiefen mißt, / Und jegliche Beschwerde / In ihrem Schoß vergißt.”³⁹ A vers az *Almanach*ban ezt a címet viseli: *Bergmanns Leben* (a *Heinrich von Ofterdingen*ben nincs címe). A bányász a filozófus allegóriája: egyrészt kutatja a világot, másrészt megnyugszik a világ ölén. Talán nem túlzás azt feltételezni, hogy Schelling és Hegel ezt egyfajta filozófiai ars poeticának is tekintették. Most nézzük a bevezető tanulmányt, és a kritika lényegének abban adott meghatározását! „A művészet vagy tudomány bármely területén műveljék is, a kritika megkövetel valamilyen *mértéket*, amely egyformán független az ítéltől és a megítélt dologtól, s ez a *mérték* nem az egyedi jelenségből, nem is a szubjektum különösségből, hanem a dolog örökkévaló és nem változó ősképeiből származik.”⁴⁰

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (szerk.): *Kritisches Journal der Philosophie* 1802/1., számozatlan oldal.

³⁹ Novalis: *Werke in zwei Bänden*, 1. kötet, Köln, Könnemann Verlag, 1996. 290. o.

⁴⁰ „Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”, *Kritisches Journal der Philosophie*, 1802/1. 2. o. Magyar fordítás: Georg Wilhelm

Ennek intuitív kiindulópontja talán az a felismerés volt, hogy az *Allgemeine Literatur-Zeitung* is használt már valamilyen mércét: a kor egyik legnagyobb filozófusának (Mendelssohn) és írójának-költőjének (Wieland) életművét. Ehhez képest „mindössze” annyi az újítás, hogy mércét nem szabad perszonifikálni, hanem a dolog ősképehez kell kötni. Az „őskép” viszont ebben az időben (ewiges und unwandelbares Urbild) az idea szó egyik fordítási kísérlete volt abban az időben. A filozófiai kritika így filozófiai ideák fényében vesz szemügyre konkrét filozófiai koncepciókat, műveket és gondolatokat. Ezeket a filozófiai ideákat majd az abszolútum filozófiájának kell kidolgoznia; és ebből kiindulva nem csak az egyes művek megítélése lesz lehetséges, hanem a filozófiatörténet egy vonulatának megkonstruálása is. És így valósulhat meg a novalisi *ars poetica*: a filozófia magában foglalja a megismerés erőfeszítését ugyanúgy, mint a megnyugvást.

(3) Jean Paul 1804-ben megjelent *Vorschule der Ästhetik* című könyve a kritikákkal, illetve a kritikairással szembeni általános elégedetlenség következményeit próbálja filozófiailag megragadni. Ő nem újra megalapozni akar, nem a kritika valamiféle normatív elméletét akarja kidolgozni, hanem a megvalósult gyakorlatot próbálja egy eltávolító pillantással szemügyre venni. (Ezért szán külön elemzést a recenziós lapoknak és a művelt közönségnek szóló újságoknak.) És ezért nála fennmarad az ízlésre való vonatkozás: a recenzióíró olyan ember, aki jobban bízik a maga ízlésében, mint a maga zsenialitásában. És ebből az alapállásból kiindulva hatalmi ítéleteket fogalmaz meg. Induljunk ki a következő megfigyelésből: „Azokat a recenziókat érzem félig üresnek, félig igaznak, félig elfogultnak és haszontalannak, amelyek alapjául olyan könyvek szolgálnak, amelyeket korábban már elolvastam. Ezzel szemben mélyen találónak érzem a

Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „A filozófiai kritika lényegéről általában, s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról”, in uők. *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*, Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2001. 7. o. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc. A kiemelés tőlem – W. J.

recenziókat az olyan könyvekről, amelyeket nem ismertem, amelyekkel nem találkoztam, legalábbis mélyen, tisztán és igazából.”⁴¹

Ebből az következik, hogy ha a recenzióknak van igazságigényük, akkor ez azt követeli, hogy a könyveket (vagy legalábbis azok egy részét) ne is ismerjük. A 18–19. század fordulóján többen is megfogalmazták az abbéli félelmüket, hogy az újságok és a folyóiratok megjelenése következtében a könyvek elvesztik olvasóikat. Ez volt az első nagy támadás a könyvek világával szemben, legalábbis a könyvnyomtatás feltalálása óta. „Én ezért nagyon sajnálom az el nem olvasott szerzőket, mert ellenük lehet elkövetni a legkiáltóbb igazágtalanságokat, éppúgy, mint a koldusokkal és a bebörtönzöttekkel szemben: ők izoláltságukban nem tudnak védekezni, és nem tudnak kitörni a börtönükből, hogy a világnak megmutathassák a sebeiket.”⁴²

A recenzió nem demokratikus műfaj; általában nem lehet, vagy nem illik rá válaszolni: a kimondott ítélet valóban hatalmi gesztusnak tűnik. Jean Paul eljut a sejtés küszöbéig: a recenziók egy olyan világban jönnek létre, amelyben egy bizonyos karakter már kialakult. És ezt most egy kicsit nehezen mondja ki. „Folytatom: minél korlátozottabb egy ember, annál inkább hisz a recenzióknak.”⁴³ Mit is jelenthet ez a korlátoltság? Az önálló ítéletalkotásra vonatkozó képesség hanyatlását. Korábban azt mondtuk, hogy egy újságok, folyóiratok és recenziók által uralt tudományos világban bizonyos könyvek szükségképpen olvasatlanok maradnak; de még ha olvasásra is kerülnének, ebben a világban már olyan karakterek dominálnak, amelyek nem képesek az önálló és felelős ítéletalkotásra. Vagy ez mégsem karakter kérdése, és a társadalomban elkülöníthetőek azok a rétegek és csoportok, amelyek ennek különösen ki vannak szolgáltatva? Erre látszik utalni a következő idézet: „Ehhez szeretném hozzáfűzni: ez annál inkább igaz, minél messzebb vagyunk a nagyvárosoktól és a múzsák székhelyétől. Egy vidéki pap például túlzottan is elhisz mondatokat csak azért, mert egy nyomdász kinyomtatta

⁴¹ Jean Paul: „Vorschule der Ästhetik”, in uő. *Werke*. I/5. kötet, München, Carl Hanser, 1963. 358–359. o.

⁴² Uo. 359. o.

⁴³ Uo. 363. o.

őket; a nyomda ura az ő hitének ura.”⁴⁴ Itt most persze összekeveredik, hogy a vidéki tájékozatlanság és műveletlenség vagy a hitre való kondicionáltság tesz-e kiszolgáltatottá az újságok és a folyóiratok által közvetített ítéletekkel és véleményekkel szemben? De ennél sokkal fontosabb Jean Paul következő észrevétele: a nyomtatásban megjelenő ítéelő gesztusnak van egy különös nyomatéka, amely túlmegy a gesztus tartalmának igazságértékén. A kritika így egy sajátos intézményesítésen keresztül a maga ellentétébe fordul: vagy feltételezi, vagy kiváltja, hogy az emberek megadják magukat, és egy manipuláló gépezet áldozatai lesznek.

A kritika a romantikusoknál egy általános kulturális megújulás modellje; az idealizmusban a filozófiának és a filozófiatörténetnek az abszolútumban kiteljesülő nagyszabású szintézise. És közben Jean Paul észrevette a kritikában (a kritikai üzemben) rejlő veszélyeket. Egy lehetséges vita üresen maradt helye. És még ma sem tudjuk, hogy a kritika ilyen kritikája túl korán, vagy túl későn érkezett-e.

⁴⁴ Uo.

Gyenge Zoltán Kierkegaard és a kritika¹

Mostanság mindenkinek becsületességre kell törekednie, különösen az igazság és a könyvek birodalmában. Mivel nem akarom, hogy a nagytitizteletű professzorok vagy más, köztisztelőben álló urak zokon vegyék, hogy egy könyvkötő, ahelyett, hogy dolgát tenné, illetéktelenül beférkőzik az irodalomhoz értők sorába, ráadásul pimaszságával a könyv jó hírnevének is árt, és tetteivel sokakat felmérgezik, akik dühüket a könyvön töltik ki, és nem olvassák el.² – ajánlom hát tisztelettel az olvasó figyelmébe az irományt, a könyvkötőt és az egész vállalkozást.

Theodor Haecker a 20. század elején megjelentet egy kis könyvet, amelynek az a címe, hogy *A jelenkor kritikája*³, szerzője pedig Søren Kierkegaard. Pedig Kierkegaard ilyen könyvet nem írt. Vagy mégis? Az biztos, hogy egy könyvészeti ritkasággal van dolgunk, de nézzük előbb az író. Már mint Kierkegaard-t.

Születésének időszaka egyben az a korszak, amikor Dániában válság válságot követ. Az egykor jelentős birodalom Norvégia elvesztésével összezsugorodik. Ehhez jönnek a tűzvészek, amelyek a fővárost szinte teljesen elpusztítják. Aztán a napóleoni háborúk so-

¹ A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, *Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban* című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

² Søren Kierkegaard: *Stádiumok az élet útján*, Pécs, Jelenkor, 2009. 9. o. Fordította Soós Anita. Vö. *Søren Kierkegaards Skrifter* (A továbbiakban SKS), 6. kötet, København, Gads Forlag, 1999. 11. o.

³ Søren Kierkegaard: *Kritik der Gegenwart*, Zum ersten Mal übertragen und mit einem Nachwort versehen von Theodor Haecker, Innsbruck, Brenner Verlag, 1914.

rán az angol flotta 1807-ben szétbombázza a város, majd a dánok két csatában is jelentős veszteségeket szenvednek, később Schleswig-Holsteint elveszítve az ország még kisebb lesz, s mindez odavezet, hogy Dánia az államcsőd állapotába kerül. Kis ország, sok gonddal, de fővárosa ekkoriban kezd egy olyan szellemi értelemben vett metropolisszá válni, amely az egész ország kulturális életét befolyásolja, és amelyre külföldről is oda kell figyelnie, még akkor is, ha Európa – miként a kis nemzetek esetén – általában kevésbé vesz róla tudomást. Kierkegaard sorai teljesen ide illenek a *Vagy-vagy*ból:

Takarékossággal akarják megjavítani az ország pénzügyeit. El lehet képzelni ennél unalmasabb dolgot? Az adósságokat nem szaporítani, hanem kifizetni akarják. Ahogy én ismerem a politikai viszonyokat, Dániának könnyű lenne 15 milliós kölcsönt felvennie. Erre miért nem gondol senki sem? Hogy egy ember zseni, és nem fizeti ki az adósságait, arról persze hallunk néha-néha, miért ne tehetné meg egy állam is ugyanezt, ha csupán megegyezéstől függ? Vegyünk fel tehát 15 milliós kölcsönt, és ne az adósságok kifizetésére használjuk fel, hanem közszórakoztatásra. Szórakozással és vigassággal ünnepeljük meg az ezeréves birodalmat. Ahogy mostanában mindenhol perselyek vannak, melyekbe pénzt lehet bedobni, ugyanúgy mindenhol tálak állhatnának, melyekben pénz lenne. Minden ingyen lenne; ingyen mennénk színházba, ingyen látogatnánk a nyilvánosházakat, ingyen utaznánk állatkertbe, ingyen temetnének el bennünket, és itt is ingyen mondanák el a beszédeket; és én is ingyen beszélek; mert ha mindig van kéznél pénz, akkor bizonyos értelemben minden ingyen van. Senkinek sem lenne állandó tulajdona.⁴

Majd ironikusan hozzát teszi: „Csak velem kellene kivételt tenni. Napi 100 tallért kötök ki magamnak, mely a Londoni Bankban lesz kifizetendő; részben mert kevesebb nem érem be, részben mert én adtam az ötletet, végül mert nem lehet tudni, hogy nem jutna-e eszembe egy új gondolat, ha a 15 milliót felhasználták.”⁵

A fiatal Kierkegaard az 1830-40-es években – éppen a dán Golden Age korszakában – egyetemista, közel tíz éven keresztül koptatja a koppenhágai egyetem padjait. Közben szerzője a *Kjøbenhavn's fly-*

⁴ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Budapest, Gondolat, 1978. (A továbbiakban *VV*). 364. sk. o. Fordította Dani Tivadar.

⁵ U.o.

gende Postnak, aminek köszönhetően ismertségbe kerül *Johan Ludvig Heiberg*gel, a dán közélet vezető alakjával, íróval, kritikussal, lapszerkesztővel és színház igazgatóval. Virágozik a művészet, a *színház*, a *balett*, és nem utolsósorban az irodalmi élet. Az *irodalom*, amely nélkül áthatja a közéletet. Szalonok létesülnek, lapokat adnak ki, egyre másra jelennek meg különböző kiadványok, számos könyv és költemény. A közeg pedig meglehetősen liberális. Míg német földön az egyházat kritizálóknak van mitől tartaniuk, Kierkegaard-t semmiféle hivatalos atrocitás nem éri valláskritikai írásai miatt. És ha itt tartunk, virágoznak a tudományok, valamint a filozófia. A filozófia, amelyet Steffens, Møller mellett természetesen Kierkegaard fémjelez.

De mi ez a Golden Age, és hogyan kapcsolódik az európai áramlatokba? A korszak két legnagyobb alakja *Kierkegaard* és *Andersen*, a meseköltő. A két név világszerte ismert, már csak azért is, mert az utóbbi műveinél csak a Bibliát fordították le több nyelve. A „Golden Age” azonban nem csupán az irodalomban, hanem a filozófiában, tudományban, építészetben, színházban, és nem utolsósorban a festészetben és szobrászatban is tetten érhető. Az erről szóló egyik meghatározó könyv szerzője, Bruce Kirmmse⁶ például különbséget tesz a Golden Age első és második generációja között.⁷ Az *elsőbe* tartozik Oehlschäger és köre, míg a *másodikba* Heiberg és Martensen, valamint a dán hegelianizmus követői. A Golden Age jellemzője, hogy a legkülönbözőbb területek kapcsolódtak egymáshoz. Így ennek a korszaknak jeles alakja Adam Oehlschläger (1779–1850) költő, aki nem mellesleg a dán himnusz szerzője, és a dán költészet emblematisztikus alakja. De ugyanolyan fontos a korabeli dán kultúra számára a neves szobrász Thorvaldsen (1770–1844), vagy a mostanában egyre népszerűbbé váló és fiatalon elhunyt festő, Christen Købke (1810–1848), csakúgy, mint a híres, és Andersennel baráti kapcsolatot ápoló fizikus Hans Christian Ørsted (1777–1851).

A korszak szerveződésének viszont az egyik legmeghatározóbb alakja *Johan Ludvig Heiberg* (1791–1860). Költő, író, színházrendező,

⁶ Bruce H. Kirmmse: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington, Indiana University Press, 1990. 1. o.

⁷ Vö. Jon Stewart: *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, I. Kötet, The Heiberg Period 1824–1836. II. Kötet, The Martensen Period 1837–1842, Copenhagen, C. A. Reitzel, 2007.

lapkiadó, szinte minden, ami ebben a korban fontos, valahogyan hozzáköthető. Felesége, Johanne Luise ünnepelt színésznő, a társasági élet központi alakja. Apja ugyancsak költő, műfordító, akit gyermeke nyolcéves korában liberális politikai nézetei miatt élethossziglani száműzetésre ítéltek. Anyja *Thomasine Gyllenbourg*, akitnek a háza a kortárs szellemi élet egyik fontos központja lett, maga is író. Ebből a családból származik Heiberg, aki jelentős szerepet játszik a főváros szellemi életének alakításában, főként a *Kjøbenhavn's Flyvende Post* és a *Fædrelandet* című újságok révén, amelynek Kierkegaard is rendszeres szerzője volt.

Heiberg nagyon erősen a német filozófia, kiváltképp Hegel hatása alatt állt, 1824-ben találkozott is vele. Az 1830-40-es évek egyébként is a dán hegelianizmus korszaka, aki a szellemi élet területén él és mozog, az kis túlzással mind Hegel követője. Akkor is, ha egy művét sem olvasta. Heiberg egyik legérdekesebb és legkínosabb próbálkozása is Hegel nevéhez köthető. Heiberg az uralkodó születésnapjára (1838. január 28.) írt egy darabot, *Fata Morgana* címen, amelyet „spekulatív drámának” nevezett. A darabban a derék szerző arra tesz kísérletet, hogy az általa bálványozott Hegel filozófiáját vigye színpadra. Nem tévedés: Heiberg valóban ezt szeretne volna. A bukás szükségszerű és látványos volt, a darab öt előadást ért meg. Egyesek szerint ez éppen öttel volt több az elviselhetőnél.⁸ A nézők vagy elaludtak, vagy elmentek. Ha valaki olvasott Hegelt, nehezen tudja elképzelni, hogy miként juthat épeszű embernek eszébe ez a képtelenség. Egy biztos: a történelem egy kivételes kísérletéről van szó, amely nem jöhetett volna létre, ha nincs Hegel, ha nincs Heiberg, bár egyesek szerint ezzel – mármint a *Fata Morgana* hiányával – a világ-színház nem lett volna szegényebb. Ám biztos, hogy ez az esemény sem más, mint a Golden Age egyik sajátos, ám annál jellemzőbb kísérlete. Ahogy az egész Golden Age maga is egy kísérlet.

Mindehhez kapcsolódik egy nagyon fontos történet, amelyben a dánok talán megelőzték Európát, ez pedig a Golden Age *emancipációs mozgalma*. Három rendkívüli nő neve fémjelzi: *Thomasine Gyllenbourg*, *Johanne Luise Heiberg*, valamint egy különös és csodás nő, *Mathilde Fibiger*. Közülük kettő, *Thomasine Gyllenbourg* és *Johanne Luise* ismét csak Heiberghez kapcsolódik. Az első az anyja, a máso-

⁸ Uo. II. Kötet, II. fejezet.

dik a felesége. Itt most a mama lesz fontos. Kierkegaard és a korkritika oldaláról is. Thomasine élete meglehetősen érdekes, mondhatnám zűrös. Mint arra utaltunk, Heiberg apját nézetei miatt egy életre száműzték, sőt minden kísérlete ellenére sohasem térhetett vissza Koppenhágába. (Apa és fia később persze Párizsban találkozott egymással.) Heiberg apja 1800-ban hagyta el Dániát, a felesége rá egy évvel kezdeményezte a válást, amit a férj kétségbeesetten próbált megakadályozni. Hiába. Thomasine önálló lett, szalonja pedig a dán intellektuális élet központja.⁹ Thomasine 54 évesen kezdi el írni a dán középosztály mindennapi életével foglalkozó írásokat. Ezekből a legismertebb a *Két korszak* (To Tidsaldre), amelyben a forradalmi időszak és a jelenkor közötti diszkrepanciát vetíti az olvasó elé. Főszereplője egy nő (Claudine), aki a női önállóság megtestesítője, és mint ilyen egy fontos állomás az emancipációs folyamatban. Könyve nem csupán azért lett érdekes és kikerülhetetlen, mert Heiberg ekkor már a koppenhágai szellemi élet központi alakja, és a mama könyvére oda kell figyelni, hanem fontos kordokumentum.

Kierkegaard *Egy irodalmi jelentés* (En literair Anmeldelse - 1846)¹⁰ című írásában meg is emlékezik a műről. Ebből lesz majd a Jelenkor kritikája. Hogy megértsük hogyan, röviden a művel is foglalkoznunk kell. A regény két részre oszlik. Az első rész az úgynevezett „forradalmi korszak”, míg a második a „jelenkor” időszakát mutatja be, azaz az 1840-es éveket mint a restauráció idejét. (Ez utóbbiból jön jelen írás címe.) A főszereplő, Claudine egy Koppenhágában élő fiatal nő, aki nagybátyja házában lakik. Az esemény a francia forradalommal egyidőben zajlik. Claudine szerelembe esik egy Dániába érkező franciával, Lusard-ral, akik a házukban lakik. Nem csoda, hisz Lusard-t az író – a romantikus elvárásoknak megfelelően – mint szép, fiatal, művelt, színházat kedvelő, bátor emberként írja le. Ami ekkor gyakran megesik, a távozást követően a lány rájön, hogy terhes, majd világra hozza közös gyermeküket. Aminél nagyobb skandalum nem létezik. Érdekes, hogy ez az eset a valóságban is megtörtént, csaknem ugyanígy, de nem Dániában, és nem lehet tudni, hogy erről az írónő tudott vagy sem. Nem kisebb személyiséghez,

⁹ Vö. Katalin Nun: *Women of the Danish Golden Age. Literature, Theater and the Emancipation of Women*, København, Museum Tusulanum Press, 2013.

¹⁰ SKS, 8. kötet.

mint Schlegelhez, majd később Schellinghez kapcsolódó nőről van szó. Caroline Michaelis (később Caroline Schlegel, majd Caroline Schelling) története döbbenetesen hasonló a megírt történethez. Még évre pontosan meg is egyezik Gyllembourg könyvében írtakkal. Caroline 1793-ban ugyancsak egy francia tiszttel, Dubois-Crancével esik szerelembe, akitől terhes lesz. A tisztnak viszont vissza kell térnie hazájába. Caroline-t a poroszok viszont letartóztatják, csak befolyásos barátainak köszönheti szabadon bocsátását a nem éppen kellemes szálláshoz hasonló königsteini várbörtönből. Ezt követően lesz előbb Schlegel, majd Schelling felesége. Innen már más a helyzet.

Egyébként nem kizárt, hogy a történet nem volt teljesen ismeretlen a dánok körében, hisz Schlegel a század elején már közismert volt Dániában. Schelling pedig magától Thorvaldsentől rendelt Caroline meghalt lánya, Auguste számára síremléket. Szinte biztos, hogy ez a történet benne volt a köztudatban. Nem Carolina, hanem a résztvevők, mint Goethe, a Schlegel fivérek és Schelling miatt. A párhuzam mindenképpen elgondolkodtató. A nevek hasonlósága (Claudine – Caroline) úgyszintén.¹¹

Mint említettem a történet másképp folytatódik. A dán alteregója a könyvben magára marad, nem veszi nőül senki, meg kell tanulnia Jütlandon egyedül élnie. Gyllembourg ezzel olyan példát állít, ami felettébb szokatlan, sőt elfogadhatatlan egy alapvetően maszkulin közösség számára. A megesezt nő, ráadásul külföldivel, aki szégyenét vállalva egy teljesen önálló és független életet kezd. Minden nehézséggel szembe menve. Ez botrány. A befejezés pedig oly csodás: a szerelmesek egymásra találhatnak.

A második rész (*jelenkor*) negyven évvel később folytatódik. Főszereplője Claudine és Lusard fia, aki visszatér a fővárosba és kapcsolatba kerül a nagykereskedő nagybácsi gyermekével. És a történet ismétlődik. Mint példa és ellenpélda, vagy ha jobban tetszik: mint történet és annak tükre. Sok szóra nem érdemes.

Thomasine Gyllembourg könyve akkoriban nem csupán azért lett érdekes és kikerülhetetlen, mert Heiberg ekkor már a koppenhágai

¹¹ Ezt a kérdést megbeszéltem a könyv szerzőjével (K. Nun), aki a felvetést igen érdekesnek találta, ezzel kapcsolatban nem tudott arról, hogy ezt bárki említette volna.

szellemi élet központi alakja, és a mama könyvére oda kell figyelni, hanem mert fontos kordokumentum. És itt jön Haecker fordítása. Kierkegaard *Egy irodalmi jelentés (En literair Anmeldelse - 1846)* című írásában emlékezik meg a műről. Írása azonban annál sokkal többet jelent. Mondhatnánk, ez a mű (*A két korszak*) manapság valószínűleg csak azért érdekes, mert Kierkegaard írt róla egy „irodalmi jelentést”, ugyanis azt hiszem, ha nem így lenne, a kutyát sem érdekelné Heiberg asszony írása.

Haecker pontosan és jó érzékkel vette észre, hogy jelen esetben a kritika lényegesen fontosabb, mint amiről írták. Kierkegaard olyan mély értelmű kérdéseket feszeget, amelyeket őt követően szinte csak Nietzsche-nél látunk. Az irodalmi jelentés, amelyből Haecker az egyik fejezet címét kiemelve adja ki *A jelenkor kritikáját*, elsőként a sajtót és az olvasót bírálja. Végtelenül aktuális manapság is. A sajtóról. A sajtó kritikáját illetően az úgynevezett Corsaren-affért azért kell megemlíteni, mert ez az írás többször utal rá. Adott egy szenny-lap: a *Corsaren*. 1840. október 8-án jelent meg először. Álszerkesztők készítették, de a háttérben mindig egy Goldschmiedt nevű furcsán frusztrált, ámde nem tehetségtelen alak állt. A lap Kierkegaard-ral szemben alapvetően inkább baráti volt, mint ellenséges. Egy személyeskedés azonban heves reakciót, majd ellenreakciót váltott ki. Kierkegaard egy cikkében leleplezi a lap egyik igazi szerkesztőjét, majd kéri a lapot, hogy ne kelljen elviselnie, hogy halhatatlanná tegye. „Könyörgöm szidalmazzanak, hiszen micsoda kín halhatatlanná válni a Corsaren lapjain.”¹² Kérését teljesítik: mocskolódás soha nem látott sorozata indul meg ellene. Karikatúrák jelennek meg, amelyek Kierkegaard furcsa alakját, pipaszár lábait, hatalmas üstökét gúnyolják. Túléli, de korai halála már nincs messze. A lap megszűnik létezni, Kierkegaard nem hagyja magát.

Mintha csak Fichte félelmét látná beigazolódni, aki az ilyen-olyan írásbeli szerencsétlenkedéstől, amely egyre jobban tömegessé válik,

¹² Søren Kierkegaard: *Kérés a Corsaren-hez* címmel készült rövid írás, amelyet Viktor Eremitaként írt alá. *Søren Kierkegaards Papirer*, VI., B. 192., N. Thulstrup (szerk.), København, 1901–1970. 269. o.

magát az olvasást, a könyvet félti.¹³ A kritikákról pedig azt mondja, hogy manapság (ne felejtjük: ez még a boldognak tartott 18. század) elég lenne kritikát írni, azok tárgyára voltaképp semmi szükség többé. Persze a sajtó és közönsége, a tömeg, amit itt „publikumnak” nevez, a legszorosabban összetartozik.

Ahhoz, hogy a nivelláció tulajdonképpen létrejöheszen, előbb egy fantomot kell létrehozni, a nivelláció szellemét, egy szörnyű absztrakciót, egy mindent átfogó valamit, ami semmi, egy délibábót – ezt a fantomot *közönség*nek hívják. Ez a fantom csak egy szenttelen, de reflektáló korban fejlődhet ki a sajtó segítségével, ha a sajtó maga absztrakcióvá válik.¹⁴

A „közönség” pedig ezt imádja. Az arctalanságot, a védettséget, hogy maga is absztrakció. A közönséget megkülönbözteti a „többség” és „kisebbség” fogalmától. Míg az előbbi egy meghatározhatatlan halmaz, addig a két utóbbi emberek meghatározottsága. A *közönség* is megkapja ezért a magáét.

A közönség nem egy nép, nem egy generáció, nem korszak, nem közönség, nem társadalom, nem ezek és ezek a meghatározott emberek, mert mindezek csakis a konkrétság által azok, amik; márpedig azok közül, akik a közönséghez tartoznak, egyetlen egy sincs lényegileg elkötelezve; naponta néhány órát talán a közönséghez tartozik, nevezetesen azokban az órákban, amikor ő semmi, mert azokban az órákban, amikor ő valami meghatározott ez vagy az, nem tartozik a közönséghez. Mivel ilyen egyekből képződött, vagyis az egyes egyénekből azokban a pillanatokban, amikor ők maguk semmik, a közönség szörnyűséges valami, az az absztrakt sivárság és üresség, ami mindenki és senki. De ugyanezen okból bárki arcátlanul követelheti, hogy legyen közönsége, s ahogy a római egyház kiméraszerű módon terjeszkedett azáltal, hogy püspököket *in partibus infidelium* nevezett ki: úgy a közönség olyasvalami, amije bárkinnek, még egy részeg matrónnak is lehet, és dialektikusan konzekvens módon a részeg matrónnak is feltétlenül ugyanúgy joga van ehhez, mint

¹³ „A kor többé nem tud olvasni, ezért minden írás hiábavaló – írja Fichte. Johann Gottlieb Fichte: „A jelenlegi kor alapvonásai”, in uő. *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981. 511. o. Fordította Endreffy Zoltán

¹⁴ Søren Kierkegaard: *A jelenkor kritikája*, Szerkesztette Gyenge Zoltán, Budapest, L'Harmattan, 2015. 33. o. Fordította Szabó Csaba.

a legkiválóbb embernek, teljességgel joga van ahhoz, hogy e sok-sok nullát odategye saját egyes száma elé.¹⁵

És igen, az *olvasó*. Róla is beszélni kell. Kierkegaard ironikusan többször mondja, hogy mivel őt úgysem olvassa senki, milyen nagy-szerű dolga van: nem kell az olvasóval foglalkoznia, azt ír, amit akar. Ezek a mondatok csak félig ironikusak, félig azonban igazak. A kor olvasóközönsége Koppenhágára koncentrálódott, ott is főként a műveltségre adó polgárság szűk rétegére. Kierkegaard bizonyos műveit nem nagyon értették, a Heiberg-kör olvasta, többek között maga Andersen. Ami viszont érdekes, hogy a *Két korszak* a kialakulófélben levő modern dán nyelv felé tett előrelépésként értékelhető, valamint egy fejlődésregény, amelyben érdekesen lehet végigkövetni a karakterek alakulását, és amely ezért feltűnést keltett. Ha sokan nem, de olvasták. Talán többen, mint Kierkegaard-t.

A könyv egyszerre kritika, és egyszerre kordiagnózis. A kordiagnózis: a *nivellálódás*. A tömegesedés és arctalanná válás. A tömeg egyenesen taszítja. Már a *Vagy-vagyban* írja a Nietzscht meghazudtoló ismert sorait:

A plebs, a tömeg, a végtelen embersereg másokat untat [...]. Ez az állatfajta minden bizonnyal nem a férfi vágyának és a nő gyönyörének a gyümölcse. Mint minden alacsonyabb rendű állatfajt, ezt is a nagymértékű termékenység jellemzi, és hihetetlenül szaporodik. Szinte érthetetlen lenne, ha a természetnek kilenc hónapra lenne szüksége ilyen teremtmények előállítására, melyek inkább tucatjaival állíthatók elő.¹⁶

Mennyire összecseng ez azzal, amit az *Irodalmi jelentésben* ír:

Egy szenvedélyesen zavargó kor mindent halomra fog dönteni; mindent felborít; egy forradalmi, de szenttelen és reflektáló kor az erő megnyilvánítását dialektikus mutatvánnyá változtatja át, mely abban áll, hogy hagy fennállni mindent, de alattomosan elcsalja belőle a jelentést; az ilyen kor nem felkelésben kulminál, hanem abban, hogy a viszonyok benső valóságát egy olyan reflexiós feszültségben fárasztja ki, amely meghagyja mindennek a fennállását, de az egész létezését kétértelműség-

¹⁵ Kierkegaard: *A jelenkor kritikája*, 37. o.

¹⁶ *VV*, 366. sk. o.

gé változtatta át: így hát minden fennáll a maga ténylegességében, miközben a dialektikus megtevesztés *privatissime* egy titkos olvasatot csempész be – hogy mindez nem áll fenn.¹⁷

A két kor (forradalmi és jelenkor) diszkrepanciája szembetűnő.

A forradalmi korról mint cselekvővel ellentétben a jelenkor az újsághirdetések kora, a vegyes újdonságok kora. Lázadás, felkelés – a mi korunkban ez a lehető legelgondolhatatlanabb dolog; az efféle erőnyilvánítást korunk számító értelmessége nevetségesnek találná. Ellenben egy politikai virtuóz talán képes volna valamilyen egészen máshogyan bámulatos művészi mutatványra. Képes volna megírni egy olyan felhívást, amely általános gyűlés megtartását javasolja abból a célból, hogy forradalomról határozzanak, és ezt annyira óvatosan írná meg, hogy még a cenzor is kénytelen volna átengedni; ezután pedig este képes volna az egybegyűltekre oly szemfényvesztő hatást gyakorolni, hogy azok úgy éreznék, mintha meg is csinálták volna a felkelést; mire a résztvevők szép nyugodtan hazamennének – miután fölöttébb kellemes estét töltöttek együtt.¹⁸

A „forradalmi kor” és „jelenkor” szembeállítását egyébként már egyáltalán nem az író szemléletét, hanem Kierkegaard-ét tükrözi.

A nivellálódás alanya (vagy tárgya) pedig a nyárspolgár. Kierkegaard soha nem látott kemény szavakkal illeti természetesen ezt a furcsa képződményt. Megveti, mert annak a nivellálódott állapot tökéletesen megfelel. Egyik kései írásában (*A halálos betegség*) a következőket mondja: „A nyárspolgariságból hiányzik a szellem minden jellegzetessége, és a valószínűségben oldódik fel. [...] Fantázia nélkül – hiszen a nyárspolgárnak olyan sohasem volt – tengeti életét a tapasztalatok egy bizonyos mindennapi világában; él, ahogy sikerül, ahogy lehetséges, ahogy a dolgok történni szoktak, bármi legyen is egyébként a foglalkozása, csapos vagy államminiszter.”¹⁹ A két kor különbségét egyébként a szenvedélyben, illetve annak hiányában

¹⁷ Kierkegaard: *A jelenkor kritikája*, 17. o.

¹⁸ Uo. 9. o.

¹⁹ Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*, Budapest, Göncöl, 1993. 364. sk. o. Fordította Rácz Péter

véli felfedezni. A forradalmi a „szenvedélyes kor”, míg emez a „szenvtelen reflektált kor”.

A reflexió vissza-visszatérő motívuma nem meglepő, mindenképpen „Leitmotiv” – és persze Hegelre utal. A korban nincs meg a bensőségesség iránti igény, ami egyfajta elmélyülést, az egzisztencia önkiteljesedését jelenti a kierkegaard-i „szótárban”. Ennek egyik eleme a demokrácia kritikája. A szövegben előkerül Arisztophanész *Lovagok* című műve és egy kemény kritika a cserépszavazás intézményéről, amellyel a nivellálódott tömeg bünteti, aki több, jobb és tehetségesebb nála. Arisztophanésznál ez a „Hurkás” és a demagóg vitájában csúcsonyul ki.²⁰ Mindez persze megfelel a platóni kritikának, a politika egyes formái iránti megvetésének, ahogy azt a Hetedik levélben írja:

Vannak olyan államok is, amelyeknek a polgárai végleg kiléptek a helyes kormányforma kerékvágásából és semmiképp sem akarnak oda visszatérni, sőt tanácsadójuknak azt is megszabják, hogy kormányformájukhoz ne nyúljon hozzá, mert aki változtatni merészel rajta, az halál fia [...] aki az ilyen tanácsadói szerepet elvállalja, dibdáb embernek tartom, ha ellenben visszautasítja, talpig férfinak.²¹

Sőt, ezt kiterjeszti, éppen Diónra és a szicíliai helyzetre utalva. Persze nem csak arra nézve igaz: „a bölcs embernek a hazájával szemben is ezt a felfogást kell egész életén át szem előtt tartania. Ha az a véleménye, hogy hazáját helytelenül kormányozzák, szavát csak akkor emelje fel, ha azt hiszi: nemhiába beszél...”²²

Kierkegaard számára ez nem kérdés. „Nem” – a politikai cselekvés minden formájára. „Nem” – a tömeg által mozgatott örületekre, amelyhez szerinte a forradalom ugyanúgy hozzátartozik, mint egy népünnepély, vagy egy tömegverekedés. Mindegyik taszítja. A rohadás állapota a tömeg cselekedeteinek, ízlésének és elvárásainak az eredménye: „a közönségesség azzal végződik, hogy – mint ahogy a Dalai Láma ürülékét tisztelik – a söpredék első jöttmentjét imádják,

²⁰ Vö. Arisztophanész: *Lovagok*, Budapest, Osiris, 2002. Fordította Arany János

²¹ Plátón: *Hetedik levél*, Budapest, Európa, 1984. 330.c. Fordította Faragó László

²² Uo.

vagy saját magukat látják benne imádatlalt; olyan viszonyulás ez, amely a demokráciában megfelel annak, mintha a monarchiában a császári koronát aukcióra bocsátanák." Pontos helyzetkép. Közönségesség és közönség igen közel áll egymáshoz. A magyarban a két szó szépen egymásra utal.

A közönség egyfajta sereg, nagyobb, mint az összes nép együtt, de ezt a sereget soha nem lehet szemlére felsorakoztatni, sőt, még arra sem képes, hogy előállítsa akár csak egyetlen reprezentánsát is, mert a közönség maga egy absztrakció. Ennek ellenére – ha a kor szenttelen és reflektált, s eltöröl mindent, ami konkrét – a közönség olyan egésszé válik, amely mindenkit magába ölel. Ez a viszonylat azonban ismét csak annak kifejezése, hogy az egyes ember önmagára van utalva.²³

Ugyanakkor – pontosan látja –, hogy a közönség minden arctalansága ellenére a legveszélyesebb hatalom, és pontosan, igen, pontosan az arctalanság csodás varázsa miatt. A tömegben mindent meg mer tenni a ressentiment, nem kell felelősséget vállalni, nem kell félni, hogy észreveszik, hogy valaki fejére olvassa tetteit vagy annak következményét. „A közönség minden és semmi, minden hatalmak legveszélyesebbike és a legsemmitmondóbb hatalom; beszélhetünk egy egész nemzethez a közönség nevében, a közönség mégis kevesebb, mint egyetlen egy, mégoly alacsonyrangú valóságos ember.”²⁴ Pontos megfogalmazás, egyben a politikai demagógia – amire jelenkorunk (hogy „aptudét” legyenek) – számtalan esettel szolgál, megmutatva azt, hogy milyen nagy az igény a tömeges nivellálódásra, nem kell más hozzá csak jókora adag nemzeti szósz, amivel nyakon öntenek, és amelytől elkábulva minden futóbolondnak elhisszük akár azt, hogy a Hold valóban sajtóból van. Sőt, csak nekünk mint kiválasztott népnek készítette a Mindenható. Egész nemzethez beszél a közönség (tömeg) nevében. Miközben bohócsipkát visel, még ha azt a tömeg koronának látja is.

A tömegnek – csakúgy a tömeg bohócának, a nagy államférfinak, a megoldó-embernek – szüksége van kutyákra. Ez a sajtó, amelyik a tömeg bohócának tenyeréből eszik, de amelyikbe (ez nem Kierkega-

²³ S Kierkegaard: *A jelenkor kritikája*, 34. o.

²⁴ Uo. 36. sk. o.

ard, ez modern tapasztalat) néha bele kell rúgni, hogy tudja, hol a helye. A közönség pedig saját szórakoztatására egy kutyát tart.

E kutya az irodalmi hitványság. Ha felbukkan egy jobb, netán kiváló egyén, mindjárt ráuszítják a kutyát, és kezdődik a szórakozás. A harapós kutya leszaggatja kabátja szárnyait, megenged magának mindenféle illetlenséget és szemérmertlenséget – míg a közönség bele nem fárad a dologba és azt nem mondja: most már elég, unom. Ezzel a közönség elvégezte a nivellálást. Ezt a jobb, erősebb egyént bántalmazták – a kutya meg, igen, ő pedig kutya marad, melyet a közönség maga vet meg. A nivelláció tehát valami harmadik révén történt, a nem létező közönség valami harmadik révén nivellált, ami hitványsága következtében már több mint nivellált volt, és a semminél is kevesebb. És a közönség nem tanúsít megbánást, mert hisz nem a közönség tette – hanem a kutya volt.²⁵

Nyilván ez Corsaren-tapasztalat. De soha nem bírt olyan elementáris igazsággal, mint manapság.

Valószínűleg ettől nem leszünk túl boldogok. És ne vigasztaljon semmi. Hiszen a nagy dán írja: „ha huszonöten aláírják a legostobább dolgot, akkor az vélemény; a legkiválóbb fő legalaposabban átgondolt véleménye paradoxnak számít”.²⁶ Pedig „az egyéneknek önmagukon, külön-külön mindegyiknek önmagán kell segítenie”.²⁷ Ez akár végszó is lehetne. Ám inkább Kierkegaard-ral szólok: „De most abba hagyom. Természetesen mindez csak amolyan bolondságként lehet érdekes, hiszen a helyzet az, hogy minden embernek a saját megmentésén kell dolgoznia: akkor a világ menetéről szóló bármi profétálás legföljebb szórakozásként elfogadható és megengedett, afféle mókaként, akár a kuglizás vagy a kártyajáték.”²⁸

²⁵ Uo. 38. sk. o.

²⁶ Uo. 51. o.

²⁷ Uo. 53. o.

²⁸ Uo. 56. o.

Valastyán Tamás
Küszöbön áll
(Kritika, inverzió, ítélőerő)

A határ tapasztalata

A kritikai tevékenység elméletén és gyakorlatán, ezek stratégiai és politikai alakulásán, *nota bene* felszabadító, bizonyos kanonikus trendeket átalakító erejükön minden bizonnyal kitörölhetetlen nyomot hagyott a német idealizmus hatástörténete. Mikor a kritika kifejezést használjuk, akkor elsősorban Immanuel Kant fogalma munkál a háttérben, mégpedig nyomatékosan ezen intellektuális tevékenységnek az a jellegzetessége, mely a határok kijelölésében áll. Az 1787-es híres mű címfogalma, a „kritika” tudniillik nem a tiszta ész megvagy elítélését jelenti, hanem „mind forrásainak, mind terjedelmének és határainak – elveken alapuló – meghatározását”.¹ Kant eszerint mindenekelőtt abban jeleskedik, amikor kritizál, hogy meghatározza és kimunkálja, mintegy a végletekig precizirozza az adott tématerület művelhetőségének és működésének a határait. Mindebben – jól lehet invenciózusan jár el, amikor megalkotja a gondolkodás transzcendentálfilozófiai kereteit – nem riad vissza egy kis dogmatizmustól sem, legalábbis erről tanúskodnak tanítványához, Herzhez írt híres sorai: „Úgy látszik, pusztán negatív tételekkel nem lel meghallgatásra az ember, annak helyébe, amit lerombol, fel kell építenie valamit, vagy legalábbis, miután elűzte az agyrémet, dogmatikusan felfoghatóvá kell tennie a tiszta értelmi belátást, s meg kell vonnia ennek határait.”² Belátásaink érvényének minuciózus határmegvonásában állna tehát a kritikai aktus lényegi mozzanata. Vagy Otfried Höffe frappáns megfogalmazásában: „Az önkritika során az ész ki-

¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. (a továbbiakban *TÉK*). 19. o. (*A XII*) Fordította Kis János.

² Immanuel Kant: „Levél Herzhez”, in uő. *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat, 1974. 60. o. Fordította Vidrányi Katalin.

nyilvánítja a hatalmát, ám e hatalom egzszeremind az önkorlátozást szolgálja.”³

Eme 1772 februárjában körvonalazódó gondolat, vagyis a kritika mint határmegvonási aktus jelentősége a mintegy tizenöt évvel később letisztázódott fő mű, *A tiszta ész kritikája Bevezetésének* fényében válhat igazán világossá a számunkra, amikor is Kant annak a veszélyéről beszél, hogy az ember hajlamos engedni a csábításnak, hogy tudását kiterjessze – mi több, ezt előszeretettel teszi –; ahogy ő fogalmaz: „a tudás kiterjesztésének szenvedélye nem ismer határokat.”⁴ Kant e gondolatát illusztráló metaforája igen érzékletes: „A könnyű kis galamb, ahogy szabad szárnyalással szeli a levegőt, melynek ellenállását érzékeli, elképzeld, hogy légüres térben még jobban tudna repülni.”⁵ E kép szerint tehát a levegő lenne az a közeg, amely a madár lételemőségének a határait jelenti, csak ezen belül lenne érdemes a madárnak vizsgálódnia repülése mibenlétét firtatandó. Az üresség semmilyen szinten nem alternatívája a levegőnek a repülés vonatkozásában. Hogy Kant milyen mértékben volt – tőle ugyan nem szokatlan, de összességében azért mégiscsak meglepő mód – retorikailag vagy figuratív involvált fő műve *Bevezetőjét* írva, azt jól mutatja, hogy e galamb-metafora után frivol ugrással rögtön Platón ideáit veszi elő, voltaképpen a légüres térrel azonosítván őket:

Ugyanígy hagyta el Platón az érzéki világot, mert ez szűk korlátokat szab az értelemnek, túlmerészkedett e világon, az ideák szárnyain felemelkedvén a tiszta értelem üres terébe. Észre sem vette, hogy fáradozásával nem nyitott utat, mert nem találkozott semmilyen ellenállással, mely mintegy támasztékul szolgált volna erő kifejtése számára, hogy az értelmet kimozdíthassa helyéről.⁶

Ezek a mondatok sok megfontolnivalót rejtenek magukban a kritika mibenlétét illetően, ám mi most csak két dologra fókuszálnánk.

³ Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, München, Verlag C. H. Beck, 1992.³ 48. o.

⁴ TÉK 57. o. (B 8)

⁵ Uo. (B 8–9)

⁶ Uo. (B 9)

Az egyik az ellenállás mint az erő kifejtés lehetőségközege, a másik az értelem szokványos helyéről való kimozdításának feladata. Az ideákkal Kant fenti meglátása alapján az tehát a gond, hogy nem adnak támpontot, nincs állaguk ahhoz, hogy elgondolhassunk valamit egyáltalán. A tapasztalat „szűk korlátai”-nak feladása túl nagy ár, s nem kapunk érte cserébe semmit az ideák szárnyain egyre feljebb emelkedve. Itt mintha Kant az analógia alapján azt sugallná, hogy ami a galambnak a levegő, az az embernek a tapasztalat, s ami a galambnak a légtüres tér, az az embernek „a tiszta értelem üres tere”. Ez persze így meredek belátás, de rögtön kezelhetővé s a kritikai filozófia számára is releváns gondolatá formálható akkor, ha azzal a megszorítással élünk, hogy itt a tapasztalat nem az empirizmus örökségéből származó maradvány, hanem a fogalom lehetőségterének egyik forrása, vagy más megfogalmazásban – Rüdiger Bubner szavait segítségül hívva – „az érzéki anyag értelemszerű strukturalása”,⁷ s éppen ebbéli minőségében válik képessé „támasztékul szolgál”-ni azon erő kifejtés számára, „hogy az értelmet kimozdíthassa helyéről”. A kritika ekként az értelem újrapozicionálása lenne Kant szerint, hiszen sem a dogmatikus iskolafilozófiai hagyomány, sem az empirizmus nem képes az értelem helyéről – azaz mondjuk a gondolkodás folyamatában betöltött szerepéről – releváns módon megnyilatkozni.

Az értelem kimozdítása szokványos helyéről – igazából ez a kritikai gondolkodás alapfeladata, ezt hívja Michel Foucault lényegében egyfajta *küszöbnek*. Részint abban az értelemben, hogy ez előtt megtorpan az ember, és utána már semmi nem ugyanaz, mint volt korábban, részint a radikális változás értelmében, egyfajta határ megtapasztalása értelmében, amely maga a kritika. Foucault vizsgálódásai, mint ismeretes, nem, mondjuk így, a dolgok ontológiai lényegére irányultak, hanem megjelenésük, a gondolkodás, a leírás számára való hozzáférhetőségük természete érdekelte őt. Mindez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy a dolgokat Foucault kritikátlan adottságként kezelte volna, hiszen ahogyan a dolgok feltárulnak, ezenközben mintegy megjelenítik vagy éppen titkolják önnön mibenlétüket. Mindazonáltal a gondolkodás vagy a leírás számára való hozzá-

⁷ Rüdiger Bubner: „A jelenkori esztétika némely feltételéről”, *Athenaeum*, 1991/1. 174. o. Fordította Mesterházi Miklós.

férés vagy megjelen(it)és mindig egyfajta rendeződés formájában megy végbe: „A rend egyrészt magukban a dolgokban adódik belső törvényekként, titkos hálózatként, másrészt pedig a rend csak bizonyos tekintet, figyelem, nyelv keretében létezik [...]”.⁸ Foucault szerint a 18–19. század fordulóján ez a rend alapvetően megváltozik: „Nem mintha a gondolkodás fejlődött volna, hanem inkább a dolgok létmódja és az őket felosztó és a tudásnak felkínáló rend változott meg gyökeresen.”⁹ Ezt a gyökeres változást Foucault szoros összefüggésbe hozza a kanti kritikai gondolkodással, tudniillik a transzcendentális kritizmus valóban gyökeresen másképp, felkavaró tapasztalásmódot involválva kínálta fel a tudás számára a dolgokat s azok megismerhetőségét. Mi több, a francia filozófus szerint a kanti kritika maga ez a változás, „modernségünk küszöbe”: „a kanti kritika [...] modernségünk küszöbét jelzi; a reprezentációt nem ama végeérhetetlen mozgás szerint fogja vallatóra, amely az egyszerű elemtől ennek minden lehetséges kombinációja felé halad, hanem *elvi határaitól* kiindulva.”¹⁰

Nos, a következőkben két ilyen küszöb-tapasztalatot vagy határ-megvonási gesztust fogunk szemügyre venni, amelyek részint a kanti kritikai gondolkodás kritikájából nőnek ki, részint maguk is alapvető kritikai processzust iniciálnak. Az egyik a Friedrich

⁸ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*, Budapest, Osiris, 2000. 14. o. Fordította Romhányi Török Gábor.

⁹ Uo. 16. o.

¹⁰ Uo. 274. o. (A kiemelés tőlem – V. T.) Mindezzel, tehát a határok megvonásának problémájával szoros polemikus és metaforikus összefüggésben áll a határok eltüntetésének projektje mint a felvilágosodás eszmekörére ugyancsak jellemző sajátos elképzelés. Ez leginkább a határtalan fejlődés és haladás ideájához kötődik. Határ és határtalanság, elhatárolás és határtalanítás egymáshoz való viszonyából már sokan eredeztettek teóriákat, mai napság az egyik leginnovatívabb modernitás-értelmezés – főképp politika-filozófiai kérdéseket tárgyalva – Hans Schelkshorn nevéhez köthető, vö. Hans Schelkshorn: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2009. A szerző szerint a modernség nem más, mint a határtalanságnak, határtalanításoknak egyfajta dialektikus játéka. „A határtalan fejlődés aufklärerista ideája nyilvánvalóan magában foglalja a határtalanítások színes játékát, mégpedig *innen s túl az észen.*” Uo. 22. o.

Schlegelnél kibontakozó, ám valódi formát öltetni nem tudó ironikus attitűd, a permanens parabázis nyomán kialakuló inverzió, a másik az esztétikai ítélőerő, amely magában a kanti gondolkodásban is oly mértékű transzgressziót eredményez, hogy az már a kriticismus eszméjét is fölforgatja valamelyest. Ahogyan Gilles Deleuze és Félix Guattari híres könyvének *Bevezetésében* olvashatjuk: *Az ítélőerő kritikája*, „Kant öregkori műve [...] olyan fékevesztett alkotás, amelynek az utódok még mindig nem értek a nyomába: a szellem minden képessége átlépi határait, azokat a határokat, amelyeket Kant oly gondosan rögzített korábbi műveiben.”¹¹

Az inverzió alakzata

Odo Marquard, Silvio Vietta és mások nyomán esztétikai fordulatként írhatjuk le azt a nagyarányú változást, amely a 18I. század végének, 19. század elejének politikai, filozófiai szemléletváltásával szoros összefüggésben alakult ki. Az esztétikai fordulat vagy az esztétikához való odafordulás ambivalens esemény, mert amellet, hogy benne az ember társadalmi státusza és természethez való viszonya egyszerre reprezentálódik – hiszen „az esztétikai elképzelések eszményképek és rendképzetek formájában nyomot hagynak a világképünkön, ily módon pedig kitüntetetten magán a természet képén is”¹² –, az embert egyként mutatja a részletek és egyfajta nagy egész figurájaként. Hiszen jóllehet ízlésvilágunk előtérbe kerülése révén a vallási, jogi, gazdasági aspektus mellett az embert illetően egy részelem motiváló s alakító erejére esik a hangsúly, az esztétikai ítéletek és viszonylatok mint „»speciális« fenomenének filozófiája éppenséggel »univerzális« szándéka van: nem a művészet, hanem a világ megértése céljából magyarázza a művészetet, és nem a művész, hanem az

¹¹ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Budapest, Múcsarnok Non-profit KFT., 2003. 7. o. Fordította Farkas Henrik.

¹² Silvio Vietta: „Das Begriffspaar Natur und Ästhetik”, in uő. *Die vollendete Speculation führt zur Natur zurück. Natur und Ästhetik*, Leipzig, Reclam Verlag, 1995. 9. o.

ember megértéséért magyarázza a művészt”.¹³ Ennek a fordulatnak egyik lényegi eleme az ítéletalkotási processzusok előtérbe kerülése, a *sensus communis* státuszában beállt változások reflektálása, mely reflexió során az esztétikai ítélerő segítségével a különös, szubjektív, valamint az általános, objektív folyamatok feszült viszonyának, egyensúlyának megteremtése elsődleges feladattá válik. Az esztétikai ítélet, egy adott dologról, műről, problémáról alkotott egyéni vélemény felvállalása, konfrontálása az adott közösséggel – a kor nagy vitáinak s barátságainak egyik fő motiváló tényezője.¹⁴

Amikor az ízlésítéleti processzusra fókuszálunk, azaz bizonyos minták és konvencionális eljárások genuin tekintetbevételét hangsúlyozzuk a kritikai-befogadói tapasztalatban, akkor ez semmiképpen nem jelenti azt, hogy eltekintenénk a mű eszméjétől, vagy hogy az ízlésítélet folyamatánál kevésbé tartanánk fontosnak az egyedi műalkotás relevanciáját az irodalomtörténeti és kritikusi tevékenységben.¹⁵ Azt gondolom, hogy a kettő komplementer mozzanat s nem egymást kizáró elem abban a folyamatban, amelyet esztétikai tapasztalatként és befogadásként konkretizálódó-szituálódó olvasásnak

¹³ Odo Marquard: „Kant und die Wende zur Ästhetik”, in uő. *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003. 21. o.

¹⁴ Lásd pl. Kölcsey Csokonairól írt recenziójának esztétikai önreflexív előfeltevését: „Midőn én Csokonairól írni akarok, nem vagyok eléggé bátor szavammat egyenesen a publikumhoz intézni s recenziói mínákkal állani fel”, illetve: „Azon esztétikus, ki Csokonairól szól, kénytelen a nagyobb publikum értelmével megvívni”. Idézi Borbély Szilárd: „Ahogy Kölcsey olvassa Csokonait”, in uő. *Árkádiában. Történetek az irodalom történetéből*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2006. 126. o.

¹⁵ Ezt a dilemmát ilyenformán talán a legpregnansabban Walter Benjamin élezi ki éppen a kora romantikus műkritika eszméjéről írván: „A romantikusok számára a kritika nyilvánvalóan nem annyira valamely mű megítélését, hanem sokkal inkább beteljesítésének módszerét jelenti.” „A kritika tehát, tökéletesen ellentétben a lényegéről alkotott mai felfogással, elsődleges szándéka szerint nem megítélni kívánja a művet, hanem egyfelől bevégezni, kiegészíteni és szisztematizálni, másfelől pedig az abszolútumban feloldani.” Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2004. 91. o., 104. o. Fordította Ábrahám Zoltán.

tekintünk és így nevezünk meg. Az egyik legizgalmasabb kérdés körülbelül úgy formulázható, hogy valóban lehetséges-e a múlt vagy a mindenkori jelen szövegekben tovább élő világa, valamint az *in situ* és *in actu* élő olvasó közti szabad párbeszéd, vagy éppenséggel olyan a viszonyuk, mint a Danaidák hordója, amely „örökké üres marad”?¹⁶ Friedrich Schlegel nyomán ezt a dilemmát úgy is tovább élesíthetjük, hogy lehet-e bármiféle releváns viszonyt teremteni bizonyos korokon átívelő vagy épp okkasionálisan adaptálódó alapelvek és a genuin művészi kreativitás között. Harmonizálhat-e a fogalmiság az eredetiséggel?

A remény [...], hogy alapelvek szerint eleven művek jöhetnek létre, fogalmak révén munkálódhat ki a szépség, oly gyakran vallott kudarcot, hogy a hit helyére végezetül a legteljesebb egykedvűség lépett. Az elmélet magának köszönhetette, hogy mind a zseniális művészek, mind a közönség körében elveszítette hitelét. Hogyan is várhatta volna kijelentésének tiszteletét, hogyan követelhetett volna engedelmességet törvényei iránt, amikor még annyit sem sikerült elérnie, hogy a költészet természetéről megfelelő magyarázatot adjon, kielégítő felosztási elvet műfajainak osztályozásához?¹⁷

Schlegel kérdései jól mutatják, hogy a kritikai diskurzus sui generis magában foglal műfajelméleti problémákat, ezek relevanciája szorosan összefügg. S noha Schlegel intenzíven vizsgálódott az irányban, hogyan lehetséges a mindenkor, újonnan születő műveket oly módon recipiálni, hogy azok ne merevedjenek bele a forma, a műfaj sémájába, műfajelméleti javaslatai is, mondjuk így, fragmentálisan maradtak fenn. Schlegel valamiképp úgy gondolkodhatott, hogy ha alapelvek szerint nem jöhet létre műalkotás, illetve ha fogalmak szerint „nem munkálódhat ki a szépség”, akkor magát az alapelvet s a fogalom természetét kell vallatóra fogni. Ebben a felismerésben mindenképpen rokonítható Kanttal. S amire Schlegel jutott, nos, annak az utódok szintén nehezen érnek a nyomába, és a szellem itt szintén átlépi a határait, vagyis hát éppenséggel a határ

¹⁶ Vö. Friedrich Schlegel: „A görög költészet tanulmányozásáról”, in August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat, 1980. 127. o. Fordította Tandori Dezső.

¹⁷ Uo. 125. o.

mint a gondolkodás alaptapasztalata tétetik próbára nála, úgy is fogalmazhatunk, hogy a határtapasztalat retorizálódik.

Amit közelebbről a határ-tapasztalat retorizálódása alatt jelen kontextusban értünk, az az irónia. Schlegel szerint az irónia „permanens parabázis”-ként határozható meg.¹⁸ Ez körülbelül azt jelenti, hogy az ironikus beszédmód során nem pusztán egyszer vagy többször változtatjuk meg, mozdítjuk, fordítjuk ki megszokott medréből mondandónk vagy gondolatmenetünk irányát, hanem folytonosan így cselekszünk. Ezzel *eo ipso* követhetlenné válunk. E követhetlenség mintha az inverzió szinonimája lenne itt, legalábbis a hiba értelmében, ahogyan az általában a retorikai hagyományban előke­rül. Quintilianus legalábbis úgy beszél az *inversió*ról, mint a hiba egy fajtájáról, a szolecizmus vagy a barbarizmus egyik esetéről, bár más­hol megengedi, hogy a szavak éppen a megfordítás révén találhatják meg a helyüket.¹⁹ Az inversiót tehát nem csupán a díszítés, hanem az értelemkeresés is motiválhatja. Mindazonáltal még így is kérdés, hogyan lehetséges, hogy az inverzió (vagy fokozottabb mértékben a szubverzió) beszédmódja úgymond alkalmazható a tudományos, akár az irodalomtörténet-írás, akár a konkrét kritikusi gyakorlat során, mi több, nemcsak hogy kamatoztatható, de a jelentés folyto­nos megújításának a motorja lesz? Hogyan lehet a folyamatos meg­szakítottság által appercipiálható ítéletet formálni? Kilépünk-e ezál­tal a logika rendjéből, és – ha ez így lenne – lehetséges-e másfajta rendeződés kimunkálása? Amit a retorikai hagyományban láthatunk

¹⁸ Vö. Friedrich Schlegel: „Philosophische Lehrjahre”, in *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, II/18. kötet, Ernst Behler (szerk.), Paderborn – München, Ferdinand Schöningh, 1963. 85. o. (Fr. 668.)

¹⁹ Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*, Pozsony, Kalligram, 2008. 100. o., 559–560. o. Fordította Adamik Tamás és mások. „Igen gyakran [...] darabos­sa, érdekessé, szétfolyóvá és hézagossá válik a beszéd, ha a szavak a természe­tes rendben követik egymást, és ahogyan ajkunkra jön egy-egy szó, úgy kapcsoljuk az előzőhöz, még akkor is, ha nem illenek össze. Ezért tehát az egyiket hátrább kell tenni, a másikat előbbre, és úgy, mint a faragatlan kövek esetében, mindegyiket arra a helyre kell beilleszteni, ahova illik. Mert nem faraghatjuk és csiszolhatjuk meg őket, hogy jobban tapadjanak egymáshoz, hanem úgy kell felhasználnunk őket, ahogyan vannak, tehát ki kell válasz­tanunk őket. Semmi más nem teheti ritmusossá a szöveget, mint a szórend megfelelő megváltoztatása.” 559. o.

az inverzióról, az a hiba, a díszítés és a pontosabb fogalmazás motíválta változtatás együttes formája. Nyomatékosan állítjuk mármost, hogy amit az inverzió retorikai tradíciója átörökít, az nagyban rokonítható Schlegel ironia-felfogásával, mi több a kettő egybefonódva új dimenzióba helyezte a kritikai gondolkodás formáját.

Ha ezekhez a dilemmákhoz afirmatíván szeretnénk viszonyulni, akkor meg kell fontolni azt, hogy az inverzív ítéleti formának oly módon kell biztosítani az elevenség, a mozgalmasság, változás, kifordítás, felcserélődés aktivitását, hogy közben nem veszti el a megformáltság iránti fogékonyságát, azon jellegzetességét, hogy alakzatba képes és akar rendeződni. Azt szükséges belátnunk, hogy az inverzió mélyén mozgató elvként működő permanens parabázis (vagy éppen a permanens parabázis keretében újjáéledő inverzió) révén nem törik szét sem az alkotói, sem a befogadói forma, nem esik szét egyik rendeződési folyamat sem.²⁰ A folyamatos változás módusában lehetővé váló határtapasztalatról van szó. Véleményünk szerint éppen ez történik a kritikai reflexiós formában; Peter Szondi kifejezésével élve, „a reflexió dialektikájáról” van szó. A reflexiós ítéleti formában a szubjektum oly módon izolálódik, hogy egyszersmind világossá válik a világtól vagy a megítélendő objektumtól való távolsága vagy különbsége. A reflexió dialektikája „[m]int önvonatkozás a szubjektum izolációjának kifejezése, és ez rögzülni látszik. Ezáltal ugyanakkor a szubjektum önmaga ellentétévé válik, távolságot nyer/teremt önmagához, azért, hogy magát és a világot szemlélje, és ebben az egybevetésben megszűnjön a hasadás, amelyet a reflexió idéz elő, újra és újra.”²¹ S ebben a folyamatos, nyugvópont nélküli mozgásban, az én és a világ közötti hasadás tovább fokozódó reflexiójában születik meg a kritikai ítélet adott esetben egy műalkotásról, egy korszakról, önmagamról, a másikról stb. Schlegel és Szondi nyomán állíthatjuk, hogy itt az önreflexív dialektika dinamizálásáról van szó, vagyis a szintézis nélküli tagadás aktivitásáról, amely ugyan

²⁰ Vö. Benjamin: *A műkritika fogalma...*, 37–49. o., illetve Bacsó Béla: „Az ironiáról”, in uő. *Írni és felejtetni. Filozófiai és művészetelméleti írások*, Budapest, Kijarat, 2001. 147–166. o. Különösen: 157–160. o.

²¹ Peter Szondi: „Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einer Beilage über Tiecks Komödien”, in uő. *Schriften*, II. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. 18. o.

magában foglalja a kiüresedés veszélyét, de amely a folytonos öntelítődés lehetőségtere is egyben. Hasadás és behagedés folytonos történések, a teljes megsemmisülés és a transzcendentális progresszió törekeny egyensúlyának terepe a kritikai ítézés, más néven az inverzió művészete.

Az inverzió retorikai erejét bevetni s hasznosítani az olvasás során – nos, ez nagy horderejű változást, változtatási szándékot takar és feltételez a kritikusi gyakorlatban vagy bármilyen más területen érvényesített kritikai attitűdben. Ha nagyon le akarjuk egyszerűsíteni a láttatás céljából ezen változás mélységének és horderejének bemutatását, minden bizonnyal a legcélszerűbb Hegel nyomán arról beszélni, amit ő az *Eszttikiai előadások* egy helyén „konverziós történetnek” hív. A romantikus művészeti forma bevezetésekor a csodákat és a legendákat jellemezve beszél Hegel a konverzióról:

A valóság mint közönséges, esetleges létezés van előttünk; ezt a végest megérinti az isteni: közvetlenül belenyúl az egészen külsőlegesbe és különlegesbe, ezt szétveti, megfordítja, valami teljesen mássá teszi, megszakítja a dolgok természetes menetét, mint rendszerint mondani szokták. A lelket megragadják az ilyen természetellenes jelenségek, amelyekben az isteninek jelenlétét véli felismerni; a léleknek mármost a maga véges felfogásában legyőzöttként való ábrázolása sok legendának főtartalma.²²

Ebből a fejtegetésből a számunkra most az a fontos, hogy tisztán lássuk: a konverzió mintegy egyszeri, úgymond, kívülről vezérelt lényegi fordulat, megfordítás, mely által a lélek „legyőzöttként való ábrázolása” válik lehetővé. E fordulat során az ember mintegy úgy marad, megmarad annak s abban, amivé e fordulat révén vált. Mondhatni, nem változik voltaképpen tovább. Ennek az ősmintája természetesen az a nagyszabású fordulat, amelyet Jézus Krisztus feltámadása, azaz megváltástörténete jelenít meg a számunkra. Hegel szavaival: „az egyes ember testileg és szellemileg leveti egyediségét, azaz szenved és meghal, *megfordítva* azonban a halál fájdalmán át visszatér a halálból, feltámad mint a dicsóított isten.”²³ Nos – hogy

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Eszttikiai előadások*, II. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 126. o. Fordította Zoltai Dénes.

²³ Uo. 111. o. (A kiemelés tőlem – V. T.)

megint csak kissé leegyszerűsített módon fogalmazzunk – ebben az ősz vagy proto-megfordításban, a feltámadásban élünk azóta is, vagyis innen nincs, úgymond, újabb fordulat. (Az újabb fordulatra történő várakozás maga a kereszténység történeti lényege.) Ezzel szemben, tehát a megváltástörténet konverzív egyediségével s totalitásával szemben áll az inverzió révén létesülő, belülről iniciált változás, kifordítás, átváltás, felcserélődés folyamatos történése, sokféle történet szituatív adódása, ami az irodalom olvasását is meghatározza. Mindez sokféle következtetés levonását megengedi, de talán a legfontosabb az, hogy míg a konverzió során – ismét Hegellel szólva – „a művészet, tisztán mint művészet, bizonyos mértékben felesleges valamivé válik”, merthogy az örök igazság érzéséhez és képzetéhez, azaz a hithez képest „a megjelenés szépsége és az ábrázolás mellékes és közömbösebb”,²⁴ addig az inverzió aprólékos, körültekintő és ironikus műveletei által éppen a művészet kínálta lehetőségek válnak kitüntetetté s erősödnek fel a teremtés és befogadás során.

A reflektáló ítéelőerő

Magának az esztétikának mint egyfajta kulturális, filozófiai, társadalmi, attitűdbeli fordulat lehetőségét magában hordozó formának, a gondolkodás érzékiségtől áthatott kritikai dinamikájának a kimunkálásában az elsődleges szerep Immanuel Kanté volt. S bár Kant konkrét hatása a közvetlen utókorra ellentmondásokkal terhes – ráadásul mindez a hatásösszefüggés az esztétikai felől (a filozófiai és etikai stúdiumokhoz képest) még terheltebb, mert kevésbé reflektáltan vált láthatóvá a korabeli szerzők számára –, Goethe 1805-ös szavai sokat elárulnak a kanti filozófiához való viszonyulás jellegéről s tétjéről: „Ha az újkor történetét felidézzük, [...] idekívánkozik egy megjegyzés, melyre egész életpályánk tapasztalata indít. Azt a nagy filozófusi mozgalmat, mely Kanttal indult útjára, egyetlen tudós sem utasíthatta el, vethette meg, fitymálhatta le büntetlenül [...]”.²⁵ Azaz a kanti transzcendentális kritikai filozófiával való szembesülés szinte

²⁴ Uo. 112. o.

²⁵ Johann Wolfgang Goethe: „Vázlatok Winckelmann bemutatásához”, in uő. *Antik és modern*, Budapest, Gondolat, 1981. 359. o. Fordította Tandori Dezső.

imperatívikus feladatot jelent a korban, amit az ember nem kerülhet el, vagy ha mégis, annak jócskán megfizetheti az árát. Ennek a lehetséges adósságnak vagy hiánynak a természete – ezennel effektíve az esztétika területére fókuszálva – olyasmi lehet, hogy az ember nem ismeri fel kellő eréllyel s mélységgel az önnön ízlésítéleti processzusában rejlő erőt és lehetőséget, azaz elszalasztja a világ(á)hoz való esztétikai és kritikai viszonyulásának horderejét kipróbálni.²⁶

Az esztétika mint egyrészt a művészet lényegének fogalmi meghatározása, másrészt a filozófia önmegértése – voltaképpen a jóság, az igazság és a szépség egymás közötti viszonyának eminensen antropológiai perspektívában való végiggondolásaként jött létre. Ahozyan Fehér Ferenc írja egyik tanulmányában:

A jóság, az igazság és a szépség, a szent jegyek e sorrendjében, a keresztény gondolkodás számára csak együtt s emberen túli eredetükben voltak feldolgozhatóak. Az a fogalom, melyet esztétikának nevezünk, az évezredes egység felbontás-igényével és a szépség létének és különösségének szigorúan emberi alapokon való újrateremtésével indult el karrierje útján.²⁷

Nos, az ember önmegértésének folyamatában végbemenő eme esztétikai-kritikai átrendeződés egyik kruciális mozzanata annak a képességnek a filozófiai megragadása és transzcendentális jellemzése, amelyet Kant reflektáló ítélőerőnek nevez.

Az ízlésítéleti aktusnak a kritikai gyakorlatban és az esztétikai tapasztalatban ható jelenlétét természetesen Kant előtt is észrevették s regisztrálták már; e téren leginkább az angolszász gondolkodók jártak elől, David Hume például több írásában is értekezik az „ízlések-

²⁶ Ez még akkor is így van, ha igazat adhatunk Gadamernek abban – jóllehet a kanti esztétika értékelésében sokban nem érthetünk vele egyet –, hogy „»esztétikain« ma már nem egészen azt értjük, amit Kant még összekapcsolt e szóval, amikor a tér és az idő tanát »transzcendentális esztétikának« nevezte, s a természeti és a művészi szépről és a fenségesről szóló tanítást »az esztétikai ítélőerő kritikájaként« értelmezte.” Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest, Osiris, 2003.² 113. o. Fordította Bonyhai Gábor.

²⁷ Fehér Ferenc: „A filozófiai esztétika alkonya”, in *Fehér Ferenc Művei 3. Hazatérni. Művészetfilozófiai írások*, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, 2004. 292. o. Fordította Berényi Gábor és Braun Róbert.

nek és a véleményeknek az egész világra kiterjedő roppant változathatóság"-ról, illetve arról az emberben természetesen meglévő igényről, hogy e különbözőségben valamelyest rendet lásson: „Természetes dolog, hogy kutatjuk az *Ízlés Mércéjét*, vagyis egy olyan szabályt, melynek segítségével az emberek egymástól eltérő nézetei összeegyeztethetők, vagy legalábbis kialakítható egy álláspont, mely az egyik véleményt megerősíti, a másikat pedig elveti.”²⁸ Tapasztalat és igény feszültsége összességében, állíthatjuk, olyan megoldásokat szült az ember esztétikai-kritikai diszpozícióját illetően – hogy csupán a végleteket említsük –, amelyek vagy túlfelül rigorózus szabálykövetésben kulmináltak, vagy feloldódtak az esetlegességnek s a reménytelenségnek valamiféle nihilista egyvelegében. Nos, e végletek elkerülésére, egyben a kritikai gyakorlat és az esztétikai ítélet szabad kibontakoztatására születik Kantnál egy olyan javaslat, amelynek hordereje, innovativitása aligha becsülhető túl. A reflektáló ítéelőre támaszkodva tudniillik mind a normakövetés rigorozitása, mind az esetlegességek embert felőrlő hatalma elkerülheti a saját kritikai ízlését vásárra vivő befogadót.

Közelebbről arról van szó, hogy amikor Kant az ítéelő képességéről beszél, hangsúlyozza, hogy az eminensen különbözik mind az értelem, mind az ész felsőbb megismerőképességeitől. Azaz amikor megítélünk valamit, sem a megismerés fókuszálta törvényszerűség, sem a vágyóképesség motiválta kötelezettség folyamatai nem relevánsak, alapvetően valami másról van szó. Kant szerint leginkább az öröm és az örömtelenség érzése révén megtapasztalható célszerűségről, amely egyfajta harmónia a befogadó és a befogadott között. Az ítéelő pedig az a képességünk, amely bizonyos elvek szerint kapcsolódást teremt ehhez a harmóniához az ember számára. Továbbfinomítva elképzelését, Kant megkülönbözteti a meghatározó és a reflektáló ítéelőt. Az első esetében úgy formálunk ítéletet, hogy rendelkezésünkre áll a jelenség fogalma, amely alapján mintegy meghatározzuk a jelenséget. Az ekképpen felfogott ítéelő olyan képesség, „amely egy alapul szolgáló fogalmat egy adott empirikus

²⁸ David Hume: „A jó ízlésről”, in uő. *David Hume összes esszéi*, Budapest, Atlantisz, 1992. 222. o., 225. o. Fordította Takács Péter.

megjelenítés által *meghatároz*”.²⁹ Ez esetben az ítélet formálása közben már eleve be vagyunk csatornázva a fogalom adta keretek közé, ami vészesen megköti ízlésítéletünk szabad kibontakoztatását. Ezért szükséges az ítélet kritikai processzusába bevezetni az ítélőerő másik formáját, amely oly módon biztosítja az ítélet megszületését, hogy eltekint a jelenség fogalmától, hiszen a cél éppen az lenne, hogy a befogadó maga találja meg a fogalmat, ne egy már eleve meglévő fogalomhoz igazodjon. Olyan képességről van szó, „amely egy bizonyos elv szerint *reflektál* egy adott megjelenítésről, hogy megkapjon *egy ezáltal lehetséges fogalmat*”.³⁰

Azaz az ítélési processzus maga, mintegy performatívén teremti meg az ítélet formáját. A befogadó szembesül egy adott – számára még ismeretlen – jelenséggel, és az ítélőereje abban segít neki, hogy oszcillál a már ismert fogalmak, megjelenítésmódok között, megfeleléseket, hasonlóságokat keresve, ez a cikázó-oszcilláló keresési aktivitás maga a reflektálás. Kant szavaival: „A *reflektálás* (megfontolás) annyit tesz, hogy az adott megjelenítéseket vagy más megjelenítésekkel, vagy saját megismerőképességünkkel hasonlítjuk össze, egy ezáltal lehetséges fogalom vonatkozásában.”³¹ S ha úgymond találat van, akkor elnevezheti a befogadó az addig ismeretlen jelenséget egy már meglévő fogalom segítségével, ha nincs találat, új fogalmat lehet kreálni. A lényeg, hogy az ítélési processzus fő motiváló forrása az adott, szituatívén a befogadó elé kerülő jelenség a maga egyediségében, különösségében, amely egyediség s különösség azonban – és ez fontos a kanti transzcendentális gondolkodásban – harmonikusan illeszkedik a természet célszerű összhangjához. Ebben az összhangban a befogadó-tapasztaló a maga szubjektivitásában és a természet különös jelenségei a maguk objektivitásában vagy éppen az artefaktuális jelenségek a maguk különféleségében a közös nevezőt a reflektáló ítélőerő révén találhatják meg. Tudniillik – ahogy Kant fogalmaz – „a természet megfelelésben áll magának az ítélőerőnek

²⁹ Immanuel Kant: „Bevezetés Az ítélőerő kritikájába. Első változat”, in uő. *Az ítélőerő kritikája*, Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2003.² 29. o. Fordította Papp Zoltán.

³⁰ Uo. (A második kiemelés tőlem – V. T.)

³¹ Uo. Kant így folytatja a gondolatot: „A reflektáló ítélőerő az, amit megítélőképességnek (*facultas diiudicandi*) is szokás nevezni.”

azzal a képességgel, hogy a lehetséges empirikus törvények szerinti dolgok mérhetetlen különféleségében elégséges rokonságot találjon a dolgok között”.³² Ahhoz – tehetjük hozzá –, hogy releváns ítéletet lehessen formálni.

Az ítélésnek a reflexión alapuló performativitása azt is előfeltételezi, hogy amire az ítélet és a reflexió irányul, ne legyen, úgymond, előre tudott és ismert státuszú. Kant szigorúan elkülöníti az esztétikai ítéletet a megismerési s etikai természetű ítéleti formáktól. Ugyanakkor az, hogy a természeti szépet előnyben részesíti a művészi széppel szemben, éppen amiatt lehetséges, hogy színre vigye és tudatosítsa az emberben a rendeződési elvnek egy eminens formáját. Az esztétikai tapasztalás és ítélet ehhez az eminens rendeződési elvhez való igazodás, de nem a passzív engedelmeskedés módusában, hanem a kritikai aktivitásnak abban az értelmében, amelyet Rüdiger Bubner teljesítménynek nevez.

Amit az esztétikai tapasztalat tapasztal, az [...] a tapasztalatban és a tapasztalat révén konstruálódik, úgyhogy az, ami e tapasztalat tartalma, e tapasztalattól függetlenül nem is tárgyasítható, mondjuk, egy műben. E körülmény kézenfekvővé teszi a föltevést, hogy az úgynevezett esztétikai »tapasztalat« nem értelmezhető egy kívülről hatást gyakorló valaminek a merőben passzív elfogadásaként, e tapasztalatot, hiszen az esztétikai tartalom benne konstituálódik meg, *teljesítményként* kell leírunk.³³

A teljesítményként leírható kritikai aktivitás nem zavartalan teremtői processzus, hanem éppenséggel szukcessziókkal, törésekkel szabdalt folyamat, amely során az ítéelő pontosan azért jön zavarba, mert azt tapasztalja, hogy az újabb s újabb művészeti jelenségekkel szembe-sülve ezek az artefaktuális dolgok „nem azonosak a tapasztalható és meghatározható tárgyakkal”,³⁴ a reflexió pedig éppen e különös különbségre történő ráébredés, az ítéelőerő részéről annak a tudatosítása, hogy ő eminensen más, mint az ész vagy az értelem.

³² Uo. 33. o.

³³ Bubner: *A jelenkori esztétika...*, 175. o.

³⁴ Bubner: *A jelenkori esztétika...*, 175–176. o.

Horváth Péter
Friedrich Schlegel tanulóévei.
A romantikus műkritika
és a nevelődési regény géniusza

A műbarát csak valami általános, határozatlan műélvezetet keres; a műalkotásnak körülbelül mint valami természeti tárgynak kell gyönyörködtetnie őt, s az emberek azt hiszik, hogy a műalkotást élvező szervek éppen úgy maguktól fejlődnek ki, mint a nyelv meg az íny, s a műalkotást úgy lehet megítélni, mint valami ételt. Nem fogják fel, milyen más kultúrára van szükség, hogy az igazi műélvezetig fölemelkedhessenek. Legnehezebbnek találom azt az elkülönítést, amit az embernek önmagában kell létrehoznia, ha egyáltalán képezni akarja magát.¹

A koraromantika irodalmának egyik valódi újító teljesítménye a kritika egy mindaddig ismeretlen formájának, az episztemológiai jelentéssel rendelkező műkritikának a kidolgozása volt. A kritika művészetelméleti problémaként történő megfogalmazása Friedrich Schlegel nevéhez köthető, a korszak emblematikus kritikusaként ő valósította meg a kritikai munka terén elmélet és gyakorlat szintézisét. Írásai közül kiemelkedik a Goethe *Wilhelm Meister tanulóévei* című regényéről készült szövege, amelyet a romantika irodalmi műkritikájának reprezentatív értékű darabjaként tartanak számon. Walter Benjamin úgy látta, hogy Schlegel egyedül ebben a recenziójában felelt meg maradéktalanul saját kritikaideáljának, és ezen munkája egyszerre fogható fel a regény kritikájaként és a kritika elméleteként.² A teoretikus belátások gyakorlati megvalósítása terén tehát Schlegel számára Goethe regénye fontos határkövet jelentett, Wilhelm Meisterhez hasonlóan ő is ezzel a recenzióval jutott el kritikus tanulóéve-

¹ Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meister tanulóévei*, Budapest, Európa, 1983. 645. o. Fordította Benedek Marcell.

² Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*, Budapest, GondCura - Palatinus, 2004. 14. o. Fordította Ábrahám Zoltán.

inek lezárásához: „Ha figyelemmel kísérjük a schlegeli kritikák keletkezését és a tervezet nyomait a töredékfüzetekben, úgy világosan kirajzolódik, hogy a Meister-kritika a maga hermeneutikus igyekezetével saját »ars applicandijának« befejező mintaképét volt hivatott hangsúlyozni.”³

Schlegel nem tartotta a kritika feladatának a műveltségbeli tudás gyarapítását vagy a közönség ízlésének alakítását, de még a műalkotás művészi megformálásának értékelése sem a legfontosabb szempont volt számára.⁴ Kritikai töredékeiben egy helyütt ironikusan azt írta, hogy „a kritikus rágódó-kérődző olvasó, akinek nem szabadna, hogy csak egyetlen gyomra legyen.”⁵ A kritikának mindazonáltal egyetemes érvényt tulajdonított, s egyik legfontosabb hermeneutikai törekvése arra irányult, hogy a megértést az esztétikai kritika területéről kiindulva tegye univerzálissá. Kritikusi szemléletéről elmondható, hogy írásaiban nem a szerző szándékának megértésére törekedett, nem kívánt behelyezkedni annak személyiségébe, hanem az „önmagát szervező művet” akarta megérteni. Schlegel azért is nevezte Goethe *Bildungsroman*-ját „minden ízében újszerű és páratlan könyvnek”, mivel kivételes művészi értékét abban a tényben ismerte fel, hogy „csak önmagából érthető meg”.⁶ Mindez jelentős fordulatot jelez, amennyiben a kritikairás történetében először a romantikában vált elfogadott normává, többek közt épp Schlegelnek köszönhetően, hogy a kritikának a műalkotás immanens felépítése jelenti az alapját.

Schlegel számára az önszerveződő műalkotásként elgondolt irodalmi mű elsősorban azáltal tett szert esztétikai autonómiára, hogy a

³ Willy Michel: „A belső sokféleség Novalis hermeneutikájában és szerepelméletében”, *Alföld*, 2001/1. 73. o. Fordította Major Enikő.

⁴ Friedrich Schlegel: „Kritikai töredékek”, in August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat, 1980. 227. o. Fordította Tandori Dezső.

⁵ Uo. 116. o.

⁶ Friedrich Schlegel: „Goethe Wilhelm Meisteréről”, in August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, i. k., 245. o. Fordította Tandori Dezső; Friedrich Schlegel: „Über Goethes Meister”, in Hans Eichner (szerk.): *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, II. Charakteristiken und Kritiken. München, Paderborn, Schöningh, 1967. 133. o. (A továbbiakban: KFSa)

reflexió centrumaként definiálta.⁷ Benjamin vizsgálódásai szerint a műkritika ezen schegeli alakjának a reflexió, „az öntudatban önmagára reflektáló gondolkodás” jelenti az ismeretelméleti kiindulópontját.⁸ A romantikusok számára a reflexió két szempontból, a közvetlenség és a végtelenség miatt volt különösen fontos: egyrészt a megismerés közvetlenségének garanciáját látták benne, másrészt önmagát is tárgyá téve, a reflexió egy végtelen progresszus lehetőségét tárta fel. Benjamin elemzése Schlegel írásaiban egy harmadfokú reflexió működésére mutatott rá, amelyet a reflexió reflexiójának reflexiójaként lehet definiálni: a gondolkodásra irányuló elsőfokú reflexió az érzék, a második fokú az ész, a harmadik fokú reflexió a formai reflexió felbontása és feloldása az abszolútumban: „A reflexió korlátlanul kiterjed, a reflexióban megformált gondolkodás forma nélküli gondolkodássá lesz, mely az abszolútumra irányul.”⁹ A romantikus kritika legfontosabb célja tehát a mű bevégzésére, az abszolútumban történő feloldására irányult.

I. Goethe *Wilhelm Meister* tanulóévei

Ernst Cassirer írta Goethe életművéről, hogy bár alapjában véve a 18. század történeti horizontjába tartozik, mégis olyan minőségi előrelépés kezdeményezője, melyet nem lehet levezetni korának történeti világából: „Az ő létének és teljesítményének meghatározó mozzanata ugyanis épp az, hogy benne *maguknak* a szellemi mércéknek egyfajta fordulata és újraalkotása megy végbe.”¹⁰ Ez a megállapítás sok szempontból Goethe egyik legfontosabb epikai művére, a *Wilhelm Meistere* is igaz, amely 1795/96-ban négy vaskos kötetben, az Unger kiadó vadonatúj gót betűivel jelent meg. Az irodalomtörténeti távlatú értékelések ezt az időpontot visszatérően a modern regény új fejezeteként jelölik meg, miután a kompozíció összetettsége az anyag kritikai, önreflexív feldolgozásával összekapcsolva, az elbeszélés-

⁷ Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*. 95.o.

⁸ Uo. 19. o.

⁹ Uo. 37. o.

¹⁰ Ernst Cassirer: „Goethe és a történeti világ”, in uő. *Rousseau, Kant, Goethe*, Budapest, Atlantisz, 2008. 27. o. Fordította Horváth Károly.

mód, a cselekmény, valamint a főhős beilleszkedése a társadalomba a műegész olyan szervezett összefüggésrendjét hozta létre, amely mindaddig ismeretlen volt a prózaalkotás terén.¹¹ Mint közismert, Goethe és Schiller közt intenzív eszmecsere folyt a *Wilhelm Meister* megírásával kapcsolatos műhelyproblémákat illetően, az író ugyanis egyik legnehezebb vállalkozásának, leginkább obligát munkájának tartotta a regényt,¹² amelyről nem túl eredeti módon úgy vélekedett, hogy arról szól, miként találja meg az ember tévedéseken és csalódásokon keresztül, felsőbb segítség révén a boldogságot.

A regény ötlete a hetvenes években vetődött fel először, s a hat könyvből álló *Wilhelm Meister színházi küldetése* első változatán Goethe egészen 1785-ig dolgozott. Amikor tíz évvel később újra nekifogott a munkának, a mű a korábbi részek átírását követően, jelentős átdolgozás után nyerte el végleges formáját. A poétikai koncepciót alapjaiban érintő változás abban állt, hogy Wilhelm Meister számára nem a színházi küldetés jelentette a végállomást, mivel jellemfejlődésében épp a színjátszásból való kijózanodás képezi a döntő fordulópontot. A 18. század végén a vándorszínész-társulatokat a polgári társadalom határain kívül élő pikáriók csoportjába sorolták, s mivel a weimari színház direktoraként Goethe sok tekintetben osztotta korának előítéleteit, ezért elejét véve deklasszálódásának, egy titkos társaságba történő beavatással zárta le regényhőse útját. A mű végleges kompozíciója tehát két részből állt össze: az 1–5. könyv megőrizte a korban népszerű színházregény műfaji jellegzetességeit, a 6–8. rész az abbé és Lothario körül szerveződő közösség világát mutatja be. A Bildung-eszme szempontjából vizsgálva ezért is lehet joggal a roman comique tradícióját folytató résznek a *Tévelygés*, míg a modern Arca-

¹¹ Ernst Behler: „Goethes Wilhelm Meister und die Romantheorie der Frühromantik”, in uő. *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, 2. kötet, München, Paderborn, Wien, Zürich, Schöningh, 1993. 157. o.

¹² „E mű egyébként a legkiszámíthatatlanabb alkotások közé tartozik, amihez talán még magam sem tudnám megadni a kulcsot. Nehéz, s még csak nem is célravezető valamiféle középpontot keresni benne. Szinte azt gondolom, hogy a szemünk előtt zajló gazdag, sokszínű élet önmagában véve is valami, noha nincs kimondott tendenciája, amely úgyszólván csak a fogalom számára létezik.” Johann Peter Eckermann: *Beszélgések Goethével*, Budapest, Európa, 1989. 143. o. Fordította Györfly Miklós.

dia értelmében utópikus regényként értelmezett fejezeteknek *A vezetés* címet adni.¹³

Miután a *Wilhelm Meister tanulóévei* elvesztette művészregény karakterét, a színészként és rendezőként egyaránt fellépő főszereplő sem alkotóművész egyéniségként találja meg az életének értelmet adó hivatást. Mindez elsősorban abból ered, hogy Goethe a művészet szféráját nem önmagában, hanem a teljes művelődési-nevelődési folyamat egyik köztes állomásaként mutatta be. A *Bildung* ezért a személyiségfejlődés olyan epikus ábrázolásaként olvasható, amely elsősorban a naiv és tájékozatlan ifjú érett férfivá válásához szükséges élettapasztalatok megszerzését, az életben való boldoguláshoz nélkülözhetetlen jártasság elsajátítását foglalja magába. A regényben Natalie foglalja össze Wilhelm számára az abbé pedagógiai nézeteit, amelynek a lényege, hogy a nevelőnek a természet munkáját kell elősegítenie, s ennek érdekében elsősorban a tevékenységre kell figyelnie, mivel egyedül a cselekedetek erednek ösztönből. A toronybeliek titkos közössége nem hisz a sors és a lángész öntörvényű útjában, hanem az ember veleszületett képességeit igyekszik fejleszteni, s így módon elérni, hogy a természet szabadítsa fel az individuumot.

Csak a mi kétértelmű, szétszórt nevelésünk teszi bizonytalaná az embert; kívánságokat ébreszt ahelyett, hogy az igazi képességeknek segítségére sietne, olyan tárgyakra irányítja az ember törekvését, melyek leggyakrabban nincsenek összhangban az érettük fáradozó természettel. Jobb szeretek egy olyan gyermeket vagy fiatalembert, aki a maga útján eltéved, mint sok olyat, aki idegen utakon helyesen jár. Ha azok akár maguktól, akár vezető segítségével megtalálják a helyes utat, vagyis azt, amelyik a természetüknek megfelel: sohasem fogják elhagyni; ezek ellenben állandóan abban a veszélyben vannak, hogy lerázzák az idegen jármot, s a féktelen szabadságnak engedik át magukat.¹⁴

Wilhelm Meister végigjárja a maga útját, s ennek köszönhetően ki-rajzolódik jellemének legfontosabb sajátossága, hogy „a csodálatos,

¹³ Clemens Heselhaus: „Die Wilhelm-Meister-Kritik der Romantiker und die romantische Romantheorie“, in Hans-Robert Jauss (szerk.): *Nachahmung und Illusion*. (Poetik und Hermeneutik, I.), München, Fink, 1964. 113. o.

¹⁴ Goethe: *Wilhelm Meister tanulóévei*, 587. o.

jóhiszemű keresés az adománya”¹⁵. Kritikájában Schlegel ezt a főszereplőt megkülönböztető vonást mint „szerény szeretetreméltóságot” („bescheidne Liebenswürdigkeit”)¹⁶ írta le. A nevelődési-érési folyamatra Goethe ugyanakkor sajátos módon tett pontot, amennyiben a fordulatokat nem nélkülöző történetnek két szerelmi párkapcsolat egyidejű létrejötte jelenti a végkifejletét: a cselekmény fináléja Therese és Lothario, valamint Natalie és Wilhelm egymásra találásával zárul. A regényben ábrázolt művelődési folyamat fejlődési íve tehát az első érzéki szenvedélyt kínáló fiatal színésznővel, Marianéval történő fájdalmas szakítástól a színházi élet tapasztalatain keresztül a szűk női körben szintén nevelői tevékenységet folytató Natalie-val való szerelemig tart.

II. *Wilhelm Meister*-értelmezések Schlegel írásaiban

Mivel a *Werther* nemzetközi sikere után költői hírneve némileg kevesebb figyelmet kapott, Goethe számára sokat jelentett új regényének pozitív fogadtatása, s a *Wilhelm Meister* és a *Hermann und Dorothea* megjelenése után írói presztízse újra a csúcsra került. Ebben a sikerben aligha lebecsülhető a Schlegel testvérek szerepe, akik szinte minden írásukban világirodalmi rangú szerzőként méltatták érdemeit. A kanonizáló jelentőséggel bíró kritikai teljesítményt ezért tulajdoníthatta már René Wellek is elsősorban Schlegeléknek: „Goethe kimagasló hírnevének először Schlegelék vetették meg az alapjait, akik kijátszották őt Schillerrel szemben, noha sem Schillert, sem Goethét nem tekintették klasszikusnak. Friedrich Schlegel már 1800-ban azt remélte, hogy Goethe véghez fogja vinni a klasszikus és a romantikus összehangolásának feladatát.”¹⁷ Bár ez utóbbi remény nem valósult meg, ettől függetlenül az újonnan fellépő és kiformalódó műkritika, valamint Goethe újonnan felívelő fogadtatástörténete közt szoros kapcsolat állt fenn: „A Schlegel fivérek teremtik meg folyóirataikkal, műveikkel és a szabad szellemű bécsi és párizsi kö-

¹⁵ Uo. 600. o.

¹⁶ Schlegel: *Goethe Wilhelm Meisteréről*, 257. o. (KFSÁ II, 144. o.)

¹⁷ René Wellek: „A »klasszicizmus« - a terminus és a fogalom - az irodalomtörténetben”, *Helikon*, 1965/3. 341. o. Fordította Szabó Ákosné.

zönség előtt tartott előadásaiakkal a modern irodalomkritikát, és ők emelik Goethét uralkodó tekintéllyé.”¹⁸

Ami Schlegel *Wilhelm Meister*-értelmezését illeti, a teljes képhez hozzátartozik, hogy jegyzetfüzetei tanúsága szerint Schlegel a regényt már első tanulmányozását követően sem tartotta romantikusnak, viszont annak elemzése mindig kiváló alkalmat jelentett számára kritikáról vallott nézeteinek további csiszolásához. Az 1797 szeptemberében a *Lyceum der schönen Künste*ben publikált *Kritische Fragment* egyik töredékében például a költői kritika gyakorlatával szemben a jellemzés (*charakterisieren*) révén vélte megragadhatónak a regény aktuális esztétikai értékeit: „Aki Goethe »Meister«-ét kellően jellemezné, ezzel azt mondaná ki tulajdonképpen, ami a költészetben ma időszerű. És – ami a költészeti kritikát illeti – dolga végeztével nyugalomba vonulhatna.”¹⁹ A műalkotás teljességét és szellemét jellemezni azt jelenti, hogy a kritikus képes a művet legárnyaltabb sajátosságaiban, folyamatában és felépítésében utánaalkotni.

A *Wilhelm Meister*nek szentelt kitüntetett kritikusi figyelem szorosan összefüggött a regény műfajának romantikusok általi felértékelésével. Kortársaihoz hasonlóan Schlegel is a regényt tartotta a par excellence modern műfajnak, a romantika idejében a regény azt jelentette, amit a görögök számára egykor az eposz.²⁰ Schlegel írásában a romantikus a regénynek vagy regényszerűnek felel meg, így a 116. számú Athenäum töredékben „progresszív egyetemes poézis-ként” felfogott „romantikus költészet” is a „regényköltészet”, azaz a regény takarja.²¹ Az Athenäum töredékek közül a 216. számú a leghíresebb, ebben Schlegel a francia forradalom és Fichte *Tudománytana* mellett a *Wilhelm Meistert* nevezte meg a korszak legjelentősebb irányaként:

¹⁸ Richard Friedenthal: *Goethe élete és kora*, Budapest, Európa, 1978. 565. o. Fordította Györfly Miklós.

¹⁹ Schlegel: „Kritikai töredékek”, Nr. 120., 234. o.

²⁰ Peter Szondi: „Friedrich Schlegel műfajelmélete”, in *A filológiai megismerésről. Peter Szondi válogatott írásai*, Budapest, Gondolat, 2017. 83. o. Fordította Rác Gabriella.

²¹ Uo. 83. o., 85. o.

A francia forradalom, Fichte *Tudománytana*, és Goethe *Wilhelm Meistere* a kor legfőbb tendenciái. Aki megütközik ezen az egymás mellé soroláson, akinek szemében nem fontos az olyan forradalom, amely nem eléggé hangos és materiális, az nem emelkedett fel az emberiség történelmének magas, tágas kilátópontjára. A mi szegényes művelődéstörténetünkben – olyan ez legtöbbször, mint egy állandó kommentárral kísért variánsgyűjtemény, amelynek klasszikus alapszövege elveszett – nagyobb szerepet játszik némely könyvecske, melyről az adott időpontban a lármás tömeg nem vett tudomást, mint mindaz, amit e tömeg véghez vitt.²²

Végezetül Schlegel a folyóirat utolsó számában ismételtlen megemlítette a regényt, ekkor Goethe szellemi teljesítményének foglalatát látta benne: „Aki a *Wilhelm Meister*ben nem találja meg Goethe egész szellemét, az másutt is hiába fogja keresni.”²³

Goethe regénye alapvető hatást gyakorolt a romantikusokra, ahogy Lukács fogalmazott, „mindegyiküknek *Wilhelm Meister* volt a döntő élménye”. Bár ezt az élményt különbözőképpen dolgozták fel, Goethe megkérdőjelezhetetlen irodalmi tekintély maradt számukra, akinek íróként a művészi alkotás terén is igyekeztek fölébe kerekedni.²⁴ Mindazonáltal Schlegel nem tekintette a *Wilhelm Meistert* romantikus műnek: „Nekünk van filozófiai regényünk (Jacobi), poétikus regényünk (Goethe), már csak egy romantikus regény hiányzik.”²⁵ Nemzedéktársai a *Meister*hez hasonló regényekkel léptek színre, amelyekben a főhős egyéniségének leírása összefonódik a

²² August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Athenäum töredékek*, in uók: *Válogatott esztétikai írások*, i. k., 302–303. o. Fordította Tandori Dezső. A fragmentum első vázlatában még szerepelt a következő kiegészítés: „De mindhárom még csak tendencia, alapos kifejtés nélkül.” Schlegel: „Philosophische Fragmente. Erste Epoche, II.”, in Ernst Behler (szerk.): *Philosophische Lehrjahre: 1796–1806; nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796–1828. I.*, München – Paderborn – Wien – Zürich, Schöningh, 1963. 85. o. Nr. 662.

²³ Friedrich Schlegel: „Az érthetlenségről”, in Salyámosi Miklós (szerk.): *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*, Budapest, Európa, 1981. 83. o. Fordította Vámosi Pál.

²⁴ Lukács György: „A romantikus életfilozófiáról, Novalis”, in uő. *A lélek és a formák. Kísérletek*, Budapest, Napvilág – Lukács Archívum, 1997. 65. o., 69. o.

²⁵ Hans Eichner (szerk.): *KFSA, XVI. Fragmente zur Poesie und Literatur I.*, Paderborn, Schöningh, 1981. 133. o.

művészet problémáinak kifejtésével és a társadalmi háttér megfestésével.²⁶ Goethe epikai műve így olyan különböző irodalmi kezdeményezéseknek lett mintapéldája, mint Tieck *Franz Sternbald vándorlásai* (1798), F. Schlegel *Lucinde* (1799), Dorothea Veit *Florentin* (1801), Novalis *Heinrich von Ofterdingen* (1801) vagy Jean Paul *Titan* (1802) című prózafikciója. Ezen regények közös vonása, hogy a döntő kérdésben határozottan szembehelyezkedtek Goethével, s a művészet fölényét hirdették a nevelési eszmével szemben. Friedrich Schlegel a *Sternbaldot* tekintette a *Don Quijote* óta az első igazi romantikus regénynek, amelyről úgy vélekedett, hogy romantikus jellegében messze meghaladta a *Wilhelm Meistert*,²⁷ majd a nem sokkal a Goethe-recenzió után írt *Lucindével* (1799) maga is megpróbálkozott egy romantikus regény elkészítésével.

III. A Bildung-probléma kritikai expozíciója

A *Wilhelm Meister*-kritika, amely a *Lyceum* és *Athenäum* töredékek mellett szerzőjének leggyakrabban tárgyalt szövege, Schlegel Goethe iránt tanúsított tiszteletének csúcspontját jelentette. A recenzió *Über Goethes Meister* címmel először az *Athenäum* 2. számában jelent meg 1798 júliusában. A Novalis-levelezésből kiderül, hogy a szöveget szerzője eredetileg levélformában tervezte megírni. A tanulmányt későbbi újraközlésekor Schlegel a *Wilhelm Meister jellemzése* (*Charakteristik des Wilhelm Meister*) címmel látta el, a „jellemzés” kifejezés az igényesebb műkritika megjelölésére szolgált. Schlegel egyébként gyakran, nem minden (ön)íroniától mentesen, csak *Über Meister*ként emlegette írását, amely annak ellenére, hogy nyomtatásban megjelent, végül befejezetlen maradt.

A kritika egyik fontos témafelvetése a Bildung-probléma értelmezésére vonatkozik. Recenziójában Schlegel Wilhelm Meister tanulóéveit egy sajátos kifejezéssel, az „életművészet” kategóriájával írja le. A *Lebenskunst* fogalma arra utal, hogy az egyén nevelődése az élet

²⁶ Rüdiger Safranski: *Romantika. Egy német affér*, Budapest, Európa, 2010. 137. o. Fordította Horváth Géza.

²⁷ Raymond Immerwahr (szerk): *KFSA XXIV. Die Periode des Athenäums* (25. Juli 1797 – Ende August 1799), Paderborn, Schöningh, 1986. 260. o., 172. o.

művészi megismerésén keresztül vezet el a művelt személyiség megformálásáig. Goethe az élet dolgaiban tapasztalatlan regényhőse tehát az életművészettanba nyer beavatást, amelynek végén Schlegel szerint azonban nem válik derék emberré vagy művésszé, hanem ítéletet mondva saját akarata felett, „önállósága eltűnik az élők társaságában”.²⁸ A főszereplő szocializációját azonban a háttérből mindvégig az abbé és Lothario körének pedagógiai munkálkodása irányítja. Schlegel ebben „egy teljességig kiművelt szellem önkényét” látja, s összességében a Bildung-eszme bölceleti igénnyel megfogalmazott epikai színrevitelét méltatja a regényben: „A feladat nem az, hogy ez vagy az az ember nevelődjék; hanem e regény a természetet, a művelődést magát ábrázolja számos példán, tömöríti egyszerű alapelvekké.”²⁹

Az emberi művelődésről vallott nézeteit részletesen Schlegel *A görög költészet tanulmányozásáról* (1795) című írásában fejtette ki. Tanulmányában az organikus elvű antik kultúrára jellemző természeti művelődés (*natürliche Bildung*) és a modern esztétikai kultúrát jellemző művi művelődés (*künstliche Bildung*) különbségét ösztön és fogalom szembeállításán keresztül vázolta fel. A *Bildung* eredetét az ösztön képezi, amely, lévén „hatalmas mozgató, de vak vezető”, szabályozásra szorul.³⁰ Az ösztönelvű műveltségről Schlegel azt írta, hogy egymagában nem tud időtálló műalkotást létrehozni: „Csak a szándék képes örökkévalóvá tenni az ösztön műveit, önmagában az ösztön nem hoz létre semmi maradandót.”³¹ Mindemellett Schlegel a tiszta ösztönben az ember tiszta képességét látta, amely megelőzi önmaga tudatát, ezért *a priori* létezik, s képes a potenciaként létezőt aktuálissá változtatni.³² Az esztétikai képzés művi fázisa, a természet által ösztönzött folyamatban bekövetkező törést, a „szerencsétlenül

²⁸ Schlegel: *Goethe Wilhelm Meisteréről*, 257. o. (KFSA II, 144. o.)

²⁹ Uo.

³⁰ Friedrich Schlegel: „A görög költészet tanulmányozásáról”, in August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, i. k., 135. o. Fordította Tandori Dezső.

³¹ Friedrich Schlegel: „A görög költészet iskolái”, *Gond*, 1998. 17. 124–125. o. Fordította Hegyessy Mária.

³² Friedrich Schlegel: „Feljegyzések a hagyatékból”, *Athenaeum*, 1991. I/1. 30. o. Fordította Zoltai Dénes.

végződő természeti kiművelődést” követően bontakozhat ki, amikor az irányító jogát elvesztő természet helyét „vezérlő fogalmak” révén a művészet veszi át. Schlegel a művi műveltség forrását egy döntő mozzanatban, „a lélek szabad aktusában” jelöli meg, ezzel történik meg végérvényesen a romantikus fantázia fogalmak alá rendelése.³³

Schlegel művészetről vallott nézeteinek meghatározó gondolata, hogy az irodalmi műalkotást a természet organikus képződményeként fogta fel. Ezt tükrözi Goethe-kritikája, amelyben a kortárs művi kultúrát reprezentáló *Wilhelm Meister tanulóéveit* is szerves műalkotásként írta le: „A teljességgel megszervezett és megszerveződő mű veleszületett ösztöne arra vonatkozóan, hogy egy egészet alkosson (*bilden*), megnyilvánul mind a nagyobb, mind a kisebb részletekben.”³⁴ Schlegel számára Goethe regénye *Kunst-Organismusként* volt elgondolható, amelyben minden különálló rész eleven kapcsolatban áll egymással, ezért minden részlet egyszerre cél és eszköz. Az organikus műalkotás különös vonása, hogy veleszületett ösztönrel rendelkezik, amely a mű mint egész megképzésében, megformálásában (*bilden*) teljesedik be. Schlegel tehát a *Bildungsroman* klasszikusaként számon tartott Goethe-regényben a *Bildung* első jelentését az irodalmi mű megalkotásaként, az önmagát autonóm műként megformáló ösztön megnyilatkozásaként határozta meg.

A 18. század végén a művelődési eszménynek többfajta felfogása létezett. Schlegel esetében a képzés (*Bildung*) értelmezése a biológiai ösztönszférának az antropológiai-természettudományos kutatások által feltárt ismeretelméleti jelentőségével áll kapcsolatban. Ahogy arra tanulmányában Christian Benne rámutatott, Schlegel Blumenbach epigenezis-elméletének egyik alapfogalmát, a formáló ösztönt (*Bildungstrieb*) használta fel az organikus műalkotásról szóló koncepciójának kidolgozásakor.³⁵ A képzési vagy formálóösztön kifejezés ebben az értelemben a természet organizmusainak önszerveződését,

³³ Schlegel: *A görög költészet tanulmányozásáról*. 136–137. o.

³⁴ Schlegel: *Goethe Wilhelm Meisteréről*, 243. o. A fordítást módosítottam – H. P. (Köszönöm Weiss Jánosnak az ebben nyújtott segítségét.) *KFSA* II, 131. o.

³⁵ Christian Benne: „Kunst der Organisation: Zur Philologie der »Massen« Friedrich Schlegels Über Goethes Meister”, in Ulrich Breuer – Remigius Bunia – Armin Erlinghagen (szerk): *Friedrich Schlegel und die Philologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich, Schöningh, 2013. 99–121. o.

önszervesülését (*Selbstorganisation*) jelöli. A Goethe-kritika érdekessége, hogy Schlegel nem csupán magát a regényt, hanem Wilhelm képzési-művelődési folyamatát is a formáló ösztönre vezeti vissza:

Miután Wilhelm végtelen formáló ösztöne [*Bildungstrieb*] eleinte csak önnön bensőjében létezett és élt, egészen első szerelmének és első művészműveinek önpusztításáig, s eléggé messzire merészkedett a világba: természetes volt, hogy magasba tört, legyen bár ez egy közönséges színpad magasa csupán, hogy a nemes és az előkelő lett megkülönböztető ismertetőjele, legyen bár ez akár egy nem túlságosan művelt nemesség reprezentációja csupán.³⁶

A formáló- vagy képzési ösztön tehát a regény főszereplőjét az őt körülvevő környezetből való kiemelkedésre, a színházi szerepvállalás meghaladására, s ezen keresztül a kultúra igényesebb formáinak elsajátítására ösztönző hajtóerőt jelöl.

Johann Friedrich Blumenbach, Schlegel kortársa, Göttingenben az összehasonlító anatómia tanára a latin *epigenesis* terminust a *Nebenausbildung* neologizmus megalkotásával fordította le.³⁷ Szemben azokkal, akik szerint az élőlények csíraszerű kezdeményei már magukban hordozzák a belőlük kifejlő formát, Blumenbach az élőlények utólagos fejlődésének hipotézise (*epigenesis*) mellett foglalt állást, amely kimondja, hogy az ivarsejtekben az egyed szervei nincsenek meghatározva, csak az egyedfejlődés során jönnek létre differenciálódás útján. A formáló ösztön az epigenesis alapján működik, az irodalmi műalkotás vagy Wilhelm Meister nevelődési folyamata egyaránt a szervesülés növekvő komplexitásának mintájára alakul, megalkotva az individuális organikus formát. Schlegel az ösztönfejlődés ezen modelljét arra használja fel, hogy kimutassa próza és poézis kölcsönös összetartozását Goethe regényében: „Mindent úgy

³⁶ Friedrich Schlegel: *Goethe Wilhelm Meisteréről*, 248-249. o. A fordítást módosítottam – H. P. (KFSÁ II, 136. o.)

³⁷ Blumenbach *Über den Bildungstrieb und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduktion* című tanulmánya a *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur* 1780-as évfolyam 5. számában jelent meg. Blumenbachról lásd: Thomas Juncker: „Johann Friedrich Blumenbach und die Anthropologie heute”, in Gurka Dezső (szerk): *Changes in the image of man from the Enlightenment to the age of Romanticism*, Budapest, Gondolat, 2019. 125-142. o.

gondol s mond el az író, mint aki istenadta költő s tökéletes művész egy személyben; és még a legfinomabb utófejlődés [Nebenausbildung] is mintha önmagáért létezne, és saját önálló léte lenne.”³⁸ A regény belső inszinktív önszerveződését, a részletek eleven kidolgozását tehát epika és költészet szerves összefüggése szavatolja.

A műalkotás esztétikai konstitúciója azonban nem írható le kizárólag organikus szerveződésként, miután ebben az esetben nem lenne megkülönböztethető a természeti szép megjelenési formáitól. Amíg a művelődésről vallott koncepciójában Schlegel a művi képzés jelentőségén keresztül exponálta a természet meghaladásának problémáját, addig a Goethe-kritika ezt a szempontot a „világmindenség iránti érzék” (*der Sinn für das Weltall*) fogalmával vezeti be.³⁹ Ez az érzék megköveteli az individuumtól, hogy felülemelkedjen saját szeretésén, gondolatban el tudja pusztítani mindazt, amit imád, s ily módon képes legyen az egyediségtől elvonatkoztatva megragadni az Egészet, kifürkészni a Föld tarka burka mögött a világ belső közép-pontját. Az univerzum iránti érzék úgy fedezi fel a műalkotás legrejtettebb lényegét, a költő titkos szándékait, hogy nem szakítja szét részeire a mű élő, szerves összefüggésrendjét. Csak így tárul fel az alkotó, akit Schlegel géniuszként nevez meg, s „akinek ösztönössége önkényű” (*Willkür*)⁴⁰ alakulva, hasonlóan „a lélek szabad aktusához”, a természet ösztönvilágát a kultúra műalkotásává formálja át. Schlegel a mű hőseit is felruhazza a géniusz kompetenciáival: a „világmindenség iránti érzék”, a „valódi, rendszeres ösztön”, „az egész világ iránti előérzet” teszi lehetővé Wilhelm Meister számára a szellemi összefüggések gazdagságának, az eleven individualitásnak és a személyiségnek az érzékelését. S végül Goethe regényének is a géniusz jelenti a legfontosabb sajátosságát: „Ha van könyv, amelynek géniusza van, ez az.”⁴¹ A műalkotás géniusza ebben az értelemben olyan *eleven belső eredet*pontot jelöl, ahol *alkotó módon* végbemegy a természet ösztönvilágának *Kunst-Organismus*ként történő transzformációja. Az életművészet és a világmindenség iránti érzék, a *Genius*

³⁸ Schlegel: *Goethe Wilhelm Meisteréről*, 244–245. o. A fordítást módosítottam – H. P. (KFSÁ II, 132. o.)

³⁹ Uo. 243. o. (KFSÁ II, 131. o.)

⁴⁰ Uo. A fordítást módosítottam – H. P.

⁴¹ Uo. 246. (KFSÁ II, 134. o.)

és a *Bildung*, az organikus művészi alkotás és a művelődési képzés tehát együttesen határozzák meg Schlegel Goethe-olvasatának lényegét. S épp a mű géniusza jelöli ki magának a regénynek a határait is, s egyúttal azt a pontot, ahol a romantikus műkritika elnyeri létjogosultságát. Schlegel ugyanis úgy fogalmaz, hogy „ha a géniusz mind egészében, mind részleteiben képes lenne önmagát jellemezni, akkor felesleges lenne fejtegetni, miről van itt szó tulajdonképpen, hogyan értsük az egészet”.⁴² A kritikai értelmezés munkáját tehát mindenekelőtt a géniusz önleírásra való képtelensége, azaz a műimmanens pozíciójából fakadó önreflexiónak a hiánya teszi szükségessé. Sokatmondóan ezt követően olvasható Schlegel legfontosabb kritikai észrevétele, miszerint Goethe prózai munkájából mint ha épp „a gondolatok és érzések végső összekapcsolása hiányozna”⁴³. Joggal feltételezhető, ha a géniusz tudná önmagát jellemezni, a regény gondolat és emóció kívánatos egybefűzésének sem lenne híján, s ennél fogva a mű elnyerné, a maga minden kritikát eleve ignoráló abszolút tökéletességét.

Schlegel recenziója Goethe regényét olyan műként írta le, amely kizárólag önmagából érthető meg, s ez a műközpontú kritikai alapelv tekinthető a romantikus műkritika egyik sajátos vonásának. Ezen túlmenően Schlegel a regényt kitüntetett attribútumokkal ruházta fel, nem csupán az (ön)kritika helyeként írta le, hanem a géniuszt megpillantani engedő önfeltárás teljesítményét is neki tulajdonította: „Ez a mű, mi több, nemcsak önnön megítélését adja, de fel is tárja magát.”⁴⁴ A romantikus műkritika szempontjából a *Wilhelm Meister tanulóévei* mégis torzó marad, s ennek oka abban rejlik, hogy a reflexió adottságától megfosztott géniusza sosem lehet képes bevégezni alkotómunkáját, s ezáltal a regényt feloldani az abszolútumban. A schlegeli kritika ismeretelméleti jelentősége ezért elsősorban abban ragadható meg, hogy rámutat a géniusz valódi alkotói teljesítményére, arra, miként képes immanens módon a formáló ösztön révén organikus szerveződésként műalkotást létrehozni. A kritika a maga létrejöttében végigköveti a szerves önszerveződés ezen fikcionális formáját, amelyet azonban nem az ösztön, hanem a reflexió nyelvén

⁴² Uo.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Uo.

fogalmaz meg. Schlegel műkritikája ennél fogva a tudat reflexiója révén járja be a művelődésnek azt az útvonalát, melyet Goethe regénye az öntudatlan ösztön kifejlésében tett meg. S hogy a Bildungsroman ily módon a számára adekvát Bildungskritik kiindulópontjává válik, egyúttal azt is jelenti, hogy a klasszicista regény és a romantikus műkritika számára a művelődés eszméje jelenti azt a hagyományfolytonosságot garantáló közös pontot, ahonnét kiindulva ösztön és reflexió, organikus és tudatos, természet és kultúra, géniusz és kritikus a maguk egymást feltételező létezésében megkülönböztethetők egymástól.

ISMERETELMÉLET ÉS METAFIZIKA

Fehér M. István
„Korunk a kritika kora”
Kritikai széljegyzetek Kant
és a német idealizmus kritikafogalmához

I.

A kritika fogalma és gyakorlata manapság a tudományos-filozófiai tevékenység alapvető, magától értetődő összetevőjének számít. Alapvető – ez annyit tesz: korra, helyre, tudományágra való tekintet nélkül. A kritika, úgy tűnik fel, a tudomány történelemfeletti lényegének elengedhetetlen része. Számunkra ma nehéz elképzelni olyan tudományt, melynek alakulásában, fejlődésében, művelésében a kritika ne játszana – ne játszott volna – elismerten meghatározó, döntő szerepet. Valami akkor számít (s akkor is csak ideiglenesen) tudományos eredménynek, igazságnak, igazságjelöltnek, ha – miként mondani szoktuk – kiállta a kritika próbáját.

S mégis: nem csupán a kritikának, de magának a tudománynak sincs ilyen történelemfeletti lényege – beleértve magát a filozófiát is. Történeti koroktól függően más és más az, amit időről időre tudománynak vagy filozófiának neveznek. Ha a történelemfelettség eszméje mellett kitartunk, akkor így fogalmazhatunk: koronként más és más az, amit a kortársak korfüggetlennek vagy történelemfeletti-nek tartanak.

Ezeket a megfontolásokat azért célszerű előrebocsátanunk, mert a „kritika” – történelemfeletti látszata ellenére – nagyon is korfüggő fogalom. Elmélete és gyakorlata az újkorhoz, közelebbről a felvilágosodáshoz kapcsolja. A felvilágosodás, tágabban pedig az újkor jellemzője, hogy az ember kerül a filozófiai világlátás és érdeklődés középpontjába. Kant kopernikuszi vagy *kritikai* fordulata a dogmatizmussal szembefordulva definiálja önmagát: önmagának, illetve a kriticismusnak a lényegét. „A dogmatizmus tehát”, hangzanak Kant döntő szavai, „a tiszta ész dogmatikai eljárás módja, melyet nem előz

meg saját képességeinek kritikája”.¹ A hangsúly a „megelőző”-re esik. Mielőtt a tárgyat vizsgálnánk, *előzőleg* a tárgyra vonatkozó megismerőképességünket kell megvizsgálni. Ebben áll a dogmatizmussal szembeállított kritika (kritikai módszer, kriticizmus) lényege.²

Egy a kritikafogalom kritikáját tárgyaló dolgozat ezért joggal indul ki abból, hogy „a kritikafogalom és a szubjektumfogalom legkésebb a 18. század óta kölcsönösen egymásra utalnak, sőt, egymásra is vannak utalva”.³ A szubjektum (és a szubjektum megismerőképessége, értelme) szubsztanciálissá, középponti témává válása az újkori

¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája* (= *TÉK*), Budapest, Atlantisz, 2004. B XXXV. = 43. o. Fordította Kis János. („Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens.”) – A továbbiakban a kanti fő mű szövegére *TÉK* rövidítéssel, az első és a második kiadás lapszámai szerint „A”, ill. „B” megjelöléssel hivatkozom.

² Dogmatizmus, szkepticizmus, kriticizmus viszonyát illetően ld. Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, 1–22. kötet, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23. kötet, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötettől Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 s köv (a továbbiakban *Akademie Ausgabe* = AA) XXIV. köt., 744. o. „Az általános szkepticizmus az az előítélet, mely minden ismeretet bizonytalanak tart. A dogmatizmus az az előítélet, mely a megismerés <teljes> bizonyosságát feltételezi, anélkül, hogy az észképességünk kritikáját szükségesnek tartaná. [...] Dogmatikus szkepticizmus, mely minden bizonyosságot lehetetlennek nyilvánít. [...] A kriticizmus az az elv mely szerint *a priori* ítéleteket addig nem tartunk igaznak, amíg össze nem vetettük őket észképességünk törvényeivel.” („Der allgemeine Skeptizismus ist das Vorurteil, alle Erkenntnis überhaupt als ungewiß anzunehmen. Der Dogmatismus ist das Vorurteil, die <völlige> Gewißheit der Erkenntnis anzunehmen, ohne daß man die Kritik unsers Vernunftvermögens für notwendig hält [...] Dogmatischer Skeptizismus, der alle Gewißheit für unmöglich erklärt. [...] Kritizismus ist das Prinzip, Urteile a priori nicht eher wahr zu halten, als bis wir sie verglichen haben mit den Gesetzen unsers Vernunftvermögens.) A kriticizmus fogalom egyéb előfordulásaival kapcsolatban lásd még AA, XII. köt., 324. o., 371. o., XVI. köt., 459. o., XVIII. köt., 294. o., XXIX. köt., 956. o., XX. köt., 342. o.

³ Paul Geyer: „Kritik des Kritikbegriffs” (megnyitó előadás a 2000. szept. 18–21-én "Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert" címmel Kölnben tartott szümpozicionon).

Lásd http://confusius.de/streich1/pdf/Geyer_Kritikbegriff_2000.pdf. Utolsó letöltés: 2019.10.10.

filozófia terméke. A végpont itt alighanem Hegel tétele: „minden azon múlik, hogy az igazat ne csak, mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira, mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki. [...] Az eleven szubsztancia [...] az a lét, amely valójában *szubjektum* [...]”.⁴ – Ahhoz, hogy valaki bírálóba, kritikába bocsátkozzék, a kritikafogalom mindkét értelmében (erre még visszatérek), bizonyos, alkalmasint nem kismértékű önbizalomra van szükség. Ellentmondás – nem pedig rokonszenves szerénység – lenne azt állítani: én most bírálóba fogok (valamit meg fogok ítélni), de tudásom, képességeim nem elegendők ahhoz, hogy a feladatnak megfeleljek. Aki nem bízik önmagában, az általában nem fog bírálóba. Bizonytalan benne, bírálata, kételye jogos-e. A kritika (meg)ítélő képességet feltételez: sem az ókori görögök mitologikus világképe, sem a középkori keresztény világkép talaján nem lehetséges az embert a világegyetem középpontjába állító s ezzel a kritika lehetőségfeltételeit megteremtő átfogó kritikafogalom. Az, hogy az újkori filozófia Descartes (látszólag univerzális) kételyével indul útjára, az ember szubjektummá válásának nem egyszerűen kezdete, hanem már egyszersmind megtörtént, befejezett eseménye is.⁵ A szubjektum s az ő önmagában való bizonyossága, magabiztossága (hiszen a kételkedés, azaz a kételkedés *jogosultsága, megalapozottsága* az esetek döntő többségében nem kis-

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973. 17. o. Fordította Szemere Samu. (A kiemelések az eredetiben.)

⁵ Descartes-elemzései során Heidegger megmutatja, hogy a kételkedés útja Descartes-nál *puszta látszat*, a radikális eszmélődés nemkülönben. A karteziánus beállítódás – miközben úgy tesz, mintha rettenthetetlen módon a hiperbolikus kétely körébe vonna mindent – alapjában véve "*nem tesz kockára semmit*". Kezdetből fogva hallgatólagosan tudja, tudni véli, hogy (igenis) lehetséges mindent szigorúan és tisztán bizonyítani és megalapozni; s hogy ezt most bizonyítsa, semmire sem kötelező és veszélytelen módon kritikailag viselkedik, kritikailag kételkedik; kritikailag olyképpen, hogy kezdetből fogva hallgatólagosan bebiztosítja magát az ellen, nehogy bármilyen megrendítő dolog történjék vele (Martin Heidegger: *Gesamtausgabe = GA*, Frankfurt am Main, Verlag Vittorio Klostermann, 29/30. kötet, 30. o.: „[...] setzen überhaupt nichts aufs Spiel”). Az én, a tudat úgy kerül itt a filozófia középpontjába, hogy "*ez az én egyáltalán nem lesz kérdéssé téve*" (Uő: GA 29/30, 84. o.). Lásd még a következő jegyzetet.

mértékű magabiztosságot feltételez),⁶ ez lesz most a filozofálás (hogyan Hegellel szóljunk) „alapja és talaja”,⁷ ez határozza meg az újkori filozófia szellemi beállítottságát. Azt a filozófiai klímát, melyben az emberi szubjektum és ész, mindenekelőtt pedig a szubjektum megismerőképessége kerül a filozófiai érdeklődés és vizsgálódás középpontjába.

Önmaga szubjektummá válásának folyamata a szubjektummal – bármennyire nem tud is róla, vagy tagadja – mintegy megtörténik, megesik, megesett, azaz a szubjektum nem önszántából, önmagától vitte véghez: ez a korszakos esemény legfeljebb utólagos, visszajelző reflexiójában tűnhet fel saját tetteként. Az ember szubjektummá válását önértelmezésében az újkori filozófia ezenkívül feltétel nélküli pozitívumként éli meg és fejlődésként, haladásként fogja fel (a fejlődés, illetve haladás fogalma ezzel párhuzamosan maga is felértékelődik), míg a múlt, a középkor ebből a nézőpontból egyjelentésű lesz az elmaradottsággal, a tekintélytisztelettel és a babonassággal. A kritikafogalom feltétlen pozitívítását és hiányának elmarasztalásaként való felfogását jól mutatja az a hely, ahol Kant „az ész kritikátlan, dogmatikus használatáról” beszél.⁸ „Kritikai”, „kritikus”: ezek a mai napig pozitív jelzők, miként a „kritikátlan” egyértelműen negatív (a „kritikai vizsgálat” dicséretes, a „kritikátlan elfogadás” elmarasztaló).

Az újkori filozófia ezen fő áramának kibontakozása és további útja persze nem kritikai hangok kísérete nélkül ment végbe. Már a fiatal Schelling első írásában megcsendül egy figyelemre méltó motívum, mely az újkorban végbement folyamatot – minden kritikai felhang nélkül, ám egyszerismind mértéktartó, distanciálódó visszafog-

⁶ Az univerzális kétely nagyon is bizonyos önmagában – semmi sem ingathatja meg, hiszen ő maga kíván mindent megingatni; a gondolkodó-kétkelő énben mint *megingathatatlan* bizonyosságban-igazságban a fölöttébb magabiztos, illetve önmagában *megingathatatlanul* bizonyos kétely csupán önmagára bukkan rá, önmagával zárul össze. A megingathatatlan bizonyosságú igazságra ily módon nem annyira rábukkanunk, mint inkább már mindig is hallgatólagosan magunkkal hozzuk. Bővebben lásd Fehér M. István: *Heidegger és a szkeptizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*, Budapest, Korona Nova, 1998. 157. skk. o.

⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 21. o.

⁸ Kant: *TÉK*, B22, 67. o.

gottsággal, a vele való minden azonosulás nélkül – tömören így jellemzi:

Az ember azelőtt a természet barátja vagy fia volt, most pedig a természet törvényadója lett; azelőtt az ember az egész természetben önmagát igyekezett érzékelni, most pedig az egész természetet önnön magában igyekszik magyarázni; azelőtt a természet tükrében saját képét kereste, most pedig a természet öskéjét a maga értelmében keresi, mely utóbbi az egésznek a tükre.⁹

A természet fiának vagy a természet törvényhozójának lenni (utóbbi megfogalmazás egyértelmű utalás Kantra¹⁰): ez persze egymástól tetemesen különböző két dolog, és korántsem magától értetődő, hogy a „természet törvényhozójának” pozíciója kell, hogy itt elsőbbséget élvezzen, vagy lenne a kettő közül az elsődleges. A törvényho-

⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart – Augsburg, 1856–1861. I. kötet, 43–83. o., itt 74. o. („Vorher war er Freund oder Sohn der Natur, jetzt ist er ihr Gesetzgeber, vorher suchte er in der ganzen Natur sich zu empfinden, jetzt sucht er die ganze Natur in sich selbst zu erklären, vorher suchte er im Spiegel der Natur sein Bild, jetzt sucht er das Urbild der Natur in seinem Verstande, der der Spiegel des Ganzen ist.”)

¹⁰ Vö. Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Budapest, Atlantisz, 1999. Fordította John Éva és Tengelyi László. Lásd itt pl. 14.§., 57. o.: „A természet a dolgok létezése, amennyiben azt általános törvények határozzák meg” (= AA, IV. köt., 294. o.: „Natur ist das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist”). Lásd még uo. 36. §., 89. o.: „a természet legfőbb törvényhozása szükségképpen belőlünk magunkból, azaz értelmünkől ered” (= AA, IV. köt., 319. o.: „die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d.i. in unserm Verstande, liegen müsse”); uo. 36. §., 90. o.: „[...] az értelem a maga (*a priori*) törvényeit nem a természetből meríti, hanem maga írja elő őket a természetnek” (= AA, IV. köt., 320. o.: „der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor”). A fő műből pl. Kant: *TÉK*, B 159: „also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben”, uo. B 868: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz”.

zás dualizmust feltételez: a „törvényt hozni” és a „törvényt betartani”, a „törvénynek engedelmessé válni” dualizmusát. A törvényhozásnak vannak ilyenformán szubjektumai és alvetettjei, a schellingi álláspont viszont már ebben a korai szakaszában is a természet felértékelése, a vele való „baráti” viszony, az egység, az azonosságfilozófia irányában tájékozódik. „Fiúnak vagy barátnak lenni” minden bizonytalansággal közvetlenebb, a természet irányában tanúsított „barátság” viszony, mint a természetnek „törvényt hozni” (az ember a fiának nem szokott törvényt hozni). A törvény, illetve a törvényhozó parancsoló módon, úrként viszonyul az alattvalókhöz, velük való azonosulása aligha elképzelhető. Az emberi szubjektum újkori felértékelődése ezáltal egyúttal kiszakadást jelent a világ, a kozmosz, a teremtés rendjéből, s a kiszakadás egyszersmind a szemben állás, szembe kerülés (*Gegen-stand*) értelmével bír. Az ember autonómmá válik (s az autonómia a kanti etika egyik középponti fogalma), autonómiájának, autonóm szabadságának árát viszont önmagára utaltsággal, magánnyal fizeti meg. Ezzel szemben Schelling az ember természetel való egységének gondolatát igyekszik érvényre juttatni, míg a hegeli filozófia egyik középponti gondolata a kanti dualizmusok meghaladása, a kibékülés, megbékélés (*Versöhnung*) lesz.

A szubsztanciálissá vált szubjektum önmagában való bizonyossága megteremti immár kritikaképességének szükséges feltételeit. Ez a kritika nem ismer korlátokat, mindenre kiterjed, magára az észre is: a kritika így lesz *A tiszta ész kritikájaként* az ész önkritikája. Aligha vitatható: az újkori filozófia szubjektumcentrikus, a szubjektum megismerésére orientálódó tendenciájának felvilágosodásbeli betetőzése és csúcspontja a kanti észkritika – az az észkritika, amely (mint láttuk) egyúttal szigorú és elmarasztaló ítéletet mond ki minden olyan filozófia felett, amely elmulasztja, hogy saját dolgának ezen a módon lásson neki. A történelemfeletti emberi ész (a kritikafogalom lehetővé tételének további középponti aufklärista fogalma) magának követeli a jogot, hogy mindent megítéljen – ez az ész akkor kivonhatja-e éppen önmagát a kritikai vizsgálat alól? Kivételt képezhet-e? Az alapvetően demokratikus érzületű Kant nemmel felel ezekre kérdésekre. Joggal lehet tehát elmondani: „A modern szubjektum kritikája

a modernitás szubjektumának egyik középponti feladata.”¹¹ Aki mindent kérdésessé s a kritika tárgyává törekszik tenni, annak magának is ki kell állnia a kritika próbáját, sőt önkritikájával elébe kell mennie.

Felvilágosodás és kritika szorosan egymáshoz kapcsolódik. Ha „a felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából”,¹² akkor a nagykorúvá vált ember egyik első és paradigmaticus tevékenysége az, hogy *kritikát gyakorol* (bármilyen felett). „Korunk a kritika voltaképpen kora”, írja Kant a fő mű első kiadása előszavának egy fontos lábjegyzetében, melyet jelen dolgozat címében is célszerűnek láttunk idézni, „a kritikáé, melynek mindenképp alá kell vessék magukat. A vallás a szentsége révén, a törvényhozás a felsége révén általában ki akarja vonni magát a kritika alól. De ily módon jogos gyanakvást ébresztenek magukkal szemben, és nem támaszthatnak igényt amaz őszinte tiszteletre, melyben az ész csak azt részelteti, ami megáll szabad és nyilvános vizsgálódása előtt.”¹³ Az utolsó állítás a mai napig érvényben levőnek tekinthető: a liberális demokráciák önértelmezésében mindmáig mértékadó szerepet játszik. A felvilágosodás mindent (hagyományt, tradíciót, tekintélyt) az ész ítélőszéke elé idéz; számára csak az áll meg a lábán, ami az ész ítélőszéke előtt igazolni tudja magát. Ám mi legyen a kritika ágensével, azzal, aki az ítélőszéken ül, vajon ő mentes a kritikától? Mindennek az ész ítélőszéke előtt kell igazolnia magát, s az ítélőszék teljeskörű felhatalmazással, korlátlan teljhatalommal rendelkezik – ő neki nem kell vajon semmiféle kritikának alávetnie magát? A bírót senki sem bírálhatja meg? – A mindent levizsgáztató, felülvizsgáló észnek, hogy önmagával ne kerüljön ellentétbe, tehát önmagát is le kell vizsgáz-

¹¹ Kurt Röttgers: *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie*, Bielefeld, transcript Verlag, 2012. 132. o.

¹² Kant: "Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?", in *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat, 1974. 80. o. Fordította Vidrányi Katalin. Lásd még Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?”, in uő. *A vallás a pusztaság és határain belül*, 127. o.: „Saját fejünkkel való gondolkodásnak nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, és az a maxima, hogy mindenkor a saját fejünkkel gondolkodjunk, a *felvilágosodás*”.

¹³ Kant: *TÉK*, A XI, 19. o.

tatnia, felül kell vizsgálnia, ez pedig nagyon is következik ama kor szellemiségéből, mely „többé nem hitegeti magát látszattudással”. Ez volna tehát a kor törekvésének betetőzése, egyúttal az ész feladatainak legnehezebbike, „önmaga megismerése”: „ítélőszéket” fölállítani önmaga fölött, jogos igényeinek megerősítése és alaptalan követeléseinek elutasítása ügyében, mindezt pedig nem hatalmi szóval, hanem maga önmaga általi vizsgálatával; „és ez az ítélőszék nem más, mint maga a tiszta ész kritikája.”¹⁴

Felvilágosodás és észkritika ily módon bensőleg összefügg egymással: ha következetesen végiggondoljuk és végigvisszük, a felvilágosodás észkritikához vezet. Az ész határainak – nem valamilyen felsőbb instancia, hanem önnönmaga általi – megvonásáról, a felvilágosodás organonjának, az észnek az önfelvilágosításáról van szó. A felvilágosodás megtorpanását, visszahőkölését jelentené, ha épp legfőbb organonját, kritikai szervét, az emberi észet mentesítené a kritika alól. Ezért jogos itt a felvilágosodás beteljesítéséről, önmagára alkalmazásáról s egyúttal önmeghaladásáról beszélni. Kant ugyanis jól látja a kor veszélyeit. „Mivel az ész mindenkor szabadságra törekszik, ezért, ha egyszer széttöri bilincseit, rég nélkülözött szabadságának első használata visszaéléssé és az észképesség minden korlátozástól való függetlenségébe vetett vakmerő bizalommá kell, hogy fajuljon”.¹⁵ Vajon korlátlan-e az észképesség? Vajon miért topognak egy helyben évszázadok óta a metafizika terén a filozófusok? Mindenfajta „dogmatikus-álmodozó tudnivágyással” s azt kielégítő „szemfényvesztéssel” szemben „a filozófia kötelessége abban áll, hogy eloszlassa a [...] tévképzeteket, még akkor is, ha eközben sok magasztalt és szeretett rögeszme megsemmisül”.¹⁶ Ezért az észkritika az egyetlen orvosság mindenfajta dogmatizmus és belőle (reá való reakcióként) sarjadó szkepticizmus, a tiszta ész teljesítőképességébe vetett vakmerő és gondolattalan bizalom és a róla való éppoly gondolattalan lemondás, mindenfajta rajongás, babonaság és miszticizmus ellen.¹⁷ Manapság, amikor ismét viták folynak a felvilágosodásról és ellenfeleiről, nem haszontalan emlékeztetni arra, hogy Kant

¹⁴ Uo.

¹⁵ Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?”, i. k., 125. sk. o.

¹⁶ Kant: *TÉK*, A XIII, 22. o.

¹⁷ Vö. Uo. B XXXIV, B 22–23; 42., 67. o.

nem csupán nem tett egyenlőségjelet észkritika és rajongás („Schwärmerei”- mai kifejezéssel úgy mondhatnánk: vágyyszerű gondolkodás, „wishful thinking”) közé, de éles határt vont meg közöttük, és az észkritikát épp a rajongás leghatásosabb ellenszeréül ajánlotta.¹⁸

A „sapere aude”, a „merj tudni”, „merd használni a saját eszedet”, azaz az észkritika Kant számára elsősorban önmegismerést, az ész önmegismerését, ezen belül pedig határok megvonását, nem pedig a határtalanság, korlátlanág állítását jelenti. „Kritika” itt nem megbírálás és elítélés, hanem vizsgálat, megkülönböztetés, a tiszta ész forrásainak, terjedelmének és határainak megvonása.¹⁹ Ezzel összefüggésben nem haszontalan emlékeztetni arra, hogy a „kritika” szó eredetileg nem feltétlenül negatív értelmű; az ógörögben κρινειν annyit tesz: „elkülönít”, „(el-)választ”, „szétválaszt”, (ki-) válogat, „megítél”, „megkülönböztet”, s a megítélés eredménye lehet persze negatív, elítélés is, s akkor a kifejezés elmarasztaló jellegű, a semleges értelem azonban a mai napig megmaradt, gondoljunk csak például folyóiratok „Kritika”, „Műbírálat” stb. rovataira, vagy olyan folyóiratokra, amelyek szinte teljes egészében könyvbírálatokat tartalmaznak – mint például (amint arról még röviden szó lesz) a Schelling és Hegel által a 19. század első éveiben közösen kiadott *Kritisches Journal der Philosophie*.

Kant jogi metaforikájának megfelelően – melyben a „dedukció” fogalma a *quid juris*, nem a *quid facti* értelmében szerepel, nem az eredetből való (matematikai-matematizáló) levezetést jelenti, mint majd Fichtétől kezdődően az idealistáknál, hanem a jogosultság vagy a jogigény igazolását, a jogforrás vagy a jogalap megjelölését,²⁰ ahol továbbá az emberi ész mind a természet, mind az erkölcsök terén törvényhozóként jelenik meg²¹ – az „ítélőszék”, melyet az ész önma-

¹⁸ Vö. Kant: *Prolegomena*, 170. o.: „A kritikai filozófia kiüzi utolsó menedékéből a rajongást, mely egy felvilágosodott korban csak valamely iskolai metafizika mögé rejtőzve kaphat lábra, mert csak annak oltalma alatt merészekedhet az ésszel mintegy örvöngésbe fogni.”

¹⁹ Vö. Kant: *TÉK*, A XII, 19. o.; Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, 5. átdolgozott kiadás, München, Beck, 2000. 46. o.

²⁰ Vö. Kant: *TÉK*, B 117 skk. o.

²¹ Vö. Uo. B 868.

ga fölött ül, illetékességi körének megállapításáról folyik; a „per” tárgya a jogosultságok elismerése, ama határok megvonása, melyeken belül az ész jogosult (legitim) módon működik és lép föl ismeret- és tudásigénnyel, illetve, fordítva, a jogosulatlan határátlépések (jogbitorlások) megszüntetése. A jogi metaforika értelmében a kriticismus, az észkritika mint dogmatizmus és szkepticizmus szélsőségeit meghaladó *tertium datur*, maga is egyfajta jogállapot, jogszerű berendezkedés létrehozását jelenti az előbbi álláspont „despotikus uralmával” s az utóbbinak „nomád” életmódot folytató s a „polgári szövetekezést” állandóan leromboló „anarchiájával” szemben.²² A felvilágosodás (s vele együtt a felvilágosodott racionalizmus, pontosabban a racionalista metafizika) túlzásainak lenyesegetése,²³ ilyenformán a felvilágosodás önmagára alkalmazása, önfelvilágosítása Kant észkritikájában megy végbe.²⁴ A felvilágosodás ebben az értelemben „csak

²² Vö. Uo. A IX. Ez a jogi metaforika végigkíséri a művet. Az észkritikának mint bírósági eljárásnak, „ítélőszéknek” a képzetét az első kiadás előszava már annyiban világosan jelzi, amennyiben művét Kant egyfajta jogi ügyletként terjeszti az olvasó elé. „[...] a szerző dolga csak az”, írja Kant, „hogy érveket [Gründe] adjon elő, nem pedig, hogy megítélje, milyen hatást tesznek ezek az érvek [nem olvasóira, hanem – F. M. I.] a bírásra.” (Uo. A XV, 21. o.) Bíróként jelenik meg tehát az olvasó, továbbá a II. kiadás előszavának nevezetes helyén az ész is, amennyiben „rászorítja a természetet, hogy válaszoljon a kérdéseire”, ahelyett, hogy pórázon vezetné magát általa, úgy járva el, mint „a hivatásos bíró, aki rászorítja a tanukat, hogy az ő kérdéseire válaszoljanak” (Uo. B XIII). A tiszta ész antitetikája is hasonló ehhez: az ész dogmatikus ismeretei közti „összetűzés” (Widertsreit), „dialektikai küzdőtér”, „ahol mindig az a fél kerekedik felül, amelyik engedélyt kap a támadásra, és biztos vereségre van ítélve az a fél, amelyik védekezésre kényszerül” (Uo. B 448, 450, 362., 364. o.), s ahol – az értelem dinamikai fogalmainak rátérve – egy korábban elvetett vitát „elsimíthatunk, úgy járván el, akár a bíró, aki betölti a jogi érvelés mindkét oldalán figyelmen kívül hagyott hézagait” (Uo. B 558. sk. o., 438. o.). A módszertan vége felé maga a metafizika jelenik meg úgy, mint „cenzori hivatal, mely biztosítja a tudományos közönség általános rendjét, egyetértését, sőt javát [...]”. (Uo. B 879, 660. o.).

²³ „A racionalistákat Kant dogmatikusoknak és despotikusoknak tartja, mivel megelőző észkritika nélkül az emberre bizonyos alapvető feltevéseket rákényszerítenek [...]”. (Höffe: *Immanuel Kant*, i. k., 46. o.).

²⁴ Joggal lehet ebben a tekintetben a felvilágosodás önkritikájáról is beszélni. Ld. Otfried Höffe: *Kleine Geschichte der Philosophie*, München, Beck, 2001. 189.

akkor marad meg a maga színvonalán, ha önmagáról is felvilágosította önmagát.”²⁵ Enélkül dogmatikussá (despotikussá) lenne, s mérhetetlenül visszaesnék önmaga mögé.

II.

A kritika fogalma és praxisa a posztkantiánus filozófiában is kiemelkedő szerepet játszik – egyrészt abból a szempontból, hogy az egymást követő filozófusok egymás kritikájából növesztik ki saját rendszerüket, másrészt – és különösen – abból, hogy a kritikát nem csupán gyakorolják, de gyakran filozófiai reflexió tárgyává is teszik. Jelen hozzájárulás terjedelmi kereteire tekintettel a továbbiakban egy szűk metszetet próbálok készíteni az idealizmus kritikafogalmának köréből, majd a posztidealista filozófia idealizmuskritikájának néhány fő vonását igyekszem felidézni és rekonstruálni.

Az új évszázad legelején, 1801 januárjában érkezett Hegel Frankfurtból Jénába²⁶ és 1807 márciusáig maradt ott. Jénában Schellinggel

o.: „Amennyiben Kant a korszak egyik vezéreszméjét, a kritikát két másik vezéreszmére, az észre és a szabadságra alkalmazza, annyiban a felvilágosodást önkritikának veti alá.” Lásd még Wilhelm Windelband: *Die Geschichte der Philosophie*. 2. kötet. Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1922. 2. o.: „Kant tanítása [...] a felvilágosodás mozgalmának lezárása és éppen ezért a felvilágosodás kiteljesítése és meghaladása” („Kants Lehre [...] ist der Abschluss der Aufklärungsbewegung und eben deshalb zugleich die Vollendung und die Überwindung der Aufklärung”; kiemelés az eredetiben). A fiatal Heidegger hasonló álláspontot képvisel – s ennyiben ehhez a neokantianizmus által széleskörűen ismertté tett nézethez kapcsolódik, azt foglalja össze s viszi tovább –, amikor az első világháború utáni első előadásában, 1919-ben így fogalmaz: „Kant [...] a legkövetkezetesebb és legmélyebb beteljesítője a felvilágosodásnak, s ezáltal bizonyos fokig már meghaladója is” (Heidegger: *GA*, 56/57. kötet, 134. o.: „Kant [...] [ist] der konsequenteste und tiefste Vollender der Aufklärung und damit auch schon bis zu einem gewissen Grade ihr Überwinder”).

²⁵ Hans-Michael Baumgartner: „Aufklärung – Ein Wesensmoment der Philosophie”, in uő. *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn, Bouvier, 1991. 72–93. o. Ld. itt 93. o.

közösen 1802-ben megalapították a „Kritisches Journal der Philosophie” (A filozófia kritikai folyóirata) című tudományos lapot, mely évenként három számot jelentetett meg, s összesen két évfolyamot ért meg (1802–1803). A folyóirat, mint a címe is mutatja, a kortársi vagy újabb filozófiai irodalom nyomon követését, kritikai megítélését tűzte ki céljául, s a megjelent cikkek egy jó része eleget is tett ennek a követelménynek. A publikált írások között azonban nem ritkán megjelentek terjedelmes értekezések is, így például Hegeltől a szkepticizmus- és a természetjogi tanulmány. A folyóirat cikkei mind Schellingtől és Hegeltől származtak, szerzőmegjelölés azonban nem szerepelt, így egyes írásokat illetően – amelyek nem viselik magukon félreismerhetetlenül a két szerző egyikének a szellemi keze nyomát – a kutatók a mai napig vitatkoznak a szerzőségről. Ami számunkra itt érdekes, az, hogy a kritikai folyóirat – mintegy beköszöntőként, első számának első írásaként – a kritika fogalmának taglalásával indul. A cím: „Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere” („A filozófiai kritika lényegéről általában, s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról”), az eredeti fogalmazvány szerzője vélhetően Hegel, Schelling azonban állítása szerint átnézte az egészet, s – egy későbbi levél szerint – majdnem minden mondatot javított vagy átfogalmazott.

Az aránylag rövid, tíz–tizenöt oldal körüli, gondolatgazdag írás részletesebb elemzést érdemelne, amire itt nincs mód; a továbbiakban egyetlen gondolatot szeretnék kiemelni s némileg részletezni. Ez a gondolat ugyanakkor az írás (egyik) középponti magját alkotja, és rögtön a szöveg legelején megfogalmazódik. Az első mondatok így hangzanak:

A művészet vagy a tudomány bármely területén műveljük is, a kritika megkövetel valamilyen mértéket, amely egyformán független a megítélőtől és a megítélt dologtól, s ez a mérték nem az egyedi jelenségből, nem is a szubjektum különösségéből, hanem a dolog örökkévaló, és nem változó ősképből származik. Ahogyan a műkritika sem teremtí vagy kita-

²⁶ Lásd Kuno Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, (Geschichte der neuern Philosophie, 8. kötet), Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1901. Erster Theil, 57. o.

lálja, hanem egyszerűen előfeltételezi a szépművészet eszméjét, a filozófiai kritikában éppúgy feltétel vagy előfeltevés a filozófia eszméje; enélkül az ugyanis [tudniillik a filozófiai kritika – F.M.I.] mindörökké csak szubjektivitást szegezhetne szembe szubjektivitással, ám az abszolútumot sohasem állíthatná szembe a feltételtől függővel.²⁷

A kérdés, ami itt megfogalmazódik, a kritika lehetséges (ma így mondanánk:) „objektivitása”, s vele szoros összefüggésben az abszolútumnak (a schellingi–hegeli azonosságfilozófia fő témájának) az elérhetősége. A kritika (mint megítélés) már mindig is előfeltételez (még ha az esetek többségében öntudatlanul is) valamilyen mértéket: ha azt mondom valamiről, jó vagy rossz, kicsi vagy nagy stb., nyilván előfeltételezek egy *mércét*, amelyhez a megítélendő dolgot *mérem*, s amihez viszonyítva lesz csupán az utóbbi kicsi vagy nagy, édes vagy keserű stb. A mérce – hogy úgy mondjam – „hitelesítésének” problémája persze fennmarad; a mérce megmértetése feltételezi ugyanis a mérce mércéjét, s ezáltal beindul egy véget nem érő *regressus ad infinitum*. A megoldás az önmagát megmérő (vagy hitelesítő) mérce irányában keresendő²⁸ (ld. például a párizsi méterrúd történetét). Ez a gondolatmenet érvényes a semmilyen feltételtől nem függő, s ilyenformán bizonyítatlan és bizonyíthatatlan abszolútumra is. A mércével való összevetés lehetősége kiküszöbölni látszik a megítélés máskülönben óhatatlanul szubjektív beállítottságát, nem utolsósorban pedig a megítélések – számunkra, 20–21. századiak számára talán tetszetős, ám ezen azonosságfilozófiai álláspont számára nem kívánatos – *pluralitását*.

A mérce argumentum tehát láthatóan arra szolgál, hogy a kritika során el lehessen kerülni a megítélés szubjektivitását. A mértéknek függetlennek kell lennie egyrészt a megítélőtől (a megítélő különöségétől, alkalmasint szeszélyétől, hóbortjától, önkényétől stb.), másrészt a megítélt dologtól. Az utóbbi arra vonatkozik, amikor úgy íté-

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „A filozófiai kritika lényegéről általában, s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról”, in uók. *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*, Budapest, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, 2001. 7–23. o., itt 7. o. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc.

²⁸ Lásd ebből a szempontból a mérték *Fenomenológiai* tematizálását: Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 52. skk. o.

lek meg valamit, hogy egy a dologra vonatkozóan már mindig is – a megítélést megelőzően – elfoglalt álláspontot (pregnans értelemben vett *elő-ítéletet*, legyen az pozitív vagy negatív) juttatok érvényre, Ezáltal a megítélés látszólagossá degradálódik, hiszen eredménye már a kritika kiindulópontjában, a kritikai vizsgálatot megelőzően készen áll (prejudikálva van). Ezt az attitűdöt a megítélendő tárgy vonatkozásában tanúsított (pozitív vagy negatív) *elfogultságnak* vagy *prejudikálásnak* lehet nevezni.

A mércének azonban az idézett megfogalmazás szerint nem csupán „a megítélőtől és a megítélt dologtól” kell „egyformán függetlennek” lennie, de az „egyedi jelenségtől” is. Az „egyedi jelenség” és a „megítélt dolog” tulajdonképpen ugyanaz, az előbbi azonban az utóbbihoz képest némileg eltérő nézőpontot juttat érvényre. Ha a mérce, amivel az egyedi jelenséget megítéljük, ismét csak belőle magából (az egyedi jelenségből) ered, akkor rossz körfogásba, *petitio principii*be kerülünk (mintha például a gyümölcsöket egyetlen foltos szilva alapján akarnánk megítélni, holott nem csupán több egyedi szilvát, de egyúttal barackot, almát stb. is be kellene vonnunk a vizsgálatba, mivel ha nem így járunk el, akkor a körték, almák, barackok s persze az egyedi szilván túli többi nem foltos szilva is kihullanak a „gyümölcsök” köréből). Egy „egyedi jelenség”, bármilyen legyen is, nem alkalmas arra, hogy belőle bármilyen mércét állítsunk fel.

A filozófiai kritika elvileg nem különbözik a műalkotások kritikájától, a műkritikától. Egy műalkotást is az tud helyesen megítélni, megbírálni, akinek van valami fogalma a „jó műalkotásról”, azaz rendelkezik (már előzetesen) a „jó” („szép” stb.) műalkotás *eszméjével*, amelyhez a megítélendő műalkotást méri. Hasonlóképpen a filozófiai kritikának is rendelkeznie kell az egyetlen igaz filozófia *eszméjével*. A mérce nem más, mint az eszme, az idea – Schelling és Hegel itt pregnans értelemben vett idealistának, pontosabban idealista azonosságfilozófusnak mutatkozik. Kritika – objektív kritika – mérce nélkül nem lehetséges. A mérce pedig csak Egy lehet, több mérce, a mércék pluralitása az *egy igaz* filozófia *eszméjét* számolná föl (Hegel és Schelling számára nem jöhetne szóba például „tudományos” és „világnézeti” filozófia 19–20. század fordulóján uralkodóvá lett, mondjuk Husserl számára magától értetődő kettősségének eszméje). A belátás, mely szerint a mérce maga is filozófia kell, hogy legyen, megtalálható más jelentős filozófusnál is. Husserl például a

20. század elején így fogalmazott: „a filozófiai kritika, amennyiben valóban igényt tart az érvényességre, maga is filozófia”.²⁹ Ebből következik, hogy a kritika, mely az egyetlen mércére pillant, maga is csak Egy lehet, az egyetlen szempont az, a bírált mű vajon mennyire közelítette meg a mércét, tudniillik az egy igaz filozófia eszméjét. Azt állítani, „hogy egy és ugyanazon eszmének különböző formái lehetségesek”, annyi, mint azt állítani: „lehetségesek lényegileg különböző, ennek ellenére egyformán igaz filozófiák” – oly nézet, melyre a beköszöntő szerzői jellegzetes módon „ügyet sem kívánnak vetni.”³⁰ „A filozófia Egy és csakis Egy lehet, és azon alapszik, hogy az Ész csak egy; s miképp nem létezhetnek különböző eszek, éppúgy nem emelkedhet fal sem ész és önmegismerése közé melynek folytán az önmegismerés valami lényegileg különböző jelenséggé válhatnék [...]”.³¹

Három megjegyzés kínálkozik ehhez az idézethez. *Egyrészt* az, hogy a felvilágosodással való minden szembenállása ellenére, Schelling és Hegel – s a német idealizmus általában – mégiscsak átvette a felvilágosodás néhány középpont tanítását, így az emberi ész egy-ségének és történelemfelettségének gondolatát, ami az idézetben az ész többes számú használatának letiltásában jut kifejezésre – nem képzelhető el, hogy a tiszta ész kritikája mellett lehetséges volna valami olyan, mint a tiszta „eszek” kritikája. A filozófia egy-sége az ész egy-ségén alapul. *Másodszor*: anti-pluralizmus – ahogy ezt az álláspontot nevezhetnénk – és azonosságfilozófia (monizmus) szorosan összefügg egymással. Egy a filozófia, egy az igazság, egy az ész, egy a mérce³² – e tézisek kölcsönösen feltételezik egymást és egy-

²⁹ Hiszen "értelme szerint magában foglalja egy rendszeres filozófia [...] ideális lehetőségét" (Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest, Kossuth, 1993. 85. o. Fordította Baránszky Jób László.). Világnézet és tudomány újkori szétválasztását a német idealizmus nem fogadja el, és a két eszme egyesítésére törekszik.

³⁰ Hegel – Schelling: *A filozófiai kritika lényegéről általában...*, 7. sk. o.

³¹ Uo. 8. o.

³² Lásd ehhez a magyar nyelv találó kifejezését: „azonos mércével kell mérni”. Aki nem így jár el, aki változtatja megítélésének a mércéjét – éspedig általában aszerint, hogy kit/mit ítél meg, barátot vagy ellenséget –, az elfogult, nem objektív. Az azonosságfilozófia azonosságfogalmáról némileg

másra utalnak. Az igazság fogalmába Hegel beleérti az egyediséget, az igazság lényegileg egy-igazság. Számára az igazság vagy abszolút vagy semmilyen;³³ s Hegel a leghevesebben ostromozza azt az (alapvetően kanti) nézetet, mely szerint „a megismerés [...], ha képtelen is megragadni az abszolútumot, mégis képes más igazságra”. Hegel számára ez nem más, mint „ide-oda beszéd”, mely „egy zavaros különbségre lyukad ki abszolút igaz és egyéb igaz között”.³⁴ *Harmadszor*: az ész és az ész önmegismerése között húzóó fal első pillantásra nem egészen világos gondolata a hegeli abszolútumfelfogás Schellingtől eltérő – s burkoltan Schelling-ellenes – struktúrájára utal. „Félreismerése tehát az észnek”, hangzik majd a *Fenomenológiá*-ban ebben az összefüggésben, ott is Schelling megnevezése nélkül –, „ha a reflexiót kizárják az igazból, és nem az abszolútum pozitív mozzanatának fogják fel”.³⁵ Hegel „igazát” így lehetne némileg közelebb hozni. Az azonosságfilozófia értelmében a filozófiának az egész valóságot vagy a valóság egészét át kell fognia, ehhez a valósághoz azonban hozzátartozik – annak integráns részeként, azaz tőle nem elszakítva – ennek a valóságnak a *megismerése*, mely utóbbi értelem-szerűen csak önmegismerés lehet. „Az igaz az egész”,³⁶ hangzik Hegel ismert tétele, s jelen szempontból azt mondhatnánk, az egy-igazsághoz szükségképpen egy (egyetlen) egész járul, annak viszont mindent tartalmaznia kell.³⁷

Visszakanyarodva a kritika fogalmára, a beköszöntő szerzői megemlítenek egy nehézséget, melyet bizonyos részletességgel taglálnak anélkül, hogy megoldanák. Ennek rövid kifejtéséhez ott célszerű felvennünk a fonalat, ahol fentebb arról volt szó, hogy mind a műalkotás, mind a filozófiai mű megítélése mércét feltételez, ez a mérce pedig nem más, mint a szépművészet vagy a filozófia *eszméje*. Ezt el

bővebben lásd Fehér M. István: „Filozófia és identitás – filozófusi identitás” (megjelenés alatt).

³³ Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 48. o.

³⁴ Uo. 48. o.

³⁵ Uo. 18. o.

³⁶ Uo. 18. o.

³⁷ Csak egy utalás erejéig tudom itt megemlíteni, hogy adott esetben Hegellel szemben Schellingnek is megvannak a maga erős pozíciói. Kicsit bővebben lásd ehhez fentebb a 32. jegyzetben hivatkozott tanulmányomat.

lehet fogadni, s kézenfekvő, hogy a kritika – ha „objektív” kíván lenni – nem nélkülözheti a dolog lényegét vagy eszméjét.³⁸ Nem időzünk el – mivel a szerzők sem időznek el – egy olyan szövegrésznel, melyben (az eddig elemzett első két bekezdést követő harmadik bekezdésben) egy a szöveg egészére jellemző bonyolult körmondatban arról esik szó, hogy „maga az eszme a minden, míg kifejtésének képessége, mely az eszme birtoklásához járul, a filozófiának valamilyen más, nem sajátosan rá jellemző vonást kölcsönöz” – oly megjegyzés, mely az „eszme” és „kifejtésének képessége” közötti dualizmust feltételez, ami viszont nem kevesebbet implikál, mint az egy igaz filozófia – véges emberi nyelven való – kifejtésének lehetetlenségét.³⁹

Az igazi nehézség azonban az „objektív megítélésésként” felfogott „kritika”⁴⁰ számára az, hogy

csak azok számára van értelme, akikben megvan az egy és ugyanazon filozófia eszméje; s éppígy csakis azokat a műveket érintheti a kritika, melyekben többé vagy kevésbé világosan ki mondva felismerhető ez az eszme. A kritika ügye elveszett mindazok számára, és mindazokra a művekre nézve, akik és amelyek nélkülözik ezt az eszmét. A kritikát az eszmének ez a hiánya hozza a legnagyobb zavarba, mert ha a kritika nem mást jelent, mint eszme alá foglalást, akkor a kritika szükségképpen megszűnik ott, ahol hiányzik ez az eszme, s a kritika közvetlen viszonyulásként csakis az elvetést adhatja a maga számára.⁴¹

³⁸ Lásd Hegel – Schelling: *A filozófiai kritika lényegéről általában...*, 9. o.: „Mivel az ész igazsága ugyanúgy csakis Egy, miként a szépség, ezért lehetséges egyáltalán a kritika mint objektív megítélés [...]”.

³⁹ Az azonosságfilozófiára épülő hegeli metafizika megalapozása, írja heidelbergi kézírataiban a fiatal Lukács György, „a szubjektum és objektum kettősségének felszámolása a teljes *kimondhatatlanság* szintjének bizonyul”, illetve a kettősség felszámolása csak addig a pontig vihető véghez, amíg még fennáll „a szubjektum és az objektum valamiféle elválasztó distanciája” (Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika, A regény elmélete*, Budapest, Magvető Kiadó, 1975. 292. o. Fordította Tandori Dezső (A kiemelés tőlem – F. M. I.).

⁴⁰ Hegel – Schelling: *A filozófiai kritika lényegéről általában...*, 9. o. (idézve fentebb a 38. jegyzetben).

⁴¹ Uo. 9. o.

Az itt ecsetelt tényállásból több további nehézség adódik. Az egyik, amely a hegeli filozófia egyik nevezetes témáját, a „kölcönös elismerést” (gegenseitige Anerkennung) pendíti meg, az, hogy amikor a kritika a bírált dolgot az eszme hiányában marasztalja el („A kritikát az eszmének ez a hiánya hozza a legnagyobb zavarba...”), akkor egyszersmind felszámolja a vele való közösséget. Erre a témára Hegel többször is visszatért, s a hegeli filozófiának a (kétségkívül domináns monologikussal szembeállítható) dialogikus-hermeneutikai arculatát mutatja az a tény, hogy ezeken a helyeken az igazságot interszubjektív-közösségi kontextusba igyekezett helyezni.⁴² Ám ami az egy-igazság szempontjából éppoly fontos, sőt talán még fontosabb, az, hogy a bírált dologgal/személlyel való közösség felszámolása azt eredményezi, hogy immár csak két szubjektivitás áll egymással szemben, s mivel nincs közöttük semmilyen közös mérce, az egyik annyit ér, mint a másik, „ugyanolyan joggal lépnek fel”.⁴³ A kritika megkövetelt objektivitása ebben a kontextusban lehetetlenné válik. „Ha a kritika nem mást jelent, mint eszme alá foglalást”, ez pedig mércével való megmérést, akkor a közös mérce hiánya lehetetlenné teszi az (objektív) kritikát. Ha jól látom, a szerzők ezen nehéz-

⁴² Lásd a Fenomenológia következő fejtegetéseit: „De a tudomány abban, hogy fellép, maga is jelenség; fellépése még nem ő teljesen kidolgozva a maga igazságában. [...] [a tudomány] nem-igaz tudást sem el nem vethet csupán mint a dolgok közönséges nézetét s nem jelentheti ki, hogy ő egészen más megismerés s ama tudás egyáltalán semmi az ő számára, sem pedig nem hivatkozhat arra, hogy ama tudásban valami jobbnak a sejtelme rejlik. Ama kijelentéssel kimondaná, hogy *léte az ő ereje*; de a nem-igaz tudás ugyancsak a maga *létére* hivatkozik s *kijelenti*, hogy neki a tudomány semmi; az *egyik* pusztá kijelentés pedig éppen annyit ér, mint egy *másik*” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 49. o.). „[...] a természetes bölcselkedés útszéli igazságok retorikáját adja elő. [...] Amikor az érzelemre, belső orákulumára hivatkozik, el is készült azzal, aki nem ért egyet vele; ki kell jelentenie, hogy nincs több mondanivalója annak számára, aki nem találja és érzi magában ugyanazt; más szavakkal, lábbal tiporja a *humanitás gyökerét*. Mert a humanitás természete az, hogy a *másokkal való egyezésre* törekszik, s egzisztenciája csak a *tudatok közösségének* létrehozásában van. Az emberellenes, az állati abban van, hogy az ember megáll az érzelemben és csak ezáltal tud megnyilatkozni.” (uo. 44. o.; kiemelés tőlem – F. M. I.)

⁴³ Hegel – Schelling: *A filozófiai kritika lényegéről általában...*, 9. o.

ség felett nem tudtak (talán nem is akartak) úrrá lenni. Amikor a kritika az eszme hiányában a bírálандót nem-filozófiának nyilvánítja, akkor ez onnan szemlélve itt kimondott „hatalmi szónak” tűnik – argumentatív közösség hiányában másképp nem is lehet. Ha viszont a megbírált a kritikából bármilyen kicsiny részt – akárcsak lehetséges mérlegelésre – elfogad, akkor a filozófia eszméjének – a közös mércének – a hiánya már nem áll fenn többé.

Az alapvető nehézség azonban az – s ha jól látom, erre a beköszöntő írás szerzői nemcsak nem reagálnak, de meg sem említik –, hogy az eszmének vagy a mércének a meglétét vagy hiányát igen nehéz kimutatni s elfogadtatni. Hogy az objektív kritikának „csak azok számára van értelme, akikben megvan az egy és ugyanazon filozófia eszméje”, fontos és minden további nélkül elfogadható, miként – vele összefüggésben – az is, hogy „csakis azokat a műveket érintheti a kritika, melyekben többé vagy kevésbé világosan kimondva felismerhető ez az eszme”. Az is igaz, ami ebből következtésként adódik, hogy nevezetesen „[a] kritika ügye elveszett mindazok számára, és mindazokra a művekre nézve, akik és amelyek nélkülözik ezt az eszmét” – ez is helyeselhető, csak hogy honnan lehet tudni, honnan lehet megbizonyosodni afelől, hogy valakiben megvan-e ez az eszme – és pedig a megkövetelt formában – vagy nincs? A megbírált szubjektív beismerése, vallomása vagy bizonygatása alapján? – A szerzők nagyon is látják továbbá, hogy a filozófiai kritikának számos degradált, illetve torz formája van, például az a „manír”,

amelyik azt a látszatot kelti, mintha birtokában volna a filozófiának, a nagy filozófiai rendszerek szókészletét és formáit használja, mindenbe beleüti az orrát, az egész azonban alapjában véve mégis *üres locsogás*, belső tartalom nélkül. Ez a locsogás, melyből hiányzik a filozófia eszméje, a maga gögös bonyolultságával bizonyos tekintélyre tesz szert, részint azért, mert csaknem hihetetlennek látszik, hogy oly sok héj mag nélkül legyen, részint pedig mert az üresség bizonyos módon általánosan érthető. S mivel nincs undorítóbb, mint amikor a filozófia komolysága lapos-sággá változik, így hát a kritikának mindent el kell követnie a sorscsapás elhárítására [...].⁴⁴

⁴⁴ Uo. 12. o. (A kiemelés tőlem – F. M. I.)

Hogy valami igazi filozófia vagy „üres locsogás, belső tartalom nélkül”, tehetjük fel a kérdést, milyen interszjektív módszerrel, milyen ítélőszék által ellenőrizhető? Elképzelhető-e, hogy a megbírált azt mondja: „Oh, amit leírtam, nem egyéb, mint ’üres locsogás, belső tartalom nélkül’”? Elválasztható-e biztos kritériumok alapján a tudomány által megkövetelt „komolyság” a „laposságtól”? Mivel lehet elhárítani az említett „sorscsapást”? Az itt tornyosuló nehézségekkel a két szerző, úgy tűnik, tisztában is van, és a nem-filozófiával (*Unphilosophie*) valamilyen kölcsönös megértés vagy egyezésre jutás reménységéről az írás vége felé mintegy rezignáltan lemondanak.⁴⁵ Marad a „hatalmi szó” avagy a negatív kritika, a hatalmi szóval ki-mondott „elvetés”.⁴⁶

⁴⁵ Lásd uo. 22. o.: „Azonban az igaz filozófia sem nagyon tud védekezni [...] a nem-filozófiával szemben, minthogy nincs bennük semmi közös pozitívum, s így a filozófia nem is bocsátkozhat efelől kritikába a nem-filozófiával, tehát nem marad számára más, mint a nem-filozófia [...] negatív bírálata [...]”.

⁴⁶ A filozófia azért tud a nem-filozófiával olyan nehezen dialógusba bocsátkozni, vagy bármilyen értelemben vele kapcsolatba lépni, mert egyfajta – ahogy ezt nevezni véltem – „filozófiaellenes filozófiával” van itt dolgunk, olyan filozófiával, mely önmagának mint filozófiának egyáltalán nincs tudatában, vagy önmagáról mint filozófiáról vonakodik, ill. nem akar tudomást venni. Lásd erről Husserl és Fichte összefüggésében tett utalásaimat: Fehér M. István: „Bevezetés”, in Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, 10. sk. o. és 20. jegyzet: 19. sk. o. (Fichte azt írta többek között, hogy a dogmatikust „nem tudjuk megcáfolni az előadott bizonyítással, bármilyen világos is az, mert e bizonyítás nem hatolhat el a tudatáig”; s hogy a dogmatizmus éppen ezért „egyáltalán nem is filozófia, hanem erőtlen állítás és bizonygatás. Marad tehát az idealizmus, mint az egyetlen lehetséges filozófia”. Lásd Johann Gottlieb Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba”, in uő. *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981., 41., 40. o. Fordította Endreffy Zoltán, Kis János. Egy helyen olyan belátásról beszél Fichte, amely „tagadja minden belátás belső lényegét” (Fichte: *Az ember rendeltetése*, Budapest, Helikon, 1976. 134. o. Fordította Kis János.). Ugyanez a struktúra, ill. probléma megjelenik Sartre rosszhiszeműség-fogalmában is. Lásd ehhez Fehér M. István: „Irónia és szolidaritás”, in Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*, Budapest, L'Harmattan, 2010. 40. sk. o.: „A rosszhiszeműség Sartre számára mindenekelőtt valamifajta hit; éspedig olyan [...], melynek első aktusa nem más, mint (önmaga előtt is elkendőzött) döntés magáról a hitnek a természetéről – olyan döntés, [...] mellyel ez a fajta hit a

A beköszöntő az első lapok fentiekben összefoglalt elvi fejtegetései után kisebb-nagyobb részletességgel kitér a kritika egyéb, általa hamisnak vagy torznak tartott formáira, és megnevezésük nélkül többé-kevésbé beható kritika alá veszi a korabeli német filozófiai áramlatok vagy törekvések jelentős részét. A szempont pedig – az *eszme*, mondhatnánk, amelyet a bírálatok alapul vesznek –, a végtelen, az abszolútum filozófiája: ez az eszme a *mérce*, amin leméretnek – és amihez hozzá méretnek – a kortárs filozófiai törekvések. Ez egyszersmind az az eszme, amely önértelmezése szerint nem *egy* filozófia kíván lenni a többi között, hanem *a* filozófia (az *egy* és meghaladhatatlan filozófia), az abszolút filozófia és az abszolútum filozófiája. Előfeltevés itt a zártság: Ha az abszolút filozófiának mindent magába kell foglalnia, akkor a rendszernek zárulnia kell, mert ha van benne valami nyitott, akkor már nem tartalmaz *mindent* önmagában. Kell, hogy legyen eleje és – főleg – *vége*; valami olyant, mint jövő – tudniillik a megismerés számára egyszersmind hozzáférhetően, mert nyitott jövőt – ki kell zárnia önmagából. Ez a pont lesz az, amelyen a poszthegeiánus filozófia kiemelkedő képviselői, Kierkegaard, Feuerbach és Marx szembehelyezkednek Hegellel, s nekilátanak a hegei filozófia előfeltevésrendszerének (eszméjének) alapokból kiinduló kritikájához, dekonstrukciójához. Ezt a konstellációt próbálok utoljára röviden jellemezni.

III.

Ez a konstelláció azonban filozófiatörténetileg szinte egyedülálló, vagy precedens nélküli.

Eddig ugyanis azt szokhattuk meg, hogy később élt filozófusok az elődeiket azon az alapon bírálják, hogy filozófiájukban különböző hiányosságokat (ellentmondásokat, nem meggyőző argumentumokat stb.) fedeznek fel vagy vélnek felfedezni. A kritika fogalma a poszthegeiánus filozófiában továbbra is döntő szerepet játszik, tár-

nem meggyőző, nem-evidens evidenciát teszi meg az evidencia kritériumául.” Lásd ugyancsak Heidegger megállapítását: „Verständigkeit mißversteht das Verstehen” (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1979. 63. §. 315. o.). Körülbelül: „A hétköznapi megértés félreérti a megértést”.)

gya azonban most valami más lesz. Az eddigi filozófusok elődeik „rossz” filozófiája helyébe „jó” (vagy jobb) filozófiát véltek állítani. A poszthegeiánus Hegel-kritikusok ezzel szemben nem azért bírálják, illetve marasztalják el Hegelt, mert „rossz” filozófiát alkotott – ezt a filozófiát, épp ellenkezőleg, dicséretben részesítik –, hanem azért, mert *filozófiát* alkotott (jelző nélküli filozófiát). A poszthegeiánus filozófia mértékadó képviselői, Feuerbach, Marx és Kierkegaard számára a Hegellel szembeni kritika a filozófia kritikájának kontextusában jelenik meg. Eleven a meggyőződés: Hegellel a filozófia elért mindent, amire *mint* filozófia (a valláshoz hasonló evilági ideológia) képes volt, további javítások itt nem lehetségesek, a hegeli rendszernek vannak bajai, a feladat azonban nem egy a hegelinél jobb filozófia megalkotása, hanem *magának a filozófiának a meghaladása*.

Ez a törekvés a három szerző közül Feuerbachnál talán kevésbé hangsúlyos, mint a másik kettőnél – *A jövő filozófiájának alapelvei*, mint a cím is mutatja, megtartja ugyan a filozófia fogalmát, de tárgyául a filozófiai megismerés alól kivont jövőt választja –, Kierkegaard és Marx ezzel szemben egyértelműen szembehelyezkednek a filozófiával, ahol is az utóbbin mindig a hegeli idealista filozófiát (s annak meghatározott interpretációját) értik.

A filozófiával való szembehelyezkedés, a reá mondott *nem* a filozófia kritikájaként – teljes-totális kritikájaként – fogható fel, és így is érti magát. A kritika azonban még itt sem áll meg. A filozófia történetében alighanem ugyancsak egyedülálló módon vagy precedens nélkül találkozunk azzal az esettel, amikor a filozófia kritikája társadalomkritikába csap át, s a gondolkodó helyébe a politikus, a forradalmár lép.

„A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*”,⁴⁷ hangzik Marx nevezetes 11. Feuerbach tézise. A világmegváltoztatás programja és feladata a filozófiának – az immár világértelmezésként felfogott és összegzett filozófiának – az alternatívájaként jelenik. Fordítva megfogalmazva: a világmegváltoztatás filozófiáját a világértelmezésként felfogott filozó-

⁴⁷ Karl Marx: „Tézisek Feuerbachról”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei* (= MEM), 3. kötet, Budapest, Kossuth, 1960. 10. o. („Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt (aber) darauf an, sie zu *verändern*.”)

fiára kimondott *nem* legitimálja, más szóval a filozófia forradalmi praxisba megy át. A forradalmi praxis pedig a maga eredetét a világertelmező filozófiában tudja. Az utóbbira nemet mondva talál önmagára. Kierkegaard szavai, „[a] filozófus ezt mondja 'eddig ez mindig így volt', én pedig azt kérdezem: mit tegyek hát, ha nem akarok filozófus lenni, mert ha az akarok lenni, akkor máris rájövök, hogy – a többi filozófushoz hasonlóan – én is csak a múltat fogom közvetíteni”,⁴⁸ e szavak Marxtól nézeteitől ugyan meglehetősen távol esnek, annyi közös azonban mindenképpen van bennük, hogy mindkettő kritikusan tudni véli, mi a filozófia, s mindkettő distanciálódik tőle, kritikailag szembehelyezkedik az általuk így és így értett filozófiával. (Kierkegaard: a filozófia a múlt közvetítése, a feladat a jövő felé fordulás és a választás fontosságának kiemelése; Marx: a filozófia csupán világertelmezés, a feladat azonban a világ megváltoztatása.) A distanciálódás már abban kifejeződik, hogy mindkettő úgy beszél „a” filozófiáról, „a” filozófusról, mint a „másról”, mint amivel/ akivel nem azonosítják magukat, mint amitől/ akitől kritikailag elhatárolódnak. Ez az elhatárolódás persze nem lehet sikeres (a filozófia-ellenes filozófia is filozófia), aki elhatárolódik, az tartósan függővé válik attól, akitől/ amitől elhatárolódik.

A 20. századi hermeneutika értelmében nem csupán arról, amihez pozitíve kapcsolódni akarunk, hanem arról is, amihez kritikailag viszonyulunk, amit el akarunk vetni vagy meg akarunk haladni – arról is van valamilyen (preontológiai) tudásunk vagy megértésünk. A filozófia ama preontológiai megértése, melyet Kierkegaard és Marx filozófiától elhatárolódó álláspontja alapul vesz, abból indul ki, hogy Hegel a hús-vér embert elvont gondolkodásra, „öntudatra” redukálta, általánosságban beszélt az emberről, többnyire mint szellemről, a konkrét egyént viszont elhanyagolta, pillantása átsiklott felette.

A poszthegeliánus filozófia Hegellel szembeni kritikus fő áramlata az újkori filozófia egész beállítottságát, ismeretelméleti szellemiségét teszi kritika tárgyává. E törekvésben olyan szerzők közösek, mint Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Dilthey és Nietzsche. A filozófiai

⁴⁸ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Budapest, Gondolat, 1978. 782. o. Fordította Dani Tivadar. A múltközvetítésként felfogott filozófia a világertelmezésként elmarasztalt filozófiának rokona.

tudat 19. század második felében végbement radikális átstrukturálódásának, egyfajta paradigmaváltásnak vagyunk a tanúi. A szóban forgó szerzők elődeik felett gyakorolt kritikáját ugyanis az jellemzi, hogy nem egy az elődök által áthagyományozott filozófiai univerzumon belül fejtik ki mégoly heves kritikájukat, hanem attól már kezdetben distanciálódnak, idegenül állnak vele szemben. Nem a paradigmán belül fejtik ki kritikájukat, hanem a paradigma alapjaira kérdeznak rá. A kritika fő tárgyát az újkori filozófia Descartes-tal kezdődő s Hegellel tetőző középponti vonulata képezi, s a kritika azt teszi szóvá, hogy ezen vonulat számára az ember egyoldalúan (elvont) gondolkodó, megismerő lényként jött számításba. Az egyoldalúnak érzékelt gondolkodással Feuerbach az érzékiséget, Marx a gazdasági-termelő életet, Dilthey a pszichofizikai életegységként (erői totalitásban: megjelenítő, érző, akaró lényként) felfogott embert, Kierkegaard az egzisztenciát, Nietzsche az életet, illetve a hatalom akarását állítja szembe. Eleven és széleskörűen elfogadott a meggyőződés, mely szerint (hogy Dilthey szavait kölcsönözzük) az újkori filozófia az embert pusztán elvont gondolkodó lényként, nem pedig erői teljességében, gondolkodó-érző-akaró, mindenekelőtt pedig történelmi lényként vette tekintetbe; hogy – Dilthey egy további, plasztikus tömörséggel kifejezett kritikai észrevétele szerint – az újkori filozófia által, „a Locke, Hume és Kant által konstituált megismerő szubjektumnak az ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve”.⁴⁹ Ezt az elvont megismerő szubjektumot, absztrakt gondolkodási tevékenységet a konkrét, való életbe visszahelyezni – fogjuk fel bár ez utóbbit keresztény egzisztenciának, konkrét érzékiségnek, gazdasági termelő tevékenységnek, történelmi-társadalmi életnek, a hatalom akarásának, egzisztáló létmegértésnek vagy bármi egyébnek –: ez az a törekvés, amely a pozitív megoldási javaslatokban s a kimunkált gondolati pozíciók végpontjaiban körvonalazódó minden kétségtelen s korántsem lényegtelen különbség ellenére a poszthegeiliánus filozófia mértékadó, jellegzetes képviselőit egymással rokonítja. Innen szemlélve Heidegger is e kritikai áramlat része, sőt bizonyos értelemben kiteljesítője, amelyben a destrukció fogalmában kritikai észrevételeit filozófiatörténeti

⁴⁹ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Budapest, Gondolat, 1974. 66. old. Fordította Erdélyi Ágnes. (A kiemelés tőlem — F. M. I.)

keretbe ágyazza, s innen kiindulva, az ember mint ésszerű állat fogalmának kritikai vezérfonalára fűzve immár – nem pusztán az újkori filozófia, de – a görög kezdeteibe visszaágyazott egész nyugati metafizika nagyszabású kritikai felülvizsgálatává terebélyesíti.

A poszthegelianus filozófia mértékadó képviselőinek az újkori filozófia középponti ismeretelméleti beállítottságával való szembehe-lyezkedését ilyenformán az újkori filozófia világlátásának alapját képe-ző látens – vagy akár explicit – emberfelfogástól való idegenkedés, el-határolódás-distancialódás motiválja, hatja át: e felfogás a kritikai ész-revétel szerint közelebbi szemügyre vételkor az emberi lét alapvető di-menziói fölött siklik el, s csak másodlagos, levezetett dimenziókban mozog – ha egyáltalán, csupán innen veszi szemügyre ama mélyebb, eredetibb dimenziókat. Kierkegaard kifejezetten az "ember = (elvont) gondolkodás" hegelianus tézisével helyezkedik szembe, s a maga mód-ján Marx Hegel-kritikája is ezt teszi szavá. Hogy Heidegger Kant-kriti-kájának fő mondanivalóját kölcsönözzük: a kérdés, melyet az újkori filozófia tipikusan feltesz, nem az, hogy az önmagában független, auto-nóm megismerő szubjektum hogyan jut ki a külvilágba, hanem az, hogy az eleven életben már mindig is világban-létként, másokkal és a világ dolgaival együtt, meghatározott történeti beágyazásban, tradi-cióban egzisztáló ember miképp jut *be* ebbe az elszigetelt, izolált szub-jektumba, miképp lesz belőle mint egzisztáló, megértő-hangolt lényből úgynevezett *megismerő-kételkedő szubjektum* – olyan, aki kezdetben sem-mit sem tud. A kételkedés vonatkozásában úgy is fogalmazhatnánk: a kérdés az, hogy az emberből miképp és milyen mértékben lesz kétel-kedő lény, elég alapvetően-e vagy sem, miképp jut *be* a kételkedésbe, egészen az alapokig hatolóan, avagy csupán felemás, tessék-lássék módon. A kételkedés – így Kierkegaard – személytelen intellektuális te-vékenység, gyakorlása nem érinti a szubjektum mélyebb rétegeit, a kétségbeesés ezzel szemben személyes, az egész embert érinti, s alapja-iban rázza meg.⁵⁰ Kierkegaard ezzel a kételkedés arisztokratizmusának helyébe a kétségbeesés demokratizmusát állítja.

⁵⁰ Lásd Kierkegaard: *Vagy-vagy*, i. k., 833. skk. o.: „Az újabb filozófiában nagyon is sok szó esett arról, hogy mindenféle spekuláció a kételkedéssel kezd; én viszont [...] hiába kerestem magyarázatot arra, hogy miben különbözik a kétség a kétségbeeséstől. [...] A kételkedés a gondolat kétség-beesése, a kétségbeesés a személyiség kételkedése [...]. A kételkedés magá-

IV.

„Korunk a kritika kora” – idéztük jelen írás elején Kantot az 1780-as évekből. A német idealizmus kilencvenes évekbeli kibontakozása, majd – elsősorban Hegel 1831-ben bekövetkezett halála után végbe ment – kritikai recepciója nem kevésbé jellemezhető ezzel a kanti megállapítással. A német idealizmus kora cseppet sem kevésbé a kritika kora, mint a kanti kriticizmusé. Sőt, a Hegel utáni korszak szinte tobzódik a „kritikában”. Jellegzetes Marx és Engels első közös munkájának már a címe is: *A szent család vagy a kritikai kritika kritikája* (eredeti szándék szerint a cím *A kritikai kritika kritikája* lett volna), az a mű, mely az ifjúhegelianus Bruno Bauernek Hegel filozófiája kritikai továbbfejlesztéseként előálló úgynevezett „kritikai kritikáját” igyekezett a maga részéről megsemmisítő *kritikában* részesíteni.

A *tőke* alcíme „A politikai gazdaságtan kritikája”. A Kantból kiinduló és Marxszal lezáruló korszakot ezért nem volna helytelen a következő összefoglaló megnevezés alá foglalni: *A tiszta ész kritikájától A politikai gazdaságtan kritikájáig*. A két kritika között persze nem lebecsülendő különbségek húzódnak, egyfajta kontinuitásról ennek ellenére nem jogosulatlan beszélünk. Az emberi ész megismerőképességének – az ebben az értelemben felfogott filozófiának – a kriti-

nak a gondolatnak a belső mozgása, és a kételkedésben a lehető legszemélytelenebbül viselkedem. [...] *A kételkedés és a kétségbeesés tehát egészen más szférákban otthonos, a lélek különböző oldalai kerülnek mozgásba. [...] A kétségbeesés sokkal mélyebb és teljesebb kifejezés, mozgása sokkal átfogóbb, mint a kételkedésé. A kétségbeesés az egész személyiségre vonatkozó kifejezés, a kételkedés pusztán a gondolatra vonatkozik. A kételkedéshez tehetségre van szükség, míg a kétségbeesés semmiféle tehetséget nem igényel [...]. A legjelentéktelenebb, a legkevésbé tehetséges ember is kétségbeeshet, még egy fiatal lány is [...]*. (A kiemelések tőlem – F. M. I.) Azzal, hogy most a kétség fogalma mellé a kétségbeesés fogalmát állítja, majd kijelenti: "a kétségbeesés sokkal mélyebb és teljesebb kifejezés", hiszen "az egész személyiségre" vonatkozik, míg "a kételkedés pusztán a gondolatra", Kierkegaard a kivitelezésben megmutató minden esetleges következtelenséget irrelevánsként félresöpörve, magát az újkori filozófia programját, annak eredetiségét, radikalitását kérdőjelezi meg.

kája először a filozófia mint olyan kritikájává, majd második lépésben társadalomkritikává, tudományos tárgyát illetően pedig a politikai gazdaságtan kritikájává alakul át.

Tudományelméletinek nevezhető szempontból van a politikai gazdaságtan kritikájának egy a társadalomkritikával való összekapcsolódásából adódó sajátossága. Miként egy filozófus – amint arról fentebb szó esett – az elődöket általában véve abban a reményben bírálja, hogy náluk jobb filozófiát képes alkotni, úgy egy tudományos kritika is tipikusan azzal az igénnyel lép fel, hogy az illető tudomány tárgyát elődeinél jobban ábrázolja, magyarázza, ami annyit tesz, hogy az egyik elmélet helyébe egy vélten jobb másikat állít. Marx esetében viszont az a sajátos helyzet áll fenn, hogy a politikai gazdaságtan kritikája nem csupán a polgári közgazdászok elméleteit bírálja, hanem azokon keresztül amaz elméletek *tárgyát* is (a tőkét, tágabban a magántulajdont). A kritika nem csupán az elméletet, de az elmélet *tárgyát* is érinti, sőt kiterjed rá és magába foglalja. A magántulajdonról Marx ilyenformán nem új elméletet kíván megalkotni, hanem épp ellenkezőleg, meg akarja szüntetni. Hogy ez mennyire új és szokatlan, azt az egyszerű megfontolás igazolja, hogy egy csillagászati teória például a bolygók mozgására vonatkozó elméleteket alkot, s közben kritika alá vehet más elméleteket, de abszurd volna, ha a kritika magába foglalná az elméletek tárgyaira, a bolygók mozgására, vagy egyenesen létükre vonatkozó kritikát. Aligha volna racionális magukat a bolygókat és mozgásukat megbírálni. Ellenben a tőke vagy a magántulajdon léte, a bolygók létevel ellentétben, nagyon is rá lehet kérdezni. A tudomány tárgya nem feltétlenül történelemfeletti, lehet nagyon is történelmileg keletkezett s akkor ebben az értelemben történelmileg megszűnő is. Innen szemlélve kezdetről fogva alapvetően elhibázottnak ítéelhetők a „szocializmus politikai gazdaságtanának” kidolgozására irányuló kísérletek, mivel nem vették figyelembe, hogy Marx számára a politikai gazdaságtan tárgya nem öröktől fogva áll fenn, s hogy a szocializmus a tőke, a magántulajdon, az áruterelés megszüntetésével egyszerűen megszűnteti a politikai gazdaságtan *tárgyát* is.

A tudomány és tárgya viszonyát érintő kérdések nem tudományos, hanem immár filozófiai kérdések, és minden nehézség nélkül a kantói „Hogyan lehetséges...” formára hozhatók. Példa lehet itt az a kérdő mondat, amellyel a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egyik fejezete

kezdődik: „Min nyugszik a *tőke*, vagyis az idegen munka termékei feletti magántulajdon?”⁵¹ (ami egyjelentésű azzal a megfogalmazással: „Tőke van, hogyan lehetséges?”, „Magántulajdon van, hogyan lehetséges?”). Talán még pregnánsabb a következő hely: „A nemzetgazdaságtan a magántulajdon tényéből indul ki. Nem magyarázza meg nekünk ezt a tényt.”⁵² – Miként a matematika a számok létéből, miként az asztrológus a csillagok, bolygók létéből, akként „A nemzetgazdaságtan a magántulajdon tényéből indul ki.” E tényt persze, hogy nem magyarázza meg, hiszen saját alapfogalmainak megalapozása (legkésőbb Fichte óta) nem tudományos, hanem tipikusan filozófiai feladat. A nemzetgazdász számára magától értetődő, hogy van tőke, van magántulajdon – s kell is lennie, mert diszciplínája különben tárgy nélkül maradna –, a magától értetődőségekre rákérdező, az utóbbiakat kritikai vizsgálat alá helyező filozófus számára viszont nem. Ennek értelmében Marx filozófiai programja „minden fennálló kíméletlen kritikája”,⁵³ ami – akárhogy nézzük is – logikus meghosszabbítása Kant idézett megállapításának, mely szerint „[k]orunk a kritika voltaképpeni kora, a kritikáé [s számunkra most a mondat további, kurzivált része a fontos – F.M.I.], melynek mindenek alá kell vessék magukat” – mindenek, azaz vallást és törvényhozást, ilyenformán azonban a politikát is beleértve.⁵⁴

A kritikafogalomnak Hegelnél és részben Marxnál van egy sajátos, csak rájuk jellemző dimenziója, melyről befejezésképpen röviden szót kell ejtenünk. A kritikafogalomnak ez a dimenziója szorosan összekapcsolódik az igazra és a hamisra vonatkozó felfogásokkal – a kritika ugyanis azért bírál valamit, mert nem gondolja igaznak, azaz hamisnak gondolja, ez viszont feltételez filozófiai nézeteket igazságról és hamisságról.

A hétköznapi és a tudományos gondolkodás számára igaz és hamis egyértelműen elválik egymástól: valami vagy igaz, vagy hamis. Ha hamis, akkor nem igaz, ha pedig igaz, akkor nem hamis. Ezt a

⁵¹ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, Kossuth, 1962, 19. o.

⁵² Uo. 44. o.

⁵³ Marx: „Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher“-ből”, in *MEM*, 1. kötet, 346. o.

⁵⁴ Lásd fentebb a 13. jegyzet szövegkörnyezetét.

széleskörűen elfogadott felfogást összegzi Hegel, majd teszi – ironikus megjegyzések kíséretében – bírálat tárgyává. A *Fenomenológia* előszavában ebben a tekintetben ez olvasható:

Az igaz és hamis azokhoz a meghatározott gondolatokhoz tartozik, amelyek mozdulatlanul külön létezők számba mennek, egyikük az egyik oldalon, másikuk a másik oldalon a másikkal való közösség nélkül elszigetelten és szilárdan áll. Ezzel szemben meg kell állapítani, hogy az igazság nem vert pénzérme, amely készen adható és így besöpörhető. Éppúgy nincs hamis, mint ahogy nincs gonosz. [...] Ahogyan ez a kifejezés: a szubjektum és objektum *egysége*, a véges és végtelen egysége, a lét és gondolkodás egysége stb. azt a helytelen mozzanatot tartalmazza, hogy objektum és szubjektum stb. azt jelentik, amik *egységükön kívül*, az egységben tehát nem jelentik azt, amit kifejezésük mond, éppúgy a hamis többé nem mint hamis az igazság mozzanata.⁵⁵

Az igazság tehát éppígy magába foglalja a negatívumot is, azt, amit a hamisnak neveznénk, ha olyannak lehetne tekinteni, amitől el kell vonatkoztatni.⁵⁶

A hamis a szubsztancia nem-azonosságának mozzanataként jön Hegel számára tekintetbe, s a nem-azonosság felszámolásának folyamatában és az azonosság helyreállításában jut megfelelő szerephez.⁵⁷ A hamis ebben az értelemben az igazság részévé válik, de *nem mint hamis*. Másképp fogalmazva (Hegel láthatólag nyelvinséggel küzd): „nem szabad többé használni az igaz és hamis szavakat, amikor más-létük [= egymással való nem-azonosságuk – F. M. I.] megszűnt”,⁵⁸ azaz „a hamis többé nem mint hamis az igazság mozzanata.” A hamis az igazság kibontakozásával, annak részévé válva, megszűnik

⁵⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 27. sk. o. (A hosszú kiemelés tőlem – F. M. I.)

⁵⁶ Uo. 31. o.

⁵⁷ Lásd uo. 27. sk. o.: „Valamit hamisan tudni azt jelenti, hogy a tudás nem azonos szubsztanciájával. Ámde épp ez a nem-azonosság a [...] lényeges mozzanat. *Ebből a megkülönböztetésből jön létre azonosságuk, s ez a létrejött azonosság az igazság.* De nem olyképpen igazság, mintha a nem-azonosságot elvetették volna, ahogyan a salakot elválasztják a tiszta fémtől [...]” (A kiemelés tőlem – F. M. I.).

⁵⁸ Uo. 28. o.

hamisnak lenni, ezért amit hamisnak nevezünk, pusztán egy alacsonyabb rendű fejlődési fokozat jellemzője.

Az igaz és hamis ezen – méltán mondható: dialektikus – felfogása a hegeli filozófia recepciója során sok fejtörést és megbotránkozást okozott; olybá tűnt fel, mintha Hegel el akarta volna mosni a különbséget igaz és hamis között, és a hamis legitimálásával szélsőséges relativizmusba esett volna. Ha viszont abból indulunk ki, hogy a hamisról is elmondható, hogy *van* – s a filozófiának azzal kell foglalkoznia, ami *van* –, akkor a hegeli felfogást kísérletnek tarthatjuk arra, hogy a kétségkívül létező hamisat (s rokonait, például a rosszat, a gonoszt) filozófiai rendszerébe integrálja, valamilyen szerephez juttassa (gondoljunk csak a rossz világtörténeti szerepére), éspedig úgy, hogy negatív jellegétől egyszersmind megfossa.

Ha egy elméletet hamisnak gondolunk, lehetséges kritikája ilyenformán a szellem fejlődési folyamatába való beillesztésével mintegy kiküszöbölődik, ellehetetlenül – a besorolás, elhelyezés ebben a kontextusban egyúttal mintegy legitimációvá is válik. Hegel szemére lehet vetni, hogy a hamis igazzá való részleges vagy teljes átértelmezésével elerőtleníti vagy egyenesen igazolja a történeti rosszat. Nem felejthető el ugyanakkor, hogy a filozófia legalábbis Descartes – alapjában véve azonban Platón – óta feladatának tartja a hamis, a tévedés stb. lehetőségének és lehetőségfeltételeinek a vizsgálatát. Egy elméletet természetesen nemcsak azért lehet megbírálni, mert teljes egészében hamis, hanem azért is, mert részben az. A kritika lehetősége tehát nem esik teljesen el, de lényegesen megnehezedik, ha valami olyan, mint a tiszta, önmagában álló hamis kiküszöbölődik.

Popovics Zoltán

A nem-kritika mint kritika

(Marin és Nietzsche)

A görög *κρίνω* ige – amelyből a kritika, pontosabban a *κριτική* főnév ered – „elválasztani”-t, „szétválasztani”-t, „megkülönböztetni”-t jelent. Ebben az értelemben a kritika az *igen* és a *nem*, valaminek az állításának és tagadásának az elválasztása, szétválasztása. Megkülönböztetése. A *jó* és a *rossz* elválasztása és szétválasztása. A görög *κριτικός* éppen ezért elsősorban nem is kritikust, sokkal inkább „bíró”-t jelent. Vagy tágabban azt a személyt, aki „ítélkezésre alkalmas”.¹ Birtokában van az ítélethozatal – az elválasztás, a szétválasztás, a megkülönböztetés – képességének. Louis Marin az utópiáról szóló könyvében az *utópiát* egyfajta „kritiká”-nak [critique] tekinti,² csakhogy olyan különös kritikának, amely nem a szétválasztáson, nem az elválasztáson alapul. Ami nem fogalmaz meg jól elkülöníthető állításokat és tagadásokat. Ami nem mondja meg, nem mutatja meg, hogy mi a jó és mi a nem-jó. Mi a rossz. Avagy, ami „*túl [van] jön és rosszon*” – ahogy Nietzsche mondaná.³ Csakhogy a figyelmes olvasó máris elkezdhet berzenkedni: máris túl sokszor mondtuk ki, hogy „nem”! Avagy az utópia kérdése Marin számára nem más, mint „a dialektika kérdése” [question de la dialectique], vagy inkább

¹ Györkösy Alajos és mások: *Ógörög–magyar nagyszótár*. Budapest, Akadémiai, 1990. Koselleck hosszasan felmondja a *κρίνω* és a *κρίσις* kultúrtörténetét. (Lásd Reinhart Koselleck: *Kritika és válság, Tanulmány a polgári világ patogenezisééről*, Budapest, Atlantisz, 2016. 113. skk. o. és a hozzá kapcsolódó jegyzeteket. Fordította Boros Gábor.)

² Louis Marin: *Utopiques. Jeux d'espaces*, Paris, Minuit, 1973. (a továbbiakban: MU). Itt nemcsak azt írja, hogy az utópia egyfajta kritika, de egyenesen úgy fogalmaz, hogy az „a domináns ideológia ideológiai kritikája” [critique idéologique de l'idéologie dominante] (MU 10. o.).

³ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, Budapest, Ikon, 1995. Fordította Tatár György.

„a dialektika” lehetséges „kritikájának” a kérdése.⁴ Ebben pedig mindenképpen hasonlít Nietzschéhez. De hogy még árnyaltabban fogalmazzunk, annak a *nyelvnek* a kérdése,⁵ mely maga is az állítás és a tagadás dichotómiájának *felfüggesztésén* mesterkedik, s arra kérdez rá, hogy egyáltalán lehetséges-e ez. Vagy hogy hogyan lehetséges ez. Arra kérdez rá, hogy berzenkednünk kell-e, ha olyanokat hallunk, hogy *nem-kritika*, vagy hogy *nem-dialektika*.

Marin olvasatában egyértelműen berzenkednünk kell. A dialektika nem vagy csak nagyon ügyetlenül függeszthető fel egy újabb tagadással. A kritika szintügy. Minden negáció mintegy restituálja magát a kritikát, a kritika dialektikus jellegét. Marin nem is ezt az utat választja. Sőt számára az *utópia* épp az az út lenne, ahol *mégsem* negálva lépünk túl a dialektikán. Avagy olyan kritika, mely – bár a hagyományos értelemben nem tekinthető kritikának –, *mégsem* a kritika tagadása pusztán. Csak hogy további zavart keltsünk ebben az amúgy is bonyolult helyzetben, Marin nem a *nem-kritika*, nem a *nem-dialektika* útját választja, *mégis* – valamilyen „kerülőút”-on [Umweg] – ezt valósítja meg.⁶ A mi dolgunk pedig ennek a *kerülőút*-nak a megértése lenne. Amivel megkerülhető a kritika, a kritika dialektikus κριτική,⁷ és ami *mégis* eljuttathat minket valamilyen *más* kritikához. Magához a kritika másságához. A kritika *alteritásához*.⁸ Az *utópia* Marin olvasatában kritika, de egyben a *kritika alteritása* is. Egy *mégsem*, *mégis* kritika.

De bármennyire is zavarosnak tűnik ez a helyzet, talán mégsem teljesen reménytelen. He elővesszük Morus *Utópiáját*, világosan ért-

⁴ Maurice Blanchot: *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969. 19. o. (a továbbiakban: *El*). Blanchot számára „a dialektika kérdése” egyben „a dialektikus ész kritikájá”-nak [critique de la raison dialectique] kérdése is (uo.).

⁵ Marin végig ragaszkodik ahhoz a könyvében, hogy minden utópia csak nyelvként lehetséges. Hogy az utópiák sehol sincsenek, legfeljebb csak a „nyelv”-ben, „szöveg”-ként (MU 100. o., 258. o. stb.). Sőt talán még a „kép”-ben (Uo. 41. o., 91. o. stb.). „Reprezentáció”-ként (Uo. 26. o.).

⁶ Walter Benjamin: „A német szomorújáték eredete”, in uő. *Angelus Novus*, Budapest, Európa, 1980. 196. o. Fordította Rajnai László.

⁷ Koselleck „dualisztikus”-nak nevezi a κριτική-t és a hozzá kapcsolódó κρίσις-t és kritikát (Koselleck: *Kritika és válság*, 113. o.).

⁸ Az utópia és az utópikus kritika valamint a „más” [autre] összekapcsolását lásd MU 21. o., 29. o., 136. o., 140. o.

hető, mire gondol Marin. Morus szövege nem fogalmaz meg releváns állításokat – és tagadásokat sem – kora Angliájáról. Mégis mindenki így olvasta és értette!⁹ Azaz az utópia tényleg egy *más világ* leírása, egy olyan világré, amely nem itt és nem most van, ennyiben pedig tényleg „hely nélküli” [sans place], „nem-hely” [non-lieu] – ahogy Marin hangsúlyozza.¹⁰ Vagyis *ou τόπος*.¹¹ Csakhogy ez a hely nélküli más-világ, másik világ *nemcsak hogy nem itt és nem most van, de akár itt is és most is lehetne!* Nemcsak nem állít a világunkról semmit, de *nem is tagadja azt! Nem is zárja ki a világunkat*. Utópia sem itt nincs, sem amott. Nem értelmezhető vele kapcsolatban sem a most, sem a nem-most. Azért, mert *nincs viszonyban* a világunkkal. Az utópia és a világunk között mindössze egy – Lévinas kifejezésével – „viszony nélküli viszony” [rapport sans rapport] képzelhető el csupán.¹² Azaz az utópia csak akkor lehetne képes bármilyen állítást – vagy tagadást – megfogalmazni a világunkról, ha a világunk része lenne! Ha *ugyanabba* az egészbe tartozna. Ha *ugyanannak* a rendnek, rendszernek a része lenne. De mivel az utópia nem része a világunknak, pontosabban a világunk *egységének* – Blanchot kifejezésével „egész egység nélkül” [ensemble sans unité]¹³ –, arra sem képes, hogy az állítás vagy a tagadás nyelvén beszéljen róla. Ennyiben tényleg *nem-kritika*, feltéve ha a „nem”-et itt már nem is elsősorban tagadásként értjük. Avagy, pontosabban, az utópia a világról való *nem-*

⁹ Persze ez nemcsak Morus *Utópiájá*t jellemzi, minden negatív utópia, disztópia is így működik. Anélkül képes kritikaként funkcionálni, hogy nevesítene – állításokban vagy tagadásokban kimondaná –, pontosan miről is beszél, mit kritizál. Ez Campanella, Orwell, Huxley, Vonnegut, Bradbury stb. esetében is így van. Sőt, talán még Nietzsche *Zarathustrája* is ilyen utópia.

¹⁰ MU 21. o., 29. o., 115. o., 128. o.

¹¹ Uo. 20. o., 115. o., 134. o.; ill. uő. Louis Marin: *De la représentation*, Paris, EHESS – Seuil – Gallimard, 1994. (a továbbiakban: MR), 111. o.

¹² EI 66., 73. o. A „viszony nélküli viszony” Lévinas kifejezése, vö.: Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*, Pécs, Jelenkor, 1999. 61. o., 58. o. Fordította Tarnay László. Lévinas épp az „alteritás” [altérité], a „Másik” [Autrui] leírására használja a „viszony nélküli viszony” fogalmát. (A „viszony nélküli viszony”-t Marin nem említi.)

¹³ EI 31. o. Blanchot fogalmát Marin nem említi, de azt igenis írja, hogy az utópia „egészen kívüli” [hors de tout] (MU 30. o.).

*beszéd, a csend, a hallgatás. A nyelv elnémulása. De – s ez itt a csavar, ami Marint igazából érdekli – ha az utópia a világunkon „kívül” van [en dehors],¹⁴ nincs vele viszonyban, nem beszél, nem állít és nem is tagad róla semmit, azt *nem is zárhatja ki!* Paradox módon ahhoz, hogy a világunk *kizárja* az utópiát, annak a világunkon – annak egészén, egységén, annak viszonyain – *belül* kellene lennie! Vagyis Marin arra jön rá, hogy az utópia, *akár* vonatkozhat *is* a mi világunkra. Éppen ezért olvasható Morus szövege *akár* a korabeli Anglia kritikájaként *is*, azért, mert nincs ezen a világon belül, és így ez a világ nem is zárhatja ki, és ugyanakkor az utópia sem zárhatja ki ezt a világot. Ezért bár – és ez érdekli Marint igazán – az utópia nemcsak hogy nem-kritika, nem-beszéd, csend, a nyelv elnémulása, de *mégis* egyfajta kritika *is*, egyfajta beszéd és nyelv *is*. Egészen pontosan Marin leírásában az utópia a *nem-kritika kritikája, a nem-beszéd, a csend beszéde, a nyelvet felfüggesztő, kikezdő, elbizonytalanító – „kontesztáló”¹⁵ – mégis nyelv és mégis beszéd. Berzenkedhetünk, de mégsem kell annyira berzenkednünk.**

Jól látható az utópia meghatározatlan, bizonytalan, kétes, kétséges kimenetelű viszonya az állítással és a tagadással. És ezen keresztül az állítás és a tagadás elválasztását feltételező kritikával. A *κρίνω*val, és persze a *dialektikával* is. A dialektika egészet és egységet,¹⁶ univerzalitást és totalitást feltételező rendjével. Marin ezt a bizonytalan, kétes, kétséges – viszony nélküli – viszonyt a világgal, pontosabban a világ *egészével, egységével* egyfajta „*epokhé*”-nak [*époque*] fogja nevezni.¹⁷ Sőt „*semlegesség*”-nek/„*neutralitás*”-nak [neutralité], husserli „*semlegességmodifikáció*”-nak [modification de neutralité] nevezi.¹⁸ A következőket írja:

¹⁴ Bár a blanchot-i „kívülség” [dehors] fogalmát Marin nem használja ki, de az utópia számára is „helyen kívüli” [hors lieu] (MU 20. o.).

¹⁵ EI 20. o. stb. (A „kontesztáció” blanchot-i fogalmát Marin is használja, lásd MU 113. o.)

¹⁶ Blanchot számára „az egész/egység kérdése” [question d’ensemble] maga „a dialektika kérdése” is (EI 19. o.).

¹⁷ MU 45. o.

¹⁸ Uo. 26. o., 42. o., 44. o. Marin külön alfejezetben elemzi a husserli semlegességet (Uo. 41–42. o.). S bár az epokhé és a semlegesség összekapcsolása nem a korai, inkább a késői Husserl-műveket jellemzi (először talán az *Ideent*, amelyet Marin is idéz), de még ezekben a szövegekben sem a Marin

[A] „helyen kívüli hely” [« lieu hors lieu »], (...) az „u-tópia” [« utopie »] (...) nem bír negáló [négatrice] funkcióval, mert az ítélet – vagy még inkább a pozíció – előtti. (...) [N]em előzi meg és nem is követi az igenlést/állítást és a tagadást [l’affirmation et la négation], hanem *azok között van [entre elles]* (...). Sem igen, sem nem, sem nem igaz, sem nem hamis, sem az egyik, sem a másik: a semleges [le neutre].¹⁹

Avagy az állítás és a tagadás közötti „harmadik” [troisième] – teszi hozzá Marin.²⁰ Az, ami „nem szintetikus” [non synthétique], ahol nincs meg „az Aufhebung szintézise” – írja.²¹ Sőt, ami egyfajta „differencia” [différence], a „differenciáció” [différenciation] mozgása is.²² Tehát Marin olvasatában az utópia mint a *nem-kritika kritikája*, a *nem-beszéd*, a *csend beszéde*, a nyelvet felfüggesztő, kikezdő, elbizonytalanító *mégis nyelvo* és *mégis beszéd* maga a *neutralitás*, a *neutralitás epokhéja*. A dialektikus egész, egységet, sőt a világ *univerzalitását* és *totalitását* kikezdő utópia Marin számára maga a *semlegesség*.²³ A *neutralitás mint kritika*. Azaz a kritika alteritása, egy *mégsem*, *mégis kritika* – Marin interpretációjában egyértelműen – maga a *semleges*. A *neutralitás epokhéja* esetében pedig már egyáltalán nem kell berzenkednünk. A *neutralitás* a *kritika* – dialektikán túli – kerülőútja. Egy *kritikán túli kritika*.

által alkalmazott – a dialektika kritikája felől felvázolt – *semlegesség*definiációval operál Husserl. Husserlt szinte egyáltalán nem foglalkoztatja a dialektika, sem a kritika, még kevésbé a dialektika kritikája. Viszont Blanchot számára – Marinhez hasonlóan – „az egész/egység kérdése” [question d’ensemble], „a dialektika kérdése” szintén a „semleges”-hez [neutre] vezet el (EI 19., 21. o.). Ugyanakkor Blanchot – Marinnal szemben – a fenomenológiát és az epokhét egyáltalán nem említi (miközben korántsem biztos, hogy Blanchot *neutralitás*fogalma mögött nincs egyfajta fenomenológia Lévinas közvetítésével).

¹⁹ MU 20. o. Saját fordításom – P. Z.

²⁰ Uo. 21–22. o.

²¹ Uo. 21. o., 39. o.

²² Uo. 30. o., 22. o., 33. o.

²³ Marin többször is írja, hogy az utópia „a totalitáson kívüli” [hors de la totalité] (Uo. 30. o., 34. o.).

Nemcsak Marin, de Blanchot és Barthes is „harmadik”-ként érti a semlegest.²⁴ És ha valahonnan származhat ez a neutralitásfogalom, az sokkal inkább Blanchot, mint Husserl. S bár Barthes is hivatkozik Husserlre a harmadikként értett neutralitás kapcsán, Husserl maga sohasem említi a harmadikat a neutralitás definíciójaként. De még mielőtt teljesen belemerülnénk Marin utópiafogalmának előtörténetébe, nézzünk egy másik utat, vagy inkább egy másik kerülőutat. Marin – Blanchot és Barthes – leírásában a „troisième” az „affirmáció” [affirmation] és a „negáció” [négation] „között” van. Deleuze, Foucault és Derrida viszont az *affirmációt* emeli ki a negáció rovására, épp Nietzsche nyomán.²⁵ Nem beszélnek a harmadikról. A neutralitásról is jóval kevesebbet. Az epokhét pedig egyáltalán nem említik. Tehát ha Deleuze, Foucault és Derrida szeretne kifogni a dialektikán – és ezen alapuló dialektikus kritikán –, „kettős affirmáció”-t [double affirmation] avagy „nem pozitív affirmáció”-t [affirmation non positive] mondanak.²⁶ Vagy máshol „többszörös” [multiple] és „sokféle” [plu-

²⁴ EI 95. o. A „troisième” Blanchot-nál is „hely nélküli” [sans place] (EI 96. o.). Barthes szintén „harmadik”-ként definiálja a neutralitást, és eközben számos helyen explicite is Blanchot-ra hivatkozik (vö. Roland Barthes: *Le Neutre*, Paris, Seuil – IMEC, 2002. 31. o.). Barthes Marinhez hasonlóan szintén sokat foglalkozik az „utópia”-val (Barthes: *Le Neutre*, 67. o. stb.).

²⁵ Maga az „örök visszatérés” is igenlésként, affirmációként merül fel először Nietzsche szövegeiben, gondoljunk csak *A vidám tudomány* nevezetes 341-es aforizmájára, amelyben a kérdés valójában az, hogy igent tudunk-e mondani a démonnak: „»Ezt az életet, ahogyan most éled és élted (...) akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor?«” (Tatár György: *Az öröklét gyűrüje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*, Budapest, Gondolat, 1989. 29. o. Fordította Tatár György.)

²⁶ A „kettős affirmáció”-t lásd Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, Debrecen – Budapest, Gond – Holnap, 1999. 285–286. o., 288–290. o. Fordította Moldvay Tamás, Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F. (Quadrige), 1962. 213–214. o., 216–217. o.; Michel Foucault: „Theatrum Philosophicum”, in uő: *Dits et écrits 1954–1988*, II., Paris, Gallimard, 1994. 85. o., 89–91. o.; Jacques Derrida: „La loi du genre”, in uő. *Parages*, Paris, Galilée, 1986. 278. o.; a „nem-pozitív affirmáció”-t lásd Michel Foucault: „Előszó a határsértéshez”, in uő. *Nyelv a végtelenhez*, Debrecen, Latin Betűk, 1999. 76. o. Fordította Sutyák Tibor, Michel Foucault: „Préface à la transgression”, in uő. *Dits et écrits 1954–1988*, I., Paris, Gallimard, 1994. 238. o. (A „transzgresszió”-t és az „utópiá”-t Marin is összekapcsolja MU 110–113. o.)

raliste] „affirmáció”-t.²⁷ Ez pedig, ha nem is olyan közvetlenül, mint Marinnél, de Foucault-nál és Deleuze-nél is kapcsolódik az utópiához, és legalább részben a kritika újragondolásához is.

A „kettős afirmáció”-t Deleuze használja Nietzsche-könyvében,²⁸ és ugyanúgy, mint Marin a *neutralitással*, egy lehetséges – nem a tagadáson alapuló – dialektika-kritikát szeretne megragadni vele. A szintézisen, az „Aufhebung szintézisé”-n túl, mely Deleuze értelmezésében is a *differenciához*, a differenciációhoz kötődik.²⁹ Deleuze számára ugyanúgy, mint Marin számára, a negáción alapuló kritika – az állítást és a tagadást szétválasztó, elválasztó kritika – nem képes túljutni a dialektikán.³⁰ A tagadás előfeltételezi, sőt restituálja a tagadottat, s ezáltal újra előállítja a szintézist. S kezdhünk is berzenkedni. De miközben Marin – Blanchot és Barthes is – az állítás és tagadás közötti, az előtti, vagy inkább azon túli *harmadikban*, egy „sem” állításban, „sem” tagadásban látja a megoldást,³¹ addig Deleuze a „többszörös” – legalábbis „kettős/kétszeres/dupla” – „igenlés”-t/„affirmáció”-t választja. De bármennyire is *különbözőnek tűnik*

²⁷ A „többszörös afirmáció”-t lásd Foucault: *Theatrum Philosophicum*, 90–91. o.; a „többszörös vagy sokféle afirmáció”-t lásd Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, 36. o., uő. *Nietzsche et la philosophie*, 19. o.

²⁸ A „kettős/kétszeres” igenlést nem Deleuze, nem is Nietzsche találja ki. A „kettős afirmáció” már a negatív teológia skolasztikus interpretációiban is feltűnik. Deleuze nemcsak a két – egymásnak ellentmondó – állítást, igenlést nevezi így, de „az afirmáció afirmációjá”-t [l’affirmation de l’affirmation] is, sőt ahhoz is ragaszkodik, hogy az – Nietzsche szamarával ellentétben – közvetve „tud nemet [is] mondani” [sait dire non]: épp a dialektikára (Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, 284–285. o., 289. o., uő. *Nietzsche et la philosophie*, 213–214. o., 217. o.). A nietzschei szamarat, aki csak „verkliző”, mégis ünnepelni fogják Zarathustra tanítványai, lásd Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*, Budapest, Osiris, 2000. 263. o., 372–373. o. Fordította Kurdi Imre.

²⁹ Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, 289. o., uő. *Nietzsche et la philosophie*, 216. o.

³⁰ Nietzsche számára hasonlóképp: „Miután Buddha meghalt, még évszázadokig mutogatták az árnyékát egy barlangban – egy iszonyatosan félelmetes árnyékot. (...) Nekünk az árnyékát is le kell győznünk.” (Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, Budapest, Holnap, 1997. 137. o., 108-as aforizma, Fordította Romhányi Török Gábor.)

³¹ A „sem..., sem...”-et, avagy az „is... is...”-t lásd Derridánál (uő. *La loi du genre*, 277–278. o.).

a két kerülőút, mégis mindkettő *ugyanazt szeretné ki-kerülni*: az állítás és a tagadás aszimmetriáját, azt, hogy amit egyszer állítunk, azt ugyanakkor ne tagadjuk – ezt csinálja a harmadik –, vagy amit állítunk, azt egy másik állítással ne vonjuk kétségbe – ez pedig a többszörös, de legalábbis kettős afirmáció. Vagyis mindkét kerülőút a *kizáró pozíciókat, a kontradikciókat, a dichotómiákat, a dualításokat szeretné ki- és megkerülni, felfüggeszteni. Elbizonytalanítani, kontesztálni. Kétségbe vonni. Azt a rend- és rendszerfogalmat, azt a klasszifikációs logikát, ami egyértelmű pozíciókat ad. Ami nem teszi lehetővé, hogy valami egyszerre két helyen legyen. Ami egyetlen centrum, elv, eszme, cél felől klasszifikál. Ezáltal pedig pozitív tulajdonságokkal ruházza fel a létezőket, míg más – negatív – tulajdonságoktól megfosztja őket. Ami pedig nem felel meg ennek a mono-pozicionális logikának, hely nélküli. U-topikus avagy – Foucault és Barthes kifejezésével – a-topikus.*³² Deleuze szavával a „deterritorializáció” [déterritorialisation] jellemzi.³³ De jóformán részletkérdés, hogy a nevezetes kacsacsőrű emlős *troisième*,³⁴ a madarak és az emlősök közötti „nem-hely”-en,³⁵ „helyen kívüli hely”-en van, harmadikként, vagy *dupla afirmációként*, madár *is* és emlős *is*, azaz *itt is* és *ott is* van, ezt *is* és azt *is*, sőt mindkettőt állíthatjuk róla. Avagy nyugodtan gondolhatjuk, hogy a kritika alteritása, egy *mégsem, mégis kritika* nem pusztán

³² Az „utópia” és az „atópia” összekapcsolását lásd Foucault-nál és Barthes-nál is (Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*, Budapest, Osiris, 2000. 12. o. Fordította Romhányi Török Gábor, Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard (Coll. Tel), 1966. 10. o.; Roland Barthes: *Roland Barthes Roland Barthes-ről*, Budapest, Typotex, 2016. 66. o. Fordította Darida Veronika, Roland Barthes: „Roland Barthes par Roland Barthes”, in uő. *Ceuvres complètes*, IV. (1972–1976.), Paris, Seuil, 2002. 629. o.).

³³ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Budapest, Műcsarnok, 2013. 85. o. Fordította Farkas Henrik, Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991. 95–96. o. Deleuze számára ez a „deterritorializáció” az „utópia”.

³⁴ A kacsacsőrű emlős felemlegetését lásd Umberto Eco: *Kant és a kacsacsőrű emlős*, Budapest, Európa, 1999. Fordította Gál Judit.

³⁵ Marin kizárólag a „nem-hely”-et [non-lieu], míg Foucault a „hely nélküli”-t [sans lieu] is használja, sőt időnként egy „hely nélküli hely”-ről [lieu sans lieu] is beszél (pl. Foucault: „Előszó a határsértéshez”, 67. o., uő. *Préface à la transgression*, 257. o.).

maga a *semleges*, de maga a *kettős* – többszörös, sokszoros – *nempozitív affirmáció* is. Az utópia egy ilyen „double affirmation” is.³⁶

De hogyan működik Nietzsche szövegében ez az utópikus, *kritikán túli* kritika? A kritika alteritása, a *mégsem, mégis* kritika? Nietzsche utópiákat írta? Az utópikus jelleg Nietzsche szövegeiben nem elsősorban azok formai jegyeiben vagy épp tartalmában nyilvánul meg, azok sokkal inkább a *térszerkezetükben* utópikusak. A nietzschei szöveg tere utópikus tér.³⁷ A *fragmentum tere u- és atopikus, sőt „heterotopikus” tér*.³⁸ Olyan tér, amelyet a *neutralitás*, a harmadik, avagy az *affirmáció*, a *kettős* – többszörös, sokszoros – *affirmáció* jellemmez. Ennyiben pedig a *(tér)szerkezetében* – nem elsősorban tartalmában vagy stílusában – a *töredék kritikán túli kritikaként* működik. Utópia immáron nem egyetlen, bár hozzánk képest meghatározatlan sziget – mint Morus Utópiája –,³⁹ de számos, egymáshoz és hozzánk képest is meghatározatlan szigetcsoport. Nietzsche szövegei ilyen

³⁶ Marin a szövegében egyetlen helyen használja ki az utópia jellemzésére az *affirmációt*: „...az azonos és a más *affirmációja*, az azonos másságának az *affirmációja*: *differencia*” [l’affirmation du même et de l’autre, de l’autre de même: *différence*] – írja –, nem mellesleg az időről és a térről (MU 141. o.). Az időt és a teret Marin szintén az utópiával kapcsolja össze (vö. Uo. 25. o.)!

³⁷ Itt elsősorban Blanchot „irodalmi tér” [espace littéraire] fogalma lehetne segítségünkre, aki számára az irodalom sem nem tartalmi, sem nem formai, stilisztikai kérdés, hanem olyan filozófiai – vagy inkább metafizikai probléma –, mely *magát a tér- és időfogalmainkat érinti*. Mely magukon a tér- és időfogalmainkon – azok megfogalmazása és újrafogalmazása tájékán – munkálkodik (vö. Maurice Blanchot: *Az irodalmi tér*, Budapest, Kijárat, 2005. Fordította Horváth Györgyi és mások, Maurice Blanchot: *L’espace littéraire*, Paris, Gallimard (Folio Essais), 1955.). Ehhez lásd még Marie-Claire Ropars-Wuilleumier: *Écrire l’espace*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2002. Sőt, talán nem is teret, inkább „térbeliesülés”-t [spatialisation] kellene mondanunk, ahogy Marin teszi (MU 151. o.).

³⁸ Foucault: *A szavak és a dolgok*, 12. o., uő. *Les mots et les choses*, 9. o.

³⁹ Morus szövegében Utópia sziget. Csakhogy olyan sziget, amelyhez nem vezet út, amely nincs a térképen, nem rajzolható be, nem pozícionálható a világunk keretei között. Morus szövegének elbeszélője is egy véletlen hajótörés által kerül oda, s nem kevésbé a szerencsén múlik, hogy végül sikerül elhagynia ezt a seholsincs szigetet.

szigetcsoportok – az őket körülvevő óceánnal együtt.⁴⁰ Blanchot a következőképp jellemzi a nietzschei „töredék”-et [fragment]: „[...] az ellentét nem ellentételeződik [l’opposition n’oppose pas], hanem mellérendelődik [juxtapose], [...] a mellérendelés adja az egységét [ensemble] azoknak, amik kivonják magukat minden egyidejűség [simultanéité] alól, és egymásra sem következnek [sans (...) se succéder]” [...].⁴¹

Tehát a *mellérendelés* nem ad egyértelmű – egymást kizáró, oppozitorikus, dichotomikus – pozíciókat, nem zárja ki, hogy valami egyszerre akár *két helyen* is lehessen, nem egyetlen – hanem *több* lehetséges – centrum, elv, cél felől klasszifikál. Elbizonytalanítja, Blanchot és Marin kifejezésével „kontesztálja” a *mono-pozicionális* logikát. A fragmentum ennyiben pedig *hely nélküli*. Nem topikus, sokkal inkább egy *ov τόπος*. Sem a „szimultaneitás”, sem a „szukcesszió” homogenitása, mono-logikussága nem képes leírni. Nem jellemzi sem a *tér*, sem az *idő* „egység”-e. Felfüggeszti az egészet. Epokhé-szerű. *Neutrális*. A nietzschei töredékek mellérendelő – viszony nélküli – viszonyait a harmadik, a *troisième*, avagy a *kettős* – sokszoros, többszörös – *affirmáció* jellemzi.⁴² Kettős, kétszeres kerülőúton térnek ki az univerzális, globális, totalizáló rendfogalmaink elől. Kétszeres kerülőúton térnek ki az állítást és a tagadást szétválasztó, elválasztó kritika, a *κρίνω* dialektikája elől. Azaz Blanchot értelmezésében a mellérendelő nietzschei fragmentum, szerkezetében – nem formáját vagy tartalmát tekintve – maga a *kritika alteritása*, egy *mégsem, mégis kritika*. Egy kritikán *túli* kritika. Avagy maga a

⁴⁰ A tenger, az óceán több helyütt is feltűnik Nietzsche szövegeiben, ezek közül talán a legnevezetesebb *A hatalom akarásának* utolsó aforizmája, ahol épp a hatalmat jellemzi az „örvénylő tenger”-nek és az óceán „apály”-ának és „dagály”-ának a képével (Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*, Budapest, Cartaphilus, 2002. 439–440. o. Fordította Romhányi Török Gábor).

⁴¹ Maurice Blanchot: „Nietzsche és a töredékes írás”, *Athenaeum*, 1992. I/3. 59. o. Fordította Ádám Anikó, *EI* 231. o. (A fordítást módosítottam – P. Z.) A töredéket Blanchot itt is „semleges”-nek [neutre] nevezi. És „nem dialektikus”-nak [non dialectique] is tartja.

⁴² Az „affirmáció”-t Blanchot maga is emlegeti, bár nem beszél kettős affirmációról (Blanchot: *Nietzsche és a töredékes írás*, 59. o., 62. o., *EI* 231., 234. o.).

kritika kritikája. Csak hogy újra berzenkedjünk egy kicsit: a nem-kritika mint kritika. Egy *utópikus* kritika.

De a fragmentum mint u-topikus kritika nem a hely, a pozíció tagadása, sokkal inkább a helyek, a pozíciók multiplicitása és pluralitása.⁴³ Számos, számtalan – egymással nem vagy csak részlegesen összeegyeztethető – hely, pozíció paralelitása. Egymás *mellett* lebegő szigetek. A nietzschei töredéket sem nem előzi meg, sem nem követi az „egész” [unité] – hangsúlyozza Blanchot és Deleuze is.⁴⁴ De legalábbis nem előzi meg és nem követi az egység globalitása és totalitása.⁴⁵ Csakhogy a töredékek – egész híján, egység híján – nemcsak hogy *nem homogének*, nem mono-pozicionálisak, de *nem is statikusak*. A változás, sőt – Deleuze kifejezésével – a „*mássá-levés*” [devenir] jellemzi őket.⁴⁶ A szigetek között vihar tombol, s ebbe maguk a szigetek is beleremegnek. A fragmentum tere nem statikus, nem homogén, *nem síkszerű*, hanem megemelkedik, hullámok szabdalják, *víz-szerű* és *nem sziklaszilárd*.⁴⁷ Ha az utópia, az utópikus kritika *térszerkezet* – nem tartalom, nem is forma –, ez a tér a fragmentumok mozgását, elmozdulását is feltételezi.⁴⁸ Azok nem is szigetek, sokkal in-

⁴³ Marin sem *egy térről*, hanem „*terek játéka*”-ról [jeux d’espaces] beszél (lásd az alcímet, illetve MU 25. o.). A „multiplicitás”-hoz és a „pluralitás”-hoz lásd MU 21. o., 23–24. o., valamint Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, 36. o., uő. *Nietzsche et la philosophie*, 19. o.

⁴⁴ A töredék ilyen értelmű felfogásához lásd Gilles Deleuze: *Proust*, Budapest, Atlantisz, 2002. 111. o., 122. o. Fordította John Éva, Gilles Deleuze: *Proust et les signes*, Paris, PUF (Quadrige), 1964. 137. o., 149. o. Deleuze itt épp Blanchot töredék-felfogására hivatkozik (vö. Blanchot: „Parole de fragment”, in *EI* 451. o.).

⁴⁵ Egy „*lokalitás*” [localité] „*globalitás nélkül*” [sans globalité] – írja Serres (Michel Serres: *Le Passage de Nord-Ouest. Hermès V.*, Paris, Minuit, 1980. 40. o.).

⁴⁶ Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, 285. o., uő. *Nietzsche et la philosophie*, 214. o. Blanchot számára a „*térbeli pluralitás*”-t [pluralité spatiale] szintén a „*devenir*” jellemzi (Blanchot: *Nietzsche és a töredékes írás*, 76. o., *EI* 253. o.).

⁴⁷ Utópia „*tengeri*” [maritime] jellegét Marinnél lásd MU 141. o.

⁴⁸ Foucault *A szavak és a dolgok* bevezetésében épp az „*afázia*” mozgásával jellemzi az „*utópiá*”-t, az „*atópiá*”-t (Foucault: *A szavak és a dolgok*, 12. o., uő. *Les mots et les choses*, 10. o.).

kább hajók.⁴⁹ Sőt, mivel nem is homogén, nem is síkszerű ez a tér, a fragmentumok egymás alá és fölé is csúszhatnak,⁵⁰ – Marin és Foucault kifejezésével – a „vertikalitás” jellemzi ezt a teret.⁵¹ Blanchot pedig egy „Riemann-felület”-ről beszél.⁵² Megremeg a föld, hegyek emelkednek Utópia szigetein.⁵³ Hajók vetődnek a partra. Vagyis a mellérendelő nietzschei fragmentum mint utópikus kritika, egy mégsem, mégis kritika, a kritikán túli kritika állandóan újraíró és újraírandó kritika. Sőt kritikák halma, hegye. Fel- és egymásra torlódása. Tényleg a kritika kritikája. A kritika kritikája mint kritika. A blanchot-i „végtelen beszélgetés” [entretien infini] mint vég nélküli kritika.

⁴⁹ A hajó és az utópia, a heterotópia összefüggését Marinen túl lásd Foucault-nál is (Michel Foucault: „Eltérő terek”, in uő. *Nyelv a végtelenhez*, Debrecen, Latin Betűk, 1999. 155. o. Fordította Sutyák Tibor, Michel Foucault: „Des espaces autres”, in uő. *Dits et écrits 1980–1988. IV.*, Paris, Gallimard, 1994. 762. o.)

⁵⁰ Blanchot is „csúszás”-ról [glissement] beszél (Blanchot: *Nietzsche és a töredékes írás*, 59. o., *EI* 231. o.).

⁵¹ *MU* 330. o., *MR* 141. o. Foucault is beszél vertikálitásról (Michel Foucault: „Nyelv a végtelenhez”, in uő. *Nyelv a végtelenhez*, Debrecen, Latin Betűk, 1999. 64–65. o., 70. o. Fordította Sutyák Tibor, Michel Foucault: „Le langage à l’infini”, in uő. *Dits et écrits 1980–1988. I.*, Paris, Gallimard, 1994. 254–255. o., 261. o., uő. *Theatrum Philosophicum*, 78., 89. o.).

⁵² Maurice Blanchot: „A megszakítás”, *Athenaeum*, 1995. II/4. 141–142. o. Fordította Lenkei Júlia, *EI* 110. o. Ugyanehhez a problémához lásd még a Borges *Az elágazó ösvények kertje* című novellájában megfogalmazott paralel világokat (Jorge Luis Borges: „Az elágazó ösvények kertje”, in uő. *A titkos csoda*, Budapest, Európa, 1986. Fordította Boglár Lajos). Borgesre mind Blanchot, mind pedig Foucault és Deleuze is hivatkozik, gyakorta együtt emlegetve őt Nietzschével (lásd pl. Gilles Deleuze: *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988. 83–84. o.). Foucault számára Borges szövegeit épp egy „hely nélküli hely” [lieu sans lieu], sőt egy „töredékes nyelv” [langage fragmentaire] jellemzi – bár itt épp nem említi Nietzschét (Foucault: *Nyelv a végtelenhez*, 70. o., uő. *Le langage à l’infini*, 261. o.).

⁵³ A földrengés, a geológiai rétegek egymásra csúszásának művészetfilozófiai tematizálását lásd Warburgnál (Warburg „szeizmográf”-fogalmának részletes elemzéséhez: Georges Didi-Huberman: *L’Image survivante. Histoire de l’art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, 2002. 117–118. o.).

Gurka Dezső
**Jacob Friedrich Fries Schelling-kritikájának
hatása a romantikus természetfilozófia
repciójára**

Bevezetés

Jacob Friedrich Fries (1773–1843) számos területet – így a természetfilozófiát, etikát, vallásfilozófiát, antropológiát, matematikát és fizikát – átfogó munkásságában, 1803 és 1822 között több alkalommal is kifejezést nyert Schelling filozófiájának erőteljes és következetes bírálata. E kritikák egyfelől a schellingi természetfilozófia spekulatív jellege ellen léptek fel, másrészt pedig a természetfilozófia életművön belüli státuszának, illetve a transzcendentálfilozófiával történő összekapcsolásának problémáját tematizálták, miáltal éppen a Schelling-életmű egyik legképlékenyebb és legvitatottabb szakaszára, az identitásfilozófia periódusára irányították rá a figyelmet. Maga Schelling közvetlenül és átfogó módon – mint ahogyan azt Reinhold vagy Jacobi reflexiói esetében tette – nem reagált Fries észrevételeire, ám azok műveinek hatástörténetét, s mindenekelőtt a természetfilozófiának az egyetemi oktatásban való reprezentációját, erőteljesen befolyásolták.

A továbbiakban – érintve Schelling folyamatosan átalakuló természetfogalmának problematikáját is – az alábbi három kérdésre keresek választ: 1. Miként reflektált Fries 1803-ban keletkezett bírálatában a szubjektum-objektum egységének gondolatára alapozott schellingi konstrukciófogalomra? 2. Mi volt a Fries által 1807-ben kifogásolt Band (copula) fogalmának szerepe Schelling identitásfilozófiájában? 3. Mennyiben képezett ellensúlyt a matematikai természetfilozófia 1820-as években kibontakozó friesi programja a schellingi természetfilozófia hatásával szemben, s miként integrálódott a későbbi német filozófiai és diszciplináris folyamatokba?

A schellingi fogalmak revíziója Fries 1803-as művében

Fries Schelling-kritikájának első etapját *Reinhold, Fichte und Schelling* (1803) című könyve jelentette, amely – mint azt Weiss János kiemelte – több, a természetfilozófiai és identitásfilozófiai korszakának fogalmi alapjait egyaránt érintő következetlenséget kért számon Schelling *A természetfilozófia valódi fogalmáról* (1802) című írásán, mindenekelőtt a szubjektum és objektum viszonyának, illetve az intellektuális szemlélet terminusának értelmezése kapcsán.¹

Fries annak a változásnak a végkifejletét – vagyis az identitásfilozófia létrejöttét – értékelte itt, amelynek egyik iniciatíváját Reinhold két évvel korábbi, *A transzcendentális idealizmus* vonatkozó megjegyzései jelentették. Jóllehet Schelling felfogásának változását a kritikai reflexiók erőteljesen befolyásolták, a jelzett folyamat tényleges kiindulópontja az a fogalmi dichotómia volt, amely néhány korábbi, természetfilozófiai eredetű alapfogalmának – így az egység, az anyag dedukciója és a konstrukció terminusának – képlékennyé válásából következett. Fries első kritikája az identitásfilozófiát egyfajta fogalmi korrekciós programként fogta fel, így az maga is az átformálódó schellingi természetfilozófia aspektusából értelmezhető leginkább.

A jelzett folyamatok és aspektusok átfogó vizsgálata azonban csak akkor lehetséges, ha a Fries által recenzált Schelling-szöveg egészét, s nem csupán annak Manfred Frank által lerövidített változatát vesszük alapul. Weiss János az általa magyarrá fordított nem teljes szövegváltozat utolsó lábjegyzetében jelzi ezt a problémát:

A mű eredetileg 159 paragrafusból állt; Frank mintegy egyharmadára rövidítette, és csak az első 51 paragrafust közölte. A szöveg azon a ponton szakad meg, amikor Schelling bevezeti az „anyag” fogalmát; vagyis az 51. paragrafusnak nagyjából a közepén. Franknak abban biztosan igaz van, hogy ez az első 51 paragrafus tartalmazza Schelling új filozófiai programját. Egyvalami mégis veszendőbe megy: nem véletlen, hogy

¹ Weiss János: „Az észtlől a szellemhez való átmenet (Kísérlet a német idealizmus egyik epizódjának rekonstruálására)”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/3. 84. o.

Schelling a művet a *Zeitschrift für spekulative Physik* című folyóiratban jelentette meg.²

A *transzcendentális idealizmus rendszeréhez* és a Schelling folyóiratában megjelent *A természetfilozófia valódi fogalmáról* című íráshoz fűzött megjegyzések együttesen alkotják tehát Fries 1803-as könyvének Schelling-interpretációját. Az utóbbi részt Fries a következő felütéssel kezdi: „Schelling természetfilozófiája avagy a spekulatív fizika az egyetlen olyan eredeti és nagy eszme, amely Kantnak a szabad spekuláció területén megjelent alapvető írásai óta Németországban megmutatkozott.”³

A Fries-szöveg szorosabb értelemben vett természetfilozófiai elemeitől már csak azért sem lehet eltekinteni, mert Schelling éppen művének ilyen tematikájú második felében részletezi azokat az (egység problematikájához kapcsolódó) elveit, amelyeket művének elején jobbra szentenciaszerűen, illetve a transzcendentálfilozófia aspektusából fogalmazott meg. Schelling a *Filozófiai rendszerem bemutatása* 23. §-ában – Reinhold idézett megjegyzésére reagálva – így foglalja össze a szubjektum és objektum azonosságával kapcsolatos álláspontját:

nem fogadom el a szubjektum és az objektum közötti ellentétet (mert ami az előbbi és az utóbbi helyén áll, az egy és ugyanaz az azonosság; a szubjektum és az objektum így lényegüket tekintve Egyek). De elismerem a szubjektivitás és az objektivitás közti különbséget; ezek ugyanis hozzátartoznak az abszolút azonosság létének formájához, és ennél fogva minden lét formájához, talán nem ugyanazon a módon, de mégis úgy vannak együtt, hogy váltakozva mint túlsúlyban lévőket tekinthetjük őket.

² Weiss jegyzetét lásd Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „Filozófiai rendszerem bemutatása”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/3. 87. o. Fordította Weiss János.

³ „Schellings Naturphilosophie oder spekulative Physik ist die einzige originelle, große Idee, welche seit der Erscheinung von Kants Haupt-schriften im Gebiete der freien Spekulation sich in Deutschland gezeigt hat.” Jacob Friedrich Fries: *Reinhold, Fichte und Schelling*, Leipzig, Reinicke, 1803. 101. o.

De mindezt itt még nem állítom határozottan, csak egy lehetséges gondolatként fogalmazom meg.⁴

A szubjektum és az objektum kapcsolódásának módját Schelling az 51. §-t követő fejezetekben szereplő anyagfogalom révén adja. „Amit anyagnak nevezünk, nem önmagában vett anyag, hanem maga az abszolút identitás” – írja az 54. §-ban.⁵

Az egység és az azonosság fogalmi divergenciája, amit Fries 1803-as kritikájában nyomatékosított, Schelling identitásfilozófiai korszakának nehezen megoldható problémájává vált. Míg ugyanis Schellingnél a megismerés vonatkozásában az identitás visszavezethető a fichtei $A=A$ azonosságra, a természetfilozófiában csak a konstrukció révén jöhet létre egység a természet különféle elemeiből. Sajátos aszimmetria alakult ki tehát azonosság és egység transzcendentálfilozófiai, illetve természetfilozófiai értelmezése között. A konstrukció éppen azért vált egyfajta identitásfilozófiai kulcsfogalomná Schelling számára ezekben az években, mert annak kapcsán a megismerés és a létrehozás mozzanata egybeesik.⁶

Schelling újabb és újabb fogalmak – a mágnesség, az elektromosság, a kémiai folyamatok, illetve a nehézségi erő, s végül a fény – révén próbálta meg a természet egységét leírni, illetve a szubjektum szintjén tételezett azonosságot felmutatni. A természetfilozófia valódi fogalmáról című írás (1802) így a természetet már tiszta szubjektum-objektumként, az Ént pedig a tudat szubjektum-objektumaként

⁴ Schelling: *Filozófiai rendszerem bemutatása*, 68. o.

⁵ „Was wir Materie nennen, ist an sich nicht Materie, sondern die absolute Identität selbst.” *Schellings Werke*, IV. kötet, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. München, Beck, 1958. 147. o. (Az 51. §. után következő szövegrészeket saját fordításomban közlöm. – G. D.)

⁶ „[...] számomra a természet konstrukció által keletkezik, és minden konstruálás létrehozás.” Vö. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „A konstrukció fogalma”, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Hit és tudás*, Budapest, Osiris – Gond, 2001. 245. o. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc.

említi, a természetfilozófia feladatát abban jelölve ki, hogy az utóbbit az előbbiből levezesse.⁷

Az egység problematikáját Schelling már nem pusztán a természetre vonatkoztatta, hanem az Énre is, miáltal az olyan alapp princípiummá vált, amely a korábbi természetfilozófiai és transzcendentál-filozófiai aspektusokat egyaránt integrálta. Az identitásfilozófiában tehát nem két önállóan fejlődő terület utólagos szintézise valósult meg, hanem két egymásra ható problematika kapott időlegesen közös fogalmi keretet, s ezt Schelling éppen a (lényegi momentumaiban átértelmezett) természetfilozófia felől határozta meg.

Fries 1803-as kritikája éppen azért tudta feltárni Schelling identitásfilozófiájának belső ellentmondásait, mert mind a transzcendentál-filozófiai, mind a természetfilozófiai aspektus fogalmait számba vette. Fries, mintegy követve a schellingi fogalomrendszer súlyponteltolódásait, újabb, 1807-es kritikai reflexiójában a konstrukciófogalmat helyezte középpontba.

A Band-fogalom és annak friesi kritikája (1807)

Fries *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (1807) című könyvének rövid terjedelmű Schelling-bírálatában továbbvitte korábbi tematikáját, amennyiben itt is az egység problematikájának tisztázatlansága ürügyén marasztalta el a filozófust. A kritika éle ez esetben egy olyan sajátos, kémiai eredetű schellingi fogalom, a *Band* ellen irányult, amely a filozófus számára éppen a dolgok egységének, belső kohéziójának explikálására szolgált.⁸ „Schelling úgyszintén ebbe a

⁷ Bernd-Olaf Küppers: *Naturals Organismus. Schellingsfrühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992. 48–50. o.

⁸ „Es ist absolut unmöglich, daß die Welt ein Chaos ist, daß ihre Erscheinungen wie mannichfaltig und verschieden sie sind, auseinanderfallen, sie sind vermöge ihrer Identität an einander gebunden und innerlich verknüpft. Diese Verknüpfung bezeichnet Schelling mit einem typischen Ausdruck als »das Band« oder »die Copula«, die das Unendliche und Endliche vereinigt. Dieses Band ist, »was die Welt im Innersten zusammenhält.«” Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1923. 669. o.

helytelen irányba haladt, s amennyiben ezt továbbra is követné, ismét teljesen szem elől téveszti a célt, vagyis az absztrahált formák minden szétválasztásának megszüntetését, amire mindig is törekedett.”⁹

A *Band* (copula) fogalma Schelling számára először 1794-ben, Platón *Timaios*a kapcsán merült fel. Platón a dolgok közötti köteléket (desmos) egyfajta anyagtalan egységtényezőként értelmezte: „De pusztán kettőt harmadik nélkül megfelelően egyesíteni lehetetlen, kell, hogy valami kötelék legyen közöttük középen, mely kettőjüket összetartja. A kötelékek között pedig az a legszebb, amely önmagát és az összekötött dolgokat legjobban egyé teszi (...)”¹⁰

Schelling a *Band* fogalmát 1806-tól kezdődően azonban már konkrét, természettudományos értelemben használta: egy magyarországi kémia-professzor, Winterl Jakab József terminusát alkalmazta az anyag konstrukciójának bemutatására, s éppen ez az a mozzanat, amelyre Fries idézett kritikai megjegyzésében utalt.

Winterl Jakab József, avagy Jakob Joseph Winterl, a pesti egyetem osztrák születésű kémia-professzora volt, aki latinul megjelent művében (*Prolusiones ad chemiam seculi decimi noni*. Buda, 1800) a kanti alaperők nyomán dolgozta ki a dualisztikus kémia rendszerét.¹¹ Munkásságának nemcsak diszciplináris hatása volt kiterjedt, hanem a kortárs filozófusok is ismerték elméleteit. Hegel például *A természetfilozófia alapvonalaiban* említette meg a nevét, s tőle vette át *A szellem fenomenológiájában* szereplő szünszómatría fogalmat is.¹²

⁹ Jakob Friedrich Fries: *Neue Kritik der Vernunft*, 2. kötet, Heidelberg, Mohr, 1807. 309. o.

¹⁰ Platón: „Timaios”, 31c., in *Platón összes művei*, 3. kötet, Budapest, Európa, 1984. 329. o. Fordította Kövendi Dénes.

¹¹ Szabadváry Ferenc: *A magyar kémia művelődéstörténete*, Budapest, Mundus, 1998. 84–88. o.

¹² Er [Jakob Joseph Winterl, 1732–1809] war Professor in Pest und hatte, am Anfang dieses Jahrhunderts, den Trieb: einer tieferen Einsicht in die Chemie. Er wollte einen besonderen Stoff *Andronia* gefunden haben, was sich aber nicht bestätigt hat.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 292. o. Vö. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 2. Természetfilozófia*, Budapest, Akadémiai, 1979, 294. és 321. o. Fordította Szemere Samu.

Winterl elméleteinek hatását jelentős mértékben növelte, hogy fő művét két alkalommal is németre fordították: a *Prolusiones* 1803-ban Hans Christian Ørsted átültetésében látott napvilágot Regensburgban *Materialen zu einer Chemie des neunzehnten Jahrhunderts* címmel, a *Vier Bestandteile der anorganischen Natur* című, Schusztter János tollából való átdolgozást pedig a jénai Frommann kiadó jelentette meg 1804-ben.¹³ E kiadás előszavát Johann Wilhelm Ritter, a romantikus fizika egyik legjelentősebb reprezentánsa, az ultraibolya sugárzás felfedezője írta, akire erőteljes hatást gyakorolt a dualisztikus kémia, jóllehet Winterl kísérletekkel nem alátámasztott spekulációit maga is túlzásnak tartotta. Winterl népszerűségét jól jelzi, hogy Karl Gottlieb Kastner a jénai egyetemen külön kurzust szentelt a pesti professzor dualisztikus kémiájának.¹⁴

Winterl kémiai elméleteit Schelling is ismerte, mi több, *A világlélekről* 1806-os második kiadásának előszavában saját rendszerének visszaigazolójaként említette a pesti professzort:

Ezen írás átdolgozásakor némely elfeledett csíra, amely azóta kifejlődött, újra észrevehetővé vált. E megjegyzés kapcsán e munka újbóli kiadása még indokoltabbnak tűnik, s talán a szerző megemlítheti, hogy a mű [t.i. a *Von der Weltseele* 1798-as kiadása] önmaga számára is új hangsúlyt kapott Winterlnek, e derék és elmélyült kutatónak a hivatkozása révén, illetve annak a véleményének a következtében, miszerint a szerző s az ő egészen más úton elért eredményei között azonosság áll fenn.¹⁵

¹³ Klaus Richter: *Das Leben des Physikers Johann Wilhelm Ritter. Ein Schicksal in der Zeit der Romantik*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 2003. 51. o.

¹⁴ Henricus Adrianus Marie Snelders: „The Influence of the Dualistic System of Jakob Joseph Winterl (1732–1809) on the German Romantic Era”, *Isis* 61., 1970. 235. o.

¹⁵ „Bey der neuen Ueberarbeitung dieser Schrift ist mancher vergessene Keim wieder sichtlich geworden, der seitdem entfaltet wurde. Durch diese Bemerkung schien eine wiederholte Aufgabe dieser Schrift noch mehr gerechtfertigt zu werden, sowie der Verfasser wohl sagen darf, daß sie führt ihn selbst durch die Erwähnung Winterls, des aufrichtigen und tiefschauenden Forschers, und die Meinung von ihrer Uebereinstimmung mit seinen, auf ganz andern Wegen gefundenen Resultaten, welche er äußert, einen neuen Werth erlangt habe.” Vö. *Schellings Werke*, 352. o.

Schelling a pesti egyetem professzorától átvett terminus¹⁶ nyomán fejtette ki, hogy a természet polaritásai miként rendeződnek egységgé, illetve hogy miként vagyunk képesek ezt az egységet megismerni. A *Band* fogalma 1807-ben kiadott esztétikai írásában (*Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*) is több helyütt szerepel, ezzel is erősítve a fogalmi átmenetet a filozófus természet- és művészetfilozófiája között. A mű magát a képzőművészetet is ebből az aspektusból határozta meg, a természet és a lélek közötti összekötő elemként.¹⁷

Fries 1807-ben tehát újólág egy sokfunkciójú, s nem kellő pontossággal definiált schellingi fogalom ellen fordította kritikáját, ám a sporadikus megjegyzések csak az 1820-as évek elejére, a matematikai természetfilozófia körvonalazása kapcsán álltak össze nála átfogó antischellingianus programmá.

A matematikai természetfilozófia programjának hatása a schellingi természetfilozófia recepciótörténetének alakulására az 1820-as évektől

Fries írásainak – mindamellet, hogy jó érzékkel vették össze az alá a schellingi filozófia bizonyos, gyakran éppen az életmű egyes periódusainak átmeneteit biztosító fogalmait – Schelling recepciótörténetének szempontjából is fontos szerepük volt.

Bár Schelling természetfilozófiai művei nagyrészt jénai pályakezdésének korszakában, vagyis 1797 és 1801 között keletkeztek, s Windischemannak írott egyik levelében 1805-tel ő maga is lezártnak nyilvánította természetfilozófiai periódusát, egyre fogyatkozó számú követői majd két évtizedig továbbéltették a spekulatív fizika tradícióját a különböző német egyetemeken, így Bambergben (Friedrich

¹⁶ Dezső Gurka: „Jakob Joseph Winterl dualistic Chemistry romantic sciences Schelling's Philosophy of Nature”, *Periodica Polytechnica Ser. Social and Management Sciences*, 2006/1. 39–45. o.

¹⁷ „Die bildende Kunst steht also offenbar als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwischen beiden erfaßt werden”. Schelling: *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, Berlin, Reimer, 1943. 3–4. o.

Marcus és Andreas Röschlaub orvosi munkássága révén), Halléban (Henrik Steffens előadásai kapcsán) és természetesen Jénában. A jénai egyetemen Schelling hatása, 1803-as Würzburgba távozása ellenére, egészen 1807-ig uralkodó volt. 1800-tól Johann Baptist Schad, Karl Christian Krause, Johann Gottfried Gruber, Georg Heinrich Henrici, majd 1807-től Lorenz Oken tartottak természetfilozófiai eladásokat, sőt egészen 1822-ig meghatározó módon volt jelen a schellingi természetfilozófia az itteni oktatásban.¹⁸

A romantikus természetfilozófia hatástörténetében éppen Fries *Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet* (1822) című könyve jelentett fordulópontot, amely a matematikai megalapozás követelményének kifejtésével vette újra szisztematikus bíráló alá Schelling és tanítványai spekulatív szemléletét.

Szóban forgó művében Fries így opponálta saját felfogását a schellingianusokéval: „A matematikai természetfilozófia megnevezéssel különböztetem meg a testek világa törvényeinek metafizikai-matematika kutatását az említett kombináló természetfilozófiától, amelynek számára az általános természettörvények nem valós magyarázatok alapjául szolgálnak, hanem azok csupán regulatívák a különféle összevetések számára.”¹⁹

Fries az általa kritizált állásponttal szemben a természettudományok metafizikai megalapozásának kanti programjához ment vissza, ugyanakkor viszont azt – Kanttól eltérően – a fizikán túlra is ki kívánta terjeszteni.²⁰

Fries kritikája – amelyet számos természettudós és matematikus, így Carl Friedrich Gauss is,²¹ lelkesen üdvözölt – fontos előkészítője

¹⁸ Olaf Breidbach: „Jenaer Naturphilosophien um 1800”, *Sudhoffs Archiv*, 2000/1. 44–46. o.

¹⁹ Jacob Friedrich Fries: *Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet*, Heidelberg, Mohr und Winter, 1822. VI. o.

²⁰ Fries: *Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet*, IV. o. A schellingianus természetfilozófia jénai utóhatásai némileg még Frege 1860-as évekbeli pályakezdését is befolyásolták. Vö. Farkas János László: „Szabad szemmel, görcső alatt. Adalékok Frege korai filozófiájához”, in Nyíri Kristóf – Palló Gábor (szerk.): *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcséleti élménye*, Budapest, Áron, 2005. 60–63. o.

²¹ José Ferreirós: „The Rise of Pure Mathematics as Arithmetic with Gauss”, in Catherine Goldstein – Norbert Schappacher – Joachim Schwermer

volt annak a metodikai fordulatnak, amelyet a filozófiai és diszciplináris átfedéseket átértelmező pozitivizmus meghatározó szerepének kialakulásához vezetett az 1840-es évekre. Természettudományos oldalról a kvantitatív-tapasztalati tudományok primátusát hirdető pozitivisták adtak először átfogó, s egyúttal erőteljesen elmarasztaló értékelést a romantikus természetfilozófiáról. (A kémikus Justus Liebig egyik 1840-ben megjelent cikke szerint például „A természetfilozófusok tevékenysége az évszázad pestise, fekete halála volt”.²²)

A matematikai természetfilozófia programja a német filozófia történetében is több évtizedes hatással bírt, elsődlegesen a Fries-iskola (Ernst Friedrich Apelt és Leonard Nelson nevével fémjelvezhető) két nemzedékére gyakorolt befolyása révén.²³ A Leonard Nelson által 1903-ban alapított neofriesiánus iskola, illetve lapjuk, az *Abhandlungen der Fries'schen Schule* fontos fóruma volt a göttingeni filozófusoknak és természettudósoknak. Tagja volt e körnek többek között Rudolf Otto, Max Born, David Hilbert és Otto Meyerhof is. Nelson 1908-ban a maga „filozófiai tudomány” programjának jegyében kritizálta Husserl könyvét, a *Logikai vizsgálódásokat*, illetve a filozófia szigorú tudományként való felfogását.²⁴

A neofriesiánusok Kant-képével való konfrontálódás ily módon részévé vált a fenomenológia történetének. Ugyanakkor viszont a – Husserl által szintén ismert²⁵ – Fries-szövegek recepciójának is volt némi szerepe az irányzat genezisében. Husserl 1899-ben, illetve 1904-ben keletkezett írásaiban említette meg Fries nevét, a *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* című művével pedig 1904-ben rész-

(szerk.): *The Shaping of Arithmetic after C.F. Gauss's Disquisitiones Arithmeticae*, Berlin – Heidelberg, Springer, 2007. 249. o.

²² „Die Thätigkeit, das Wirken der Naturphilosophen war die Pestilenz, der schwarze Tod des Jahrhunderts.” Lásd Justus Liebig: „Der Zustand der Chemie in Preußen”, *Annalen der Chemie und Pharmacie*, 1840/1. 120. o.

²³ Frederick C. Beiser: *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796–1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014. 24–26. o.

²⁴ Hourya Benis Sinaceur: „Scientific Philosophy and Philosophical Science”, in Hassan Tahiri (szerk.): *The Philosophers and Mathematics. Festschrift for Roshdi Rashed*, Cham, Springer, 2018. 39–40. o.

²⁵ Varga Péter András: *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*, Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2018. 70–76. o.

letesebben is foglalkozott.²⁶ Karl Schuhmann lehetségesnek tartja, hogy a husserli horizontfogalom Fries *Grundriss der Logik* című művének egyik szöveghelyére vezethető vissza.²⁷

Fries több fázisban kifejtett Schelling-kritikája, amely önmagában is egy majd húszéves időtartamot ölelt fel, hatástörténetében még nagyobb időintervallumot ívelt át. Nem csupán a német idealizmus belső vitáinak megnyilvánulása volt tehát, de részévé vált azoknak a diskurzusoknak is, amelyek egyrészt Kant filozófiájának huszadik századi interpretációit készítették elő, másrészt pedig azokat az új természettudományos törekvéseket, amelyek véglegesen felszámolták a romantikus természetfilozófia diszciplináris hatásait, sőt annak történeti jelenségként való értelmezését is negligálták. Fries valódi filozófiatörténeti jelentősége tehát elsődlegesen nem saját önálló teljesítményében, hanem inkább kritikáinak hatásában keresendő, amelyek révén meglepően széles skálán – a német idealizmustól a pozitívizmuson át a fenomenológiáig terjedően – adott iniciatívákat a 19–20. század legfontosabb filozófiai teljesítményei számára.

²⁶ Karl Schuhmann: „Husserl Idee der Philosophie”, in Cees Leijenhorst – Piet Steenbakkers (szerk.): *Karl Schuhmann. Selected papers on phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 2000. 75. o.

²⁷ Dallas Willard: „Knowledge”, in Barry Smith – David Woodruff Smith (szerk.): *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. 234. o.

Marosán Bence Péter
Az Abszolútum kritikái.
A német idealizmus fő gondolkodói
az Abszolútum megismerhetőségéről¹

Bevezetés

Kantot a maga korában úgy is emlegették, mint „mindenek nagy lerontója”-t;² utalva ezzel a klasszikus metafizikán gyakorolt, a kortársak jelentős része által konklúzívnak tartott kritikájára. Kant maga is úgy határozta meg vállalkozásának lényegét, hogy „korlátoznom kellett a tudást, hogy a hit számára teret nyerjek”.³ Kant a tudást radikálisan az emberi végeesség álláspontjára korlátozta, s ezzel együtt a tradicionális metafizikai kérdéseket, amelyek bizonyos módon, mint maga is állítja, létünk alapjait és lényegét célozzák,⁴ kivonta a tudományosan megalapozható ismeretek lehetséges köréből. A Kant utáni filozófiák, a klasszikus német idealizmus főbb képviselői (itt mindenekeleltt: Fichte, Schelling, Hegel) ezt a kanti kritikát nem fogadták el minden további nélkül, s a metafizika Kanton alapuló, de rajta túllépő megújítási kísérleteit hajtották végre újra és újra. Kant volt a kályha, akitől elindultak, viszont akit másfelől meg is akartak haladni. Ezeknek a vállalkozásoknak az egyik fő célkitűzése az volt, hogy tematizálják, a legitim megismerés tárgyává tegyék a létezés

¹ A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

A tanulmány elkészítésében nyújtott segítségükért feltétlenül köszönettel tartozom Boros Biankának, Czétány Györgynek, Hankovszky Tamásnak, Horváth Zoltánnak, Szegedi Nórának, Mesterházi Miklósnak, Weiss Jánosnak.

² Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Stuttgart, Reclam, 1979. 5. o.

³ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2009. 40. o. (B XXX) Fordította Kis János. [A továbbiakban: TÉK]

⁴ Vö. TÉK 66. o., B 22.

totalitása értelmében vett (tehát a természetfölötti birodalmát is felölelő) Abszolútumot. A kérdés mindenekelőtt az volt, hogy Kant után, az emberi végesség álláspontján, megismerhető-e mégis az Abszolútum; illetve van-e rá bármiféle mód, hogy túllépünk a végességen, s valamiképp felvegyük magának az Abszolútumnak a pozícióját.

A Kant utáni német filozófia egyik vezérmotívuma az volt, hogy minden nehézség, sőt, a feladat látszólagos megoldhatatlansága ellenére, mégis meg kell próbálnunk az emberi létezését érintő végső és legfőbb kérdésekre *legitim ismeretigényű*, tudományosan és racionálisan megalapozott választ adnunk. Filozófusként nem adhatjuk fel, hogy ezekre a kérdésekre választ keressünk, s megpróbáljunk választ találni – a kanti kritikai filozófia eredményeit és tanulságait szem előtt tartó, alkalmasint magát a kanti filozófiát is kritika tárgyává tévő, az *elméleti ész* ítélőszéke előtt igazolható ismeretigényű válaszokat. A gondolkodó és megismerő embert a tudományosan megalapozott metafizika felé hajtó törekvést Hegel a következő szavakkal fogalmazta meg: „*egy művelt nép metafizika nélkül*” olyan volna, „*mintha egy különben változatosan díszített templomot látnánk szentély nélkül*”.⁵ Vagyis egy nép, amely lemondana a rendszeresen kidolgozott és végiggondolt metafizika eszméjéről, Hegel szerint éppen azt adná fel, ami az ember számára bizonyos szempontból a legfontosabb, ami képes végső értelmet kölcsönözni életének, ami tehát az embert sajátosan emberivé teszi.

Erős érveket lehet felhozni amellett, hogy a filozófiát mind a mai napig lényegileg Kant és a klasszikus német idealizmus, mint az ő hagyatékára épülő, őt közvetlenül követő recepció-történet határozza meg.⁶ Még mindig ennek a filozófiai korszaknak az árnyékában

⁵ G. W. F. Hegel: *A logika tudománya. Első rész*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 2. o. Fordította Szemere Samu.

⁶ Legújabbban (a hazai irodalomból) lásd: Lengyel Zsuzsanna Mariann: *Hermeneutika és kritika. Kant, Heidegger, Gadamer*, Budapest, L'Harmattan, 2018. Továbbá lásd az utóbb említett mű mottójául választott, Gadamertól származó idézetet is: „Igazán megdöbbentő azonban az a tény, hogy *A tiszta ész kritikájának* megjelenése olyan korszakot nyitott, ami a mai napig is tart. Hegel, Nietzsche, Heidegger vagy Wittgenstein ellenére sem tudott senki mélyebb korszakalkotó fordulatot előidézni”. Hans-Georg Gadamer: *Ges-*

élünk és gondolkodunk. Kant kritikai filozófiáját és a klasszikus német idealizmus projektjét arra irányuló heroikus próbálkozások sorozatának is tekinthetjük, hogy a természetfölötti birodalmát is magában foglaló Abszolútumot hozzáférhetővé tegyék az igazolt és megalapozott filozófiai kérdés és megismerés számára. Olyan kérdésekről van szó, melyek közvetlenül érintenek bennünket létünkben, és amelyek – miként Kant is megállapította – a „metafizika mint természetes hajlam”⁷ formájában is jelentkeznek nálunk: a lélek sorsa a halál után, az akarat szabadsága, Isten léte vagy nem léte; mely problémák tehát általában az érzékfölötti tartományára vonatkoznak. A kortárs (napjainkban elterjedt) naturalista beállítottság által megalapozott materializmus, illetve ateizmus végső soron szintén ezekre a – természetfölöttit érintő – kérdésekre adnak *metafizikai* választ, mégpedig tagadó módon.

Az alábbi tanulmányban azt szeretném röviden áttekinteni, hogy Kant és a klasszikus német idealizmus bizonyos szempontból legjelentősebbnek mondható szerzői hogyan próbálták tudományosan megalapozni és kidolgozni a „legfőbb és végső”⁸ kérdésekre választ kereső diszciplína értelmében vett metafizikát, mely az említett kérdésekkel összhangban végső soron magára az Abszolútumra irányult. Az akkor kialakított stratégiák a kortárs metafizikai kísérletek számára is útmutatók lehetnek. Kantnál egy negatív és egy pozitív utat figyelhetünk meg: egyfelől a magában való dologról, mint határfogalomról, Kant következetesen tagad minden pozitív, tartalmas predikátumot (amennyiben azok tartalmas ismeretet engednének meg a magában való dologgal kapcsolatban). Másfelől azonban nyitva hagyja, sőt, módszeresen kiépíti az Abszolútumra vonatkozó *racióális hit* útját. Fichténél és Schellingnél a szemlélet kitégítésének lehetősége kerül a középpontba: az *intellektuális szemlélet* fogalma, mely képes feltárni, megvilágítani magát az Abszolútumot is. Az érett Hegel elutasította az intellektuális szemlélet fogalmát, és azzal

ammelte Werke. 4. kötet: *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987. 338. o.

⁷ *TÉK* 66. o., B 22.

⁸ Hogy ezzel az Edmund Husserlnél lévő beszédfordulattal éljünk. Vö. Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányai*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1972. 222. o. Fordította Baránszky Jób László.

az igénnyel lépett fel, hogy a Kant által e tekintetben kritizált *elméleti ész*t visszahelyezze *jogaiba*, és azt állította, a megfelelően elvégzett *fogalmi munka* révén az Abszolútum igenis megismerhető.

I. Kant: az Abszolútumhoz vezető negatív és pozitív út

Noha Kant (a kritikai fordulatot követően) minden addigi metafizika kritikusaként lépett fel, ez a legkevésbé sem jelentette azt – miként azt ő maga is számos alkalommal hangsúlyozta –, hogy az Abszolútumra vonatkozó minden vizsgálódást elutasított, és hogy az érzékfölöttire irányuló minden kérdésfeltevést *ab ovo* illetéktelennek és kivitelezhetetlennek mondott volna. Éppen ellenkezőleg: a kritikai vállalkozás lényege és végső célkitűzése szerint egy legitim, tudományos metafizika alapjainak megteremtésére irányult; és a végső metafizikai kérdések jogosult formában való feltevését is magában foglalta. Annak ellenére, hogy Kant az igazolt ismeretek körét a lehetséges tapasztalat birodalmára, szemlélet és fogalom lehetséges összetalálkozásának terepére szűkítette le, az Abszolútumot célzó kérdésés továbbra is filozófiájának legfőbb hajtóereje maradt. Az igazolt, racionális metafizika megalkotására irányuló erőfeszítéseiben egy szándékos, kifejezett, *pozitív* utat, valamint egy – meglátásom szerint – kevésbé szándékos és tudatos *negatív* utat azonosíthatunk. Ez utóbbival kezdünk.

A negatív út, hogy a „magában való dolgot” (mely végső soron a természetfölötti szférájára utal) hiány-⁹ illetve határfogalomnak tekintjük, és következetesen tagadunk róla minden pozitív meghatározást, mely az érzékek számára megjelenő dolgokat megilleti. A magában való dolog Kantnál olyasmi, amit a jelenségek alapjaként szükségszerűen el kell gondolnunk, viszont ami *per definitionem* nem lehet adva számunkra, hiszen éppen az érzékelő- és megismerőképeségünktől függetlenül elgondolt dolgot jelenti. Vagyis az ilyen módon felfogott dolgot minden olyan ismérvtől mentesnek kell tekintenünk, amely a jelenségek birodalmát, illetve magát a konkrét

⁹ Vö.: Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája. Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából*, Budapest, L'Harmattan, 2007. 23–30. o.

megjelenő tárgyat tagolja és artikulálja. Ezt az implicit megközelítést az „érzékfölötti negatív teológiájának” is nevezhetjük. A következő tagadások módján is kirajzolódik egy kép az érzékfölötti világról; igaz, egy rendkívül sajátos, hangsúlyozottan *nem emberi* kép.

A magánvalóhoz, a (magában való dolgot is felölelő) Abszolútumhoz való *közvetett* hozzáférésről van szó. Ezzel összefüggésben szerintem külön ki lehet emelni *A tiszta ész kritikája* transzcendentális esztétikáról szóló részének jelentőségét. Kant hangsúlyozza, hogy tér és idő szemléleti formák, közelebről: a külső (tér) és belső (idő) szemlélet formái, és nem az emberi tapasztalattól független valóságot jellemezik. Az empirikus jelenségek világára érvényesek, azon túl pedig nem. Kant ezt – többek között – a következő szavakkal foglalja össze: „Egyszóval, fenntartjuk, hogy a tér *empirikus értelemben* (minden lehetséges külső tapasztalat vonatkozásában) reális, ugyanakkor állítjuk, hogy *transzcendentális értelemben ideális*, azaz tüstént semmivé válik, míhelyt eltekintünk minden tapasztalat lehetőségének feltételétől, és a magukban való dolgok tulajdonságaként tekintjük a teret”.¹⁰

Kant alapvetően kétféle módon beszél tér, idő és magában való dolog viszonyáról. Egyfelől *tényszerűen* kijelenti, hogy a magában való dolog nem térben és időben létezik.¹¹ Másfelől, a szükségszerűség modalitásához folyamodva, állítja, hogy a magában való dolog nem létezhet térben és időben; és különféle utakon megpróbálja bizonyítani, hogy paradox következmények származnának abból, ha tér és idő „[akár] mint szubsztancia, [akár] mint akcicens”¹² a magukban való dolgok közé tartoznának.¹³ Ezeknek a kijelentéseknek van egy gyengébb és egy erősebb olvasata. Annak ellenére, hogy a második (az erősebb) értelmezés az uralkodó, nézetem szerint – ma-

¹⁰ TÉK 83. o., B 44.

¹¹ Vö. pl. TÉK 81. o., 83. o., 87. o., B 42, 44, 49.

¹² Vö. TÉK 89. o., B 53 sk. o.

¹³ Kant a TÉK 88-ában („Általános megjegyzések a transzcendentális esztétikához”), de másutt is, egy sor ilyen bizonyítási kísérlettel él, hogy megmutassa, hogy a magukban való dolgok *elvileg* nem létezhetnek térben és időben; hogy tehát a térben és időben létező magában való dolog egy apriori, apodiktikus *lehetetlenség*. 93–102. o. B 59–72.

gának Kantnak a szavai alapján – nem zárhatjuk ki az első helytállóságát sem.

Az első szerint (a magában való dolog (illetve az érzékfölötti birodalma) egy tértől és időtől *függetlenül* létező tartomány, akárcsak *az ideák platóni világa*. Ennek az értelmezésnek rendkívül komoly *metafizikai következményei* vannak, hiszen ennek alapján, ha közvetve is, de nagyon is tartalmas, pozitív meghatározásokat alkothatunk a magában való dologról, úgy is, mint az érzékfölöttiről, amely egy időtlen és nem-térbeli szféra. A második, erősebb olvasat szerint tér és idő, mint szemléleti formák, nem érvényesek a magában való dologra, egyszerűen nem bírnak értelemmel az utóbbi vonatkozásában; vagyis tér és idő alkalmazása a magában való dologra *kategória-hiba* volna.

Mindkét esetben a középkori *negatív teológiához* hasonlatos útbontakozik ki. A magában való dologra tett tagadó kijelentések (mi *nem* a magában való dolog, mely kategóriák *nem érvényesek* rá) mindenképpen kirajzolnak egy indirekt képet az érzékfölötti birodalmáról; ami azt engedi sejteni, hogy ez a világ *gyökeresen más*, mint ami érzékszerveink számára megjelenik. Az apodiktikus érvelések nyomán lefektetett következetes tagadások kirajzolják számunkra a magában való dolog *negatív mását*; ami végső soron mégiscsak *közvetett*, bár hangsúlyosan *feltételes* ismereteket jelent. A „micsoda *nem*” legalább feltételesen megenged arra vonatkozó megfontolásokat, hogy „milyen *lehet*”. Van egy ezzel összefüggő másik, kifejezetten *pozitív út* is; mely a Kant-recepcióban – ismereteim szerint – nagyobb figyelmet kapott: és ez a *racionális hit* által megalapozott *gyakorlati metafizika útja*.

Ez a pozitív út a gyakorlati cselekvésben ható Abszolútum útja. Ahhoz, hogy az erkölcs lehetséges legyen, élnünk kell az Abszolútummal, közelebbről: az érzékfölöttivel kapcsolatban bizonyos pozitív, tartalmas feltételezésekkel. Ezek nem ismeretérvényű megállapítások, viszont olyan kijelentések, melyeket a racionális hit motivál. Végső soron *az értelmes emberi élet lehetősége* a tét Kantnál; interpretáció szerint arra megy ki nála a játék, hogyan tudunk értelmet adni az emberi életnek racionális módon; vagyis a szükségszerű metafizikai következményekkel járó *racionális öneszmélés* útjairól és lehetőségeiről. A racionális hit, illetve öneszmélés azonban bizonyos tartalmas megfogalmazásokat tesz lehetővé (még ha feltételes módon is)

az Abszolútummal kapcsolatban; abból a szempontból, hogy milyenek is kellene lennie ennek az Abszolútumnak, amennyiben bizonyos joggal reménykedhetünk az emberi élet értelmes voltában.

II. Fichte és az Abszolútum intellektuális szemlélete

„[H]ogyan fogja föl a német idealizmus a filozófiát? [...] [A] filozófia az Abszolútum intellektuális szemlélete”¹⁴

Fichte a kanti kriticismus radikalizálásának igényével lép fel. Kantnak, mint mondja, majdnem sikerült új, tudományos alapokra helyezni a filozófiát és speciálisan a metafizikát. Mégis fellelhetők még benne bizonyos dogmatikus maradványok. Ilyen maradvány a lehetséges emberi tudástól tökéletesen elszigetelt, megismerhetetlennek mondott magában való dolog képzete. Fichte szerint a valódi kriticismus megteremtésének érdekében mindenekelőtt ettől az elképzeléstől, a magában való dolog eszméjétől kell megszabadulnunk. Minden Kanttal szembeni fenntartása és kritikus megfontolása ellenére azonban vannak alapvető motívumok, melyek mindkét gondolkodónál megtalálhatóak. Ilyen a gyakorlat és sajátosan az erkölcs fontossága; valamint – ettől elválaszthatatlanul – a cselekvésben ható Abszolútum képzete. Fichte szerint mind a kriticismus, mind a magában való dolog primátusából kiinduló dogmatizmus önmagukba zárt rendszerek, és *szabad döntésre* van szükség, hogy válasszunk közöttük.¹⁵ A kriticismus mind a megismerés magyarázata, mind az emberi élet értelemmel való ellátása szempontjából jobb pozíciót kínál a dogmatizmusnál.

A magában való dolog eszméjére vonatkozó véleményükben rejlő alapvető eltérésen túl van egy további döntő különbség Kant és Fichte filozófiájában: nevezetesen a megalapozott és igazolt tudás

¹⁴ Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), Budapest, T-Twins Kiadó, 1993. 95. o. Fordította Boros Gábor. Az első kiemelés tőlem – M. B. P.

¹⁵ Johann Gottlieb Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba”, in uő. *Válogott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1981. 34. o. Fordította Endreffy Zoltán.

igényét támasztó metafizika lehetőségével kapcsolatban, és ez utóbival szoros összefüggésben: az *intellektuális szemlélet* fogalmának tekintetében. Jelesül: Fichte, Kanttól eltérően, úgy gondolta, igenis megfogalmazhatunk tartalmas, *a kielégítő módon*, tudományosan igazolt ismeret státuszával bíró kijelentéseket az érzékfölötti tartományt illető kérdéseket is magában foglaló Abszolútumról. Ennek az új metafizika-felfogásnak az alátámasztásához Fichte egy olyan, Kantnál is megtalálható fogalomnak az újraértelmezését hívja segítségül, melynek történeti gyökerei legalább Nicolaus Cusanusig¹⁶ nyúlnak vissza: az intellektuális szemléletét. Kantnál az intellektuális szemlélet a magában való dolog nem emberi, isteni, teremtő szemléletét jelentette; egy hipotetikus képességet.¹⁷ *A tiszta ész kritikáját* követően azonban ennek a fogalomnak a jelentése Fichténél – és más, Kant utáni szerzőknél is – megváltozott. Speciálisan Fichténél ez egy olyan alapvető emberi szellemi képesség, s vele együtt olyan *módszertani fogás* értelmét vette fel, mely lehetővé tette a kritizmus végösszefoglalását, s ennek révén egy valóban tudományos metafizika létrehozatalát.

Fichténél kétféle értelemben van jelen az intellektuális szemlélet fogalma. Jelenti először is az emberi öntudat elemi önmagára vonatkozását, amely az emberi létezését és az ember bármiféle tevékenységét egyáltalán lehetővé teszi. Fichte így fogalmaz: „Nem tehetek egyetlen lépést, nem mozdíthatom meg sem a kezem, sem a lábam öntudatom intellektuális szemlélete nélkül, mely ezeket a cselekedeteket kíséri; [...] csak e szemlélet segítségével különböztetem meg cselekvésemet és cselekvésemben önmagammat a cselekvés készen talált objektumától”.¹⁸ Arról van szó, hogy a szellemi működésekben hallgatólagos, elemi módon különbséget teszek szubjektum és objektum között, és ezáltal képessé válok arra, hogy ezeket kifejezetten is egymásra vonatkoztassam.

Van azonban az intellektuális szemléletnek Fichténél egy további, bizonyos szempontból magasabb fokú értelme is: ez a tudományos

¹⁶ Vö. Nicolaus Cusanus: *Dialogus de possesset*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973.

¹⁷ Vö. *TÉK* 99. sk. o., 102. o.; B 68, 72.

¹⁸ Johann Gottlieb Fichte: „Második bevezetés a tudománytanba” (1797), in uő. *Válogatott filozófiai írások*, i.k., 67. o.

reflexió szintjét jelöli, ahogyan azt a Tudománytan keretei között műveljük, vagyis a szellemi működések alapvető, *a priori* szerkezeti összefüggéseinek és tulajdonságainak a szemléletét. A priori viszonyok szemléleti megragadásáról van szó. Az intellektuális szemlélet Fichténél nem más, mint a szellem önszemlélete (különböző fokon). Végso soron ez a képesség teszi lehetővé annak megragadását, hogy ugyanaz a szellem nyilvánul meg mindenben és mindenkiben. Az egyes különös individuumok és a természeti tárgyak (valamint maga a természet egésze) nem mások, mint a szellem *önkorlátozásának* különböző formái. A különféle tárgyi adottságokat és összefüggéseket Fichte a szellem önmagával szemben ébredő *ellenállási* formáiként értelmezi. Ilyen módon magyarázza többek között a kauzalitás mindenféle megnyilvánulási módjait, és a *saját test* megjelenését és annak tapasztalatát (a filozófiatörténetben talán Fichte az első, aki a saját test tapasztalatának rendszeres és mélyreható elemzéseket szentel).

Fichte elképzelései között több olyan elemet is találunk, melyek már Hegel felé mutatnak tovább. Ilyen mindenekelőtt az állandó fejlődésben lévő szellem, melyet éppen a benne magában és önmagával szemben ébredő ellenállási tényezők, az önkorlátozás, a végeség meghaladására irányuló tendenciák késztetnek a magasabb szintre emelkedésre, a továbbfejlődésre; tehát a szellem lényegileg *dialektikus* (ellentmondásokon alapuló) karaktere. Míg Hegelnél az ilyen módon felfogott Abszolútum megragadására mindenekelőtt a fogalom szolgál, addig Fichténél a szemlélet. Van azonban egy további érdekes vonás, mely közös Fichte és Hegel filozófiájában: az Abszolútum (mint megjelenő szellem) megragadására szolgáló diszciplínát mindketten *fenomenológiának* (mint a szellem *jelenségei* tudományának) nevezik.¹⁹

III. Schelling: az aporetikus Abszolútum

Schelling volt az, aki első ízben dolgozta ki módszertanilag és metafizikailag tudatos módon a történetileg felfogott Abszolútum

¹⁹ Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976. 632. o. Fordította Berényi Gábor.

konceptióját. Nála emelkedett először a történetiség valóban az átfogó metafizikai elképzelés szintjére. Úgy gondolom, túlzás nélkül állíthatjuk, hogy ezt a megközelítést Hegel valóban Schellingtől veszi át. Van azonban egy lényeges vonás, amelyben Schelling inkább Kantra üt, és eltér mind Fichtétől, mind Hegeltől: végig tudatában van a véges (emberi) és végtelen (az abszolút) pozíció közti feszültségnek, a kettő kibékítésére irányuló kísérletek mélyen problematikus jellegének. Tisztában van vele, hogy saját végességünket nem ugorhatjuk át egykönnyen. Schelling, nézetem szerint, legalább annyira az apóriák, illetve antinómiák filozófusa, mint Kant.

Schelling olyan ellentéteket próbál fogalmilag egyesíteni, mint szubjektív és objektív, tudatos és tudattalan (öntudat és öntudatlan), egyedi és általános, véges és végtelen. A transzcendentális filozófia célja a szembenállók egyesítése egy fogalmilag artikulált szintézisben. Miként Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* elején fogalmaz: „[M]inden tudásban a kettőnek (a tudatosnak és a magánvaló öntudatlannak) az egybeesésére van szükség; a feladat: megmagyarázni ezt az egybeesést”.²⁰ Ezek az ellentétek egymásnak feszülnek Schellingnél (ahogyan Fichténél és Hegelnél is); a köztük lévő feszültség mind magasabb és magasabb fokok felé hajtják az Abszolútumot; minden szinten csupán egy viszonylagos (az Abszolútum, mint befejezett folyamat egészére nézve *relatív*) egyensúlyt hoznak létre. Az ismeretelmélet síkján megjelenő ellentétek *magában a Létben, az Abszolútumban rejlő ellentmondásokat tükröznek vissza*, reprodukálnak. Schellingnek újra és újra szembe kell néznie a felismeréssel, hogy képtelenség ezeket az ellentéteket egymással fogalmilag, logikailag koherens formában egyesíteni; nem tudja felszámolni a rendszerben (s végső soron: magában a Létben) rejlő feszültségeket. A rendszer (mint a filozófiai reflexió számára jelentkező ellentmondások végső nyugvópontra juttatása) *megvalósíthatatlannak*, a Lét pedig radikálisan *nyitottnak* bizonyul.

Schelling módszertani eszköze, miként Fichtée is, az intellektuális szemlélet. Ahogyan Fichténél, nála is kétféle értelemben van jelen: mint a szellem implicit önvonatkozása, és mint a filozófiai reflexió módszertanilag is kiművelt eljárása. Az intellektuális szemlélet nála

²⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 35. o. Fordította Endreffy Zoltán.

az a képesség, melynek révén az ellentéteket képesek vagyunk egyben látni. Egy 1802-es szövegben a következőképpen fogalmaz: „Az intellektuális szemlélet (...) az az egyáltalában vett képesség, hogy az általánost a különösben, a végtelent a végesben, mindkettőt pedig élő egységgé egyesítve lássuk. (...) [H]ogy a növényt a növényben, az organizmust az organizmusban és egyszóval a fogalmat vagy az indifferenciát a differenciában meglássuk, ez csak az intellektuális szemlélet által lehetséges”.²¹

Az apóriák ellenére *A transzcendentális idealizmus rendszere* című mű gondolatmenete egységes, lineáris rendbe szerveződik. A fogalmak, mint az Abszolútum mozzanatai, egymásból bomlanak ki benne. Az érett Hegel filozófiáját jellemző *dialektikus szemléletet* teljes egészében megtalálható a fiatal Schellingnél. Schelling azért is érezte annyira igazságtalannak azt a kritikát, melyet Hegel *A szellem fenomenológiájában*²² gyakorolt fölötte, mivel úgy vélte, a hegeli filozófia legfontosabb gondolatai (mint a „transzcendentális történelem” és a „dialektikus szemléletmód”) mind tőle származnak; ráadásul Schelling szerint Hegel ezeket az elképzeléseket helyenként még le is egyszerűsítette. „Ő azonban – mondta Schelling Hegelnek az ő filozófiájához fűződő viszonyáról – körülbelül annyit tett, mint valaki, aki egy hegedűversenyt zongorára írt át”.²³

²¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie”, in uő. *Sämtliche Werke*, IV. kötet, Stuttgart, J. G. Cotta, 1859. 362. o. Lásd még: Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), 101. o. Érdemes volna közelebbről is szemügyre venni, és közelebbi rekonstrukció témájává tenni a *husserli kategoriális szemlélet* és a klasszikus német idealizmus „intellektuális szemlélete” közt fennálló hatás-történeti összefüggést. Ilyen elemzésekre természetesen már most is találunk példákat. Pl.: Faustino Fabianelli & Sebastian Luft (szerk.): *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Dordrecht, Springer, 2014.

²² „[A]z abszolútum az az éjszaka, amelyben [...] minden téhen fekete” – ezek Hegelnek Schelling filozófiájára utaló nevezetes sorai. (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973. 16. o. Fordította Szemere Samu). Schelling és Hegel egymásra vonatkozó kritikájába itt nem mehetünk bele mélyebben.

²³ Kuno Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2. kiadás, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911. 1201. o. Lásd még: Otto Pöggeler: „A szellem fenomenológiája kompozíciója”, in Hársing László (szerk.): *Beve-*

Van egy jelentős különbség az Abszolútum schellingi és hegeli értelmezésében, melyet ezen a helyen ki szeretnék említeni. Schellingnél szimmetrikus a természet és a szellem viszonya. Ugyanannak a folyamatnak (az eseményként felfogott Abszolútumnak) különböző aspektusairól, mozzanatairól van szó. „A természet legyen a látható szellem, a szellem a láthatatlan természet” – mint mondta.²⁴ Hegel viszont, jénai korszakának közepén, 1804 körül, úgy érzi, hogy kell hoznia egy elvi döntést abban a kérdésben, hogy lehet-e a szellemnek úgymond „versenytársa” a fejlődés tekintetében – és úgy dönt, hogy *nem lehet*. Hegelnél a fejlődés kizárólag a szellem sajátja. A természet, az alapformák vonatkozásában, *örök és változatlan*. A természetet Hegel nyomatékosan alárendeli a szellemnek, és az előbbi nála végső soron valami lényegtelen lesz; a szellem mozgásának kezdetleges, korai stádiuma.

IV. Hegel: az Abszolútum fogalmi anatómiája

Az ifjú Hegel, Fichtéhez és Schellinghez hasonlóan, az intellektuális szemléletet tartotta az Abszolútum megragadása eszközének. 1804 körül azonban elkezdte dogmatikus fogalomnak tekinteni ezt a módszertani elvet, és a hangsúly egyre inkább *a logikára, a fogalmi mozzanatra* tevődött át nála.²⁵ Hegel úgy lépett túl Kanton, hogy bizonyos szempontból *visszalépett* mögé. Hegel visszautasította lét és gondolkodás azon radikális szétválasztását, mely a kanti kritikai fordulat egyik fontos következménye volt. A lét (minden lét) Hegelnél *az eszme*, illetve a szellem megnyilvánulása volt; a szellem belső életét, fogalmi szerkezetét pedig *a fogalmi gondolkodás eszközével* tudjuk feltárni. A fogalmak alkotják – mondja Hegel – „a lét gyémánthá-

zetés „A szellem fenomenológiája” tanulmányozásához, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986. 76. o. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc.

²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „Schriften zur Naturphilosophie”, in uő. *Sämtliche Werke*, 2. kötet (szerk. K. F. A. Schelling), Stuttgart – Augsburg, 1856. 55. o.

²⁵ Vö. Frederick Beiser: *Hegel*, London & New York, Routledge, 2005. 157. o. Hegelnél: *Gesammelte Werke* VII. kötet, Hamburg, Meiner Verlag, 1971. 343–347. o.

lóját”.²⁶ Hegelnél a szellem az, aki mindenben és mindenütt megnyilvánul. Minden különbség a szellem önmagától különbözővé válása; és minden magasabb rendű szintézis a szellem eljövetele, visszatérése önmagához. A szellem különböző ellentétek formájában tagolja önmagát; egy folyamat során jut el a legmagasabb szintű azonossághoz, mely „azonosság és nem-azonosság” abszolút azonossága.²⁷

A hegeli filozófia nyújtja a jelen tanulmány címe által közvetíteni kívánt üzenet talán legszemléletesebb kifejezését: „Az Abszolútum kritikái”. A klasszikus német idealizmus története úgy is felfogható, mint az Abszolútum egy korábbi felfogásának kritikája (Fichténél, Schellingnél, Hegelnél – és a többi szerzőnél). De Hegel csavar egyet a történeten: magának az Abszolútumnak a története nem más, mint az Abszolútum önmagán gyakorolt kritikáinak története, melynek során az Abszolútum arra törekszik, hogy saját egyoldalúságait leküzdje. A filozófiatörténet ennek a történetnek a belső, fogalmi kifejeződése. A filozófiatörténet az a mód, amelynek révén az Abszolútum önmagára reflektál; a filozófiatörténet az Abszolútum öneszmélésének a története. A filozófiatörténetben, mondja Hegel, „egyetlen filozófiát sem cáfoltak meg”.²⁸ Mindegyik filozófiai pozíció az Abszolútum valamely különös mozzanatát fejezi ki; minden filozófiai felfogás magát az Abszolútumot ragadja meg, korlátozott, egyoldalú módon.

Hegelnél az Abszolútum a mindenben benne rejlő és benne munkáló szellem. Ez a szellem, mint Balogh Brigitta felhívja rá a figyelmünket, nem pusztán szubjektív;²⁹ abban az értelemben, hogy a

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A természetfilozófia. Enciklopédia II.*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 23. o. Fordította Szemere Samu. A fordítást módosítottam – M. B. P. A magyar szövegben: „szilárd hálózat”, az eredeti németben: „das diamantene Netz”.

²⁷ Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie”, in uő. *Werke*, II. kötet: Jenaer Schriften 1801–1807, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 96. o.

²⁸ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, I. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977. 47. o. Fordította Szemere Samu.

²⁹ Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél* A szellem fenomenológiájában, Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2009. Különbösen: 17–23. o.

„puszta” szubjektivitás Hegel számára éppoly egyoldalúság, mint a „puszta” objektivitás, a tisztán tárgyi mozzanat. Az ellentéteket Hegel egymással szerves kapcsolatban fogja fel; úgy, mint amelyek együtt képeznek egy szerves egységet. Az Abszolútum legfőbb jellemzője az *elevenesség*; az, hogy egy eleven folyamatról van szó.³⁰ Az *eszme* szintjén a fogalmak eleven, dinamikus hálózatba szerveződnek egymással; melyek a megismerés során tárunk fel. Ez a logikai rend még egy időn túli szervezettséget, eleveniséget rejt magában. A *természet* birodalmában ez az elevenesség ténylegesen is megjelenik; azonban Hegel szerint még nem a valódi fejlődés formájában. A természetben minden folyamat önmagába zárul; a természeti formák, a specicsenek – Hegel értelmezésében – teljességgel örökkévalók.³¹ Valódi változás, igazi fejlődés szerinte csak a kultúra, az emberi történelem alakjában fellépő *szellemi világban* van; és ez egyúttal az elevenesség legmagasabb szintje és kifejeződése is.

Az Abszolútum mint esemény a korlátozottság meghaladására irányul, mindenféle korlátozottságéra. A „cáfolat”, mint a létben jelentkező mozgás, pontosan a korábbi korlátokon való túlnyúlást jelenti. Erre utal az a visszatérő példa, hogy a fa „megcáfolja” a csírárt, a bimbót „megcáfolja” a virág.³² „Az igaz az egész” – mondja Hegel.³³ Minden folyamat *önnön belső* – magának a folyamatnak a során előálló, maga a folyamat által létrehozott – *korlátai* meghaladására irányul. A megismerés csak ezt az ontológiai folyamatot reprodukálja ismeretelméleti síkon; oly módon azonban, hogy gondolkodás és lét mindvégig szervesen összekapcsolódnak egymással. A *fenomenológia*, mint a megjelenő Abszolútum (abszolút szellem) különböző alakzatainak filozófiai tudománya, a *végző soron konkrét lét* megragadására irányul. Az Abszolútum az, ami valóban konkrét. Minden korábbi filozófia csupán részlegesen, egyoldalúan és *elvonatan* ragadta meg az Abszolútumot. Ezzel függ össze a fogalmi elemzés Hegel által kidolgozott módszere (a *hegeli dialektika*), amelyet

³⁰ Ehhez: Csikós Ella: *Élő gondolkodás – A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008.

³¹ Hegel: *A természetfilozófia. Enciklopédia II.* 34–35. o.

³² Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, I. kötet, 47. o. és Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 10. o.

³³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 18. o.

kontextualizálásnak is nevezhetünk. Arról van szó, hogy Hegel szerint azokat a magasabb ontológiai és episztémikus kontextusokat kell rekonstruálni, melyekben a korábban egymással kibékíthetetlenül szembenálló, egymást kölcsönösen kizáró mozzanatok és álláspontok végül egymással elválaszthatatlanul összetartozóknak mutatkoznak.

Hegel, ezzel a történeti metafizikával próbálja meg igazolni azt a módszertani műveletet, hogy az Abszolútum pozíciójába helyezkedik; pontosabban: azt a tézisé, hogy tulajdonképpen az Abszolútum az, aki önmagára reflektál Hegelen (és egyébként mindenben és mindenkin) keresztül. Ez egy olyan előfeltevés, melyet a végeredmény kell, hogy igazoljon; nevezetesen az a filozófiai végkifejlet, hogy Hegel – reményei szerint sikeresen – mutatja ki, hogy minden az abszolút szellem megnyilvánulása és tette.

V. Konklúzió

Tanulmányomban Kant és a klasszikus német idealizmus fő gondolkodói arra irányuló stratégiáinak legszembevetőbb vonásait emeltem ki, hogy a racionálisan és tudományosan megalapozott filozófiai megragadás számára hozzáférhetővé tegyék a „legfőbb és végső kérdéseket” is magában foglaló Abszolútum problémáját. Kantnál egy indirekt út, illetve a racionális hit útja kínálkozott; mint az emberi létnek való racionális értelemadás útja. Fichténél és Schellingnél a kitágított szemlélet fogalmának, mint az intellektuális szemlélet fogalmának az útja. Hegelnél pedig az új alapokra helyezett fogalmi elemzés, mint a dialektikus eljárásaként gyakorolt kontextualizálás útja.

Nézetem szerint az itt tárgyalt korszakon máig nem tudtunk túl lépni; mind a mai napig ennek a korszaknak az árnyékában élünk. A kérdések, melyek e korszak gondolati tendenciáit motiválták és mozgatták, máig elevenek és nyitottak. Miként arra Lengyel Zsuzsanna is figyelmeztet bennünket,³⁴ Kant után nem jött újabb paradigmateremtő fordulat a filozófiatörténetben, mely valóban olyan radikálisan új kezdetet jelölt volna ki a filozófiában, mint Kant. A

³⁴ Lengyel: *Hermeneutika és kritika*. Különösen: 13–19. o.

jelenkor legfontosabb filozófiai áramlatainak gyökerei mind ebbe a korszakba nyúlnak vissza. Az akkor – Kant és az utána következő gondolkodók által – felvetett kérdésekről és a megoldásukra kidolgozott eljárásokról távolról sem mondhatjuk, hogy kimerítették volna a bennük rejlő lehetőségeket (már ha ilyesmiről valaha is lehetne majd beszélni). Ezek a kérdések és a velük kapcsolatos megoldási stratégiák ma is továbbgondolásra, és további gondolati kísérletezésre inspirálnak bennünket.

Grósz Eszter
**A mércétől a dialektikáig – egy „törékeny”
kritikafogalom kialakulása**

A mindennapi életben a kritikai gondolkodás az egyik leghatékonyabb módja a döntéshozatalnak. Azokban az esetekben, amikor éppen annyi érv, mint ellenérv szól egy dolog mellett és ellen, segítségül hívjuk a kritikai gondolkodás technikáját. Az egymásnak ellentmondó vélekedések között tehát a kritikai gondolkodás segítségével kormányozzuk magunkat afelé, amelyiket végül „igazként” határozzunk meg. Ebben az esetben a kritikai gondolkodás egyfajta kanti értelemben vett „tájékozódás” a gondolatok között.¹ Ugyanakkor a „kritikai” kissé negatívan hangzik, mert valójában az is. Nem azért döntünk egy válasz mellett, mert az jónak tűnik, hanem mert megvizsgálunk és fenntartással kezelünk minden felmerülő lehetőséget, ízekre bontjuk a helyzetet, feltárjuk az olyan rejtett indítékokat mint az előítélet (dogmatizmus) és a manipuláció (egy gonosz szellem lehetősége), és döntést hozunk.

Ebben az értelemben tehát a kritikának többnek kell lennie pusztá (vagy tiszta) tájékozódásnál. Képzeljük magunkat egy pillanatra abba a Kant által leírt ismerős szobába, melyben, ahogy Kant írja: „a sötétben is jól tájékozodom, ha sikerül megfognom egy olyan tárgyat, melynek helyzetére emlékszem”.² Tegyük egy próbát: ott állunk a sötétben. Miért induljunk egyáltalán el? Nem lenne biztonságosabb meg se moccanni? Kant szerint az elindulás, azaz az ész szükséglete arra az előfeltevésre épül, hogy egyáltalán létezik ez a szoba, sőt, hogy ebben a szobában „csodálatra méltó mértékben föllelhető célszerűség és rend honol”. Az ész teoretikus szükséglete tehát, hogy előfeltételezem a szobát és benne a rendet, azaz a legfőbb független Jót, elindulok hát a sötétben, hogy megismerjem ezt a ren-

¹ Immanuel Kant: *Tájékozódni a gondolatok között: Mit is jelent ez?*, in uő. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1974. 109–128. o. Fordította és a jegyzeteket írta Vidrányi Katalin.

² Uo. 112. o.

det, hiszen az ész szükséglete, hogy ki akar elégülni. Ezután következik Kant szerint a jóval fontosabb rész: sétálok a sötétben, azaz az ész gyakorlati használatú szükségletének megfelelően, ahogy Kant mondja, nem csak arról van szó, hogy ítéletet *akarunk* alkotni, hanem ítélnünk *kell*, amennyiben nem akarunk nekimenni semminek a szobában. Óvatosan tapogatózva, a bennem lévő morális törvények iránymutatása szerint, jól tudva, hogy melyik a jobb és bal oldalam, körbe-körbe megyek a szobában, fokról-fokra egyre jobban és jobban megismerve annak csodálatra méltó rendjét és célszerűségét, és attól függően, hogy mennyire sikerült kikerülgetnem a tárgyakat, azaz mennyire sikerült erkölcsös életet élnem, részesülök a lehető legnagyobb boldogságból. De továbbra is sötétben vagyok, és csak feltételezhetem magának a szobának a létezését, bizonyítani soha nem fogom tudni. Ráadásul felmerülhet a gyanú, hogy teljesen céltalanul kódorgok a szobában, folyton azon aggódva, hogy egyszer nekimegyek valaminek. Lehetne ez a szoba akár egy barlang is. Az a forradalmi paradigmaváltás a filozófiai kritika fogalmában, amelyről ez a konferencia szól, folytatva az analógiát, ahhoz hasonló, mintha valaki bejönne ebbe a szobába, morogna, hogy micsoda áporodott spekulatív levegő van, egyszerűen elhúzná a függönyt, és kinyitná az ablakot: Engedjünk be egy kis levegőt, jó? – Majd ismét a szoba felé fordulna, ahol a fénytől hunyorgó Kanton kívül (hiszen minden forradalmi paradigmaváltás vakító, és idő kell a szemnek, hogy hozzászokjon a fényhez, és kivehetővé váljanak a tárgyak) természetesen ott ülne Reinhold, Fichte, Schelling és Hegel, valahol az ablak közelében pedig Feuerbach ácsorogna.

A következőkben ezt a paradigmaváltást mint kritikai fordulatot szeretném közelebbről megvizsgálni. Milyen feltételei vannak, van-e valamiféle követhető logikája, egyáltalán honnan jönnek ezek a paradigmaváltások, azaz honnan jönnek a jó ötletek, a mércék, az elvonatkoztatások megfelelő meghatározásai. Kant a gondolkodás szabályait a minden tiszta érzéki szemlélettől való elvonatkoztatás útján adja meg. Így a teoretikus ész szükséglete, ez az érdek, nem azért alakul ki, mert feltételez egy szabályt, (hiszen éppen ezt a szabályt akarja meghatározni³) egy rendet, a legfőbb független Jót,

³ Érthetőbb nyelven: Azért van igényem az ismeretre, mert feltételezek egy ismeretet, ez az ismeretelmélet szokásos ördögi köre, ahogy Jürgen Haber-

Istent, hanem éppen ellenkezőleg, azért alakul ki szükséglet, mert nem feltételezi a rendet. A megismerési érdek előfeltétele tehát, hogy az érzéki észleletet esetlegesként határozza meg Kant, ezért minden tiszta érzéki észlelettől el kell vonatkoztatnunk ahhoz, hogy a gondolkodás tiszta szabályaiig eljussunk. Persze ezek a szabályok így már csak önmagukra fognak vonatkozni, és semmi közük nem lesz az érzéki tapasztalathoz, az ajtó bezáródik mögöttünk.⁴ A fiatal Schelling ezt így fogalmazza meg a *Filozófiai levelek* 6. levelében:

Újra kérdezem: miért létezik egyáltalán a tapasztalat birodalma? Minden válasz, amit erre adhatok, már feltételezi a tapasztalati világ létét. Ahhoz, hogy a kérdést megválaszolhassuk, először is el kellene hagynunk a tapasztalat birodalmát: de ha egyszer elhagytuk ezt a birodalmat, akkor a kérdés is elesik. Így ezt a kérdést is csak úgy lehet feloldani, ahogy Nagy Sándor tette a gordiuszi csomóval, azaz úgy, hogy a kérdést is megszüntetjük. A kérdés tehát teljesen megválaszolhatatlan, mert csak úgy lehet megválaszolni, ha nem is tesszük föl többé [...] Mivel csak úgy tudom megválaszolni, ha elhagyom a tapasztalat birodalmát; azaz a magam számára meg kell szüntetnem a tapasztalati világ korlátait, meg kell szűnnöm véges lénynek lenni.⁵

Minden kritika lehetőségfeltétele tehát, hogy felmerül egy kérdés, erőszakosan, durván, kérlelhetetlenül, amely egy korábbi kérdést irracionálisnak bélyegez, ez az új kérdés aztán lyukat üt a tudásunkon, és az agyunk kétségbeesetten próbálja betömöködni ezt a lyukat. Csakhogy ez a kérdés gyakran egy borzalmas sejtelem formájában jelenik meg: mi van akkor, ha nincs rend, ha káosz uralkodik körülöttünk, ha teljesen másként kellene látnunk, egy másik pers-

mas mondja: „a megismerés előtt kritikailag megismerni a megismerő-képességet, ha már ez a kritika is azzal az igénnyel lép fel, hogy ő maga megismerés.” Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2005. 11. o. Fordította Weiss János.

⁴ Kant természetesen látta ezt a problémát, de ahogy Jürgen Habermas kifejti, Kantnak soha nem sikerült a spekulatív ész érdekorientált használatát teljesen kiemelni a kétértelműségből. Ezt a problémát lásd: Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 170-188. o.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „Filozófiai levelek a dogmatizmusról és kritikizmusról”, in uő. *Fiatalkori írásai*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2003. 120. o. Fordította Weiss János,

pektívából, a körülöttünk lévő valóságot? Marx szerint (mert már bizonyára kitalálták, hogy az én ablaknyitogatóm ezúttal Marx lesz), tehát Marx szerint a német idealisták, közülük is elsősorban Hegel, nem tudtak szembenézni ezzel a kérdéssel, nem tudtak rákérdezni magának a tárgynak a logikájára. *Egy rossz kérdésre való szükségképpen rossz választ hajtogatott.* Ahogy Althusser⁶ kiemeli *A német ideológiából*: „nemcsak a válaszban, de már magában a kérdésben is misztifikáció rejlett”. Hegel nem tudott rákérdezni egy olyan tárgy logikájára, amely a látható mezőjében láthatatlanként, hibaként mutatkozott meg. Hegel ahelyett, hogy magát a kontextust, a vizsgálat terepét változtatta volna meg, amely egyébként az eredeti intenciója volt, a logika védőhálóját szövégette. A kérdés tehát, a látás, a szem kérdése, amely összeköti a külsőt és a belsőt. Hogyan tanít meg minket Marx látni? Látni a láthatatlant azáltal, hogy a kritika segítségével szemfényvesztésként leplezi le a megjelenőt? És mi következik ezekből a vizsgálatokból a kritika tartalmára, formájára és a kérdések felmerülésének sajátos logikájára vonatkozóan?

Ahogy a fentiekből láthattuk, a kritikai gondolkodás nem azonos a gondolatok közötti tájékozódással, azaz a valóságnak a logika segítségével való megszűrésével. Hasonlóan ahhoz, ahogy Fichténél az elvont azonosság (logika) nem egyenlő a materiális azonossággal (filozófia). Ez utóbbiban Marx is egyetértene Fichtével, hiszen ő is elutasította azt a lehetőséget, hogy úgy lássunk „tisztán”, hogy közben becsukjuk a szemünket. A tudatnak az énnel való helyettesítése azonban Marx szerint nem jelent megoldást, hiszen ahogy *A tőke* első kötetében is írja, az ember (akárcsak az áru) nem tükörrel jön a világra, az ember először a másik emberben mint tükörben látja meg önmagát.⁷ Valami gond tehát mégiscsak van a látásunkkal, tudniillik

⁶ Louis Althusser: „*A tőkétől Marx filozófiájáig*”, in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière: *Olvassni A tőkét*, Budapest, Napvilág Kiadó, 2018. 65. o. Fordította Moldvay Tamás, Szigeti Csaba.

⁷ Karl Marx: *A tőke*, I. kötet, (Karl Marx és Friedrich Engels összes művei [= MEM], 23. kötet), Budapest, 1967. 57.o. 18. lábjegyzet. Rudas László és Nagy Tamás fordítása alapján. „Az ember bizonyos tekintetben úgy jár, mint az áru. Minthogy sem tükörrel nem jön a világra, sem pedig mint Fichte-féle filozófus, aki szerint Én vagyok én, az ember először más emberben mint

az, hogy magunkat soha nem látjuk, csak másokon keresztül, vagy egy olyan tükörben, amely mindent átalakít, ahogy megismerésünk sem áll szemben soha tiszta tárggyal, mindig csak már megmunkált nyersanyaggal.

*A hegeli államjog kritikájában*⁸ szintén egy ilyen spekulatív varázs-tükörrel van dolgunk, melyben a valóság fenomenonná lesz, az eszme pedig valóságos szellemmé. Akárcsak a kanti paradigmában, itt is arról van szó, hogy az állam, az eszme önkényesen leválasztja magáról az olyan valóban tevékeny szférákat (azaz elvonatkoztat tőlük), mint a család és a polgári társadalom, és önmagát szubjektíválja, ezzel a valóságot nem mint önmagát, hanem mint egy másik valóságot fejezi ki a spekuláció. Erre utal Althusser, amikor a megismerés problémájának Lacan-féle kettős tükör-kapcsolatáról beszél.⁹ Az állam tehát Marx Hegel-kritikájában mint önmagát felosztani képes, saját akarattal bíró, önálló organizmus jelenik meg, amely azáltal, hogy az olyan radikális ellentéteket, mint a kötelesség és a jog, a szabadság és a szükségszerűség, egy megoldatlan antinómia felállításával azonosságként láttatja. Žižek hasonlatával élve az eszme, állam, az organizmus mint magát tudó és akaró valóságos szellem (amely valóság akarása mindig a saját fennállására, azaz túlélésére vonatkozik, ennek, ha úgy tetszik evolucionista értelmében) egy Möbius-szalag szerkezetét veszi fel. *Alany és tárgy így soha nem találkozhatnak, hiszen mindig a szalag vagy függöny ellenkezőnek tűnő oldalán helyezkednek el.*¹⁰ Ahogy Hegel írja a Marx által elemzett 271. paragrafusban: „Másodszor az állam mint egyediség kizáró Egy, mely ezzel másokhoz viszonyul, megkülönböztetését így kifelé fordítja, és e meghatározásnak megfelelően a maga fennálló különbsé-

tükörben látja meg önmagát. Péter, az ember, csak azáltal, hogy Pálra, az emberre mint hozzá hasonlóra vonatkoztatja magát, vonatkoztatja magát önmagára mint emberre. Ezzel azonban számára Pál, szőröstül-bőröstül, pálos testiségében az emberi genus [nem] megjelenési formájának is számít.”

⁸ Karl Marx: „A hegeli államjog kritikája”, in *MEM*, 1. kötet, Budapest, 1957. 203–339. o.

⁹ Uo. 65. o.

¹⁰ Slavoj Žižek: *A törékeny abszolútum, avagy: Miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?* Budapest, Typotex Kiadó, 2011. 49. o. Fordította Hogyinszki Éva és Molnár D. Tamás.

geit önmagán belül eszmeiségükben tételezi.”¹¹ Marx rámutat, hogy a hegeli gondolkodás azért hibás, mert így a tevékeny szférákat, ebben az esetben a családot és a polgári társadalmat az eszme pusztán objektív mozzanatokká fokozza le, vagyis egy másik összefüggésben a múltat, tehát az egész filozófiatörténetet lezártként, nem pedig a jövő felé mutatóként értelmezi. Így a szükségszerűség logikája határozza meg a szabadságot, a lényeg a fogalmat és a szervtelen (tehát a holt) az életet. Walter Benjamin szavaival élve:

A történelem angyala arcát a múlt felé fordítja. Ahol mi események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzik még, hogy feltámassza a holtakat, és összeillessze, ami széttörtött. De aztán vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul úzi az abszolútum felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezhetnénk a szellem útjának.¹²

Így már világosan látható, hogy a haladás, azaz a kritika mércéje az eszme lesz. A filozófiai kritika esetében, ahogy azt *A filozófiai kritika lényegéről általában* című szövegben is olvashatjuk, a filozófia eszméje határozza meg a filozófia tárgyát, nem pedig a tárgy határozza meg a filozófia eszméjét. A filozófia eszméje így mint önkényes előfeltevés, mint a természetes rendbe való isteni beavatkozás, atyaként jelenik meg. A filozófia tárgya csak az eszmére való vonatkozásban, annak egy mozzanataként, szentlélekként mutatkozik meg, melynek testisége ennél fogva mindig csak látszat. Másként fogalmazva: a filozófiai ítéletalkotás objektivitásának lehetősége egy merőben önkényes mérce (eszme) felállításában rejlik: „a kritika megkövetel valamilyen mértéket, amely egyformán független az ítéletől és a megítélt dologtól, s ez a mérték nem az egyedi jelenségből, nem is a

¹¹ Uo. 218. o.

¹² Walter Benjamin: „A történelem fogalmáról. IX. tézis”, in uő. *Angelus Novus*. Budapest, Magyar Helikon, 1980. 966. o. Fordította Bence György, Kószeg Ferenc, Pór Péter, Rajnai László, Tandori Dezső.

szubjektum különösségéből, hanem a dolog örökkévaló és nem változó ösképeiből származik.”¹³

Úgy tűnik tehát, hogy nem sokkal jutottunk tovább a megismerés már Kant esetében is megjelenő problémájánál, amennyiben Hegel is logikailag a végtelenből, a korlátlanból, Istenből indul ki. Ugyanakkor, mint ahogy Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* jól ismert helyén kiemeli:¹⁴ „A nagyság a hegeli „Phänomenologie”-ban és végeredményében – a negativitás dialektikájában mint a mozgó és létrehozó elvben – tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszűntetéséért.”

Hegel érve arra irányul, hogy mivel nem lehetséges az előfeltevés nélküli kezdet, ezért el kell vetnünk az eredet-filozófiára vonatkozó minden igényünket. Tehát, ahogy már Schelling kapcsán idéztük korábban, egyszerűen el kell vetnünk az erre vonatkozó kérdést, ezzel Hegelnél, ahogy Habermas kifejezi, „az ismeretelmélet hibás köre a fenomenológiai tapasztalatban a reflexió formájában igazolódik”.¹⁵ A problémát, amelyre Marx Hegel-kritikája is vonatkozik, az fogja jelenteni, hogy az abszolút tudás nem függ a szellem fenomenológiai önreflexiójától, hanem mint adottat, külső szükségyszerűséget feltételezzük, amelyről visszatekintve igazolható csak a szellem szükség-szerű reflexió útja. Hegelnek nem sikerült a külső konkrétól hidat verni a tiszta tudatig, hanem csak *radikalizálta*, Habermas kifejezésével élve, az ismeretkritika válságát. Marxot idézve:

Az ember tárgyakká és idegen tárgyakká lett lényegi erőinek elsajátítása tehát először is csak olyan elsajátítás, amely a tudatban, a tiszta gondolkodásban, azaz az elvonkoztatásban megy végbe, e tárgyak elsajátítása mint gondolatoké és gondolati mozgásoké, amiért is már a „Phänomeno-

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról”, in uők. *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*, Budapest, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, 2001. 7. o. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc.

¹⁴ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 81. o. <http://mek.oszk.hu/04500/04532/04532.pdf> (Utolsó letöltés ideje: 2019. 06. 19.)

¹⁵ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 11. o.

logie"-ban [...] lappangva ott rejlik a későbbi hegeli művek nem-kritikai pozitívizmusa és éppoly nem-kritikai idealizmusa – a meglevő empiria e filozófiai feloldása és visszaállítása –, megvan mint csíra, mint potencia, mint valami titok.¹⁶

Miben áll tehát Marx kritikai fordulata, forradalmi paradigmaváltása? A kérdést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy mi a különbség a hegeli és a marxi dialektikafelfogás között. Tudjuk, hogy maga Marx is úgy gondolta, hogy a dialektikus módszert alkalmazza, ugyanakkor *A tőke* jól ismert helyén így ír a két módszer közti különbségről:

Az én dialektikus módszerem, alapját tekintve, nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak szöges ellenkezője. Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannyá is alakít, demiurgosza a valóságosnak, amely annak csak külső megjelenése. Nálam, megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi.¹⁷

A kritika módszere tehát Marx esetében az eszmének az emberi fejben áttett és lefordított anyagivá válása lenne. Legalábbis ezt gondolta Marx a saját kritikai tevékenységéről. Ha a kritika azonban csak egy fordítási művelet lenne, ahogy Rancière értette a fiatal Marx kritikai tevékenységét, akkor még mindig ugyanabban az ördögi körben, a megismerés ördögi körében lennénk, azt feltételezve, hogy a gyakorlat valamiféle ellentétpárja az elméletnek, egy lefordítható tükörképe, továbbra is menekülnénk a kérdéstől, ahelyett, hogy amint Schelling javasolja, megszabadulnánk tőle. A feladat tehát nem az lesz, hogy az objektumtól hidat verjünk a szubjektumhoz, még kevésbé, hogy a szubjektumtól eljussunk az objektumhoz. Az új tér megtalálása csak azzal a feltétellel lehetséges, ha vizsgálódásunk perspektíváját helyezzük át. Ebben a paradigmaváltásban nem a tükörben megjelenő képet tesszük vizsgálódásunk tárgyává,¹⁸ hanem magának a tükörnek a működési mechanizmusát, azaz a társadalmi viszony kerül a középpontba. Ez a viszony mindig egy kölcsönhatás-

¹⁶ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 81. o.

¹⁷ Marx: *A tőke*, I. kötet, 20. o.

¹⁸ Amely tükörkép soha nem pusztán megfordítása a valóságosnak.

ként, egy mozgó varázstükörként, vagy – mondjuk ki – a tőke helyzetétől függő pillanatnyi állapotként tárul elénk.¹⁹ Ahogy Marx mondja *A tőke* második kötetében:

A tőke mint magát értékesítő érték nemcsak osztályviszonyokat, nemcsak a munkának bér munkaként való létezésén nyugvó meghatározott társadalmi jelleget foglal magában. A tőke mozgás, különböző stádiumokon áthaladó körforgási folyamat, amely viszont maga is a körforgási folyamat három különböző formáját öleli fel. Ezért csak mint mozgást lehet megérteni, mint nyugvó dolgot nem. Akik az érték önállósulását pusztán absztrakciónak tekintik, elfeledkeznek arról, hogy az ipari tőke mozgása nem más, mint ez az absztrakció in actu [működésben]. Az érték itt különböző formákon megy át, különböző mozgásokon, amelyekben fenntartja és egyszersmind értékesíti, megnöveli magát.²⁰

Az ember tehát itt már nem az eszme vagy a szellem szubjektummá alakított valóságában kerül függő helyzetbe, mely szellem valóságosként láttatja magát, hogy elérje fennállásának célját. Az ember itt a tőke által termelt társadalmi viszonyrendszer része, a saját túléléséért mozgó tőke részeként jelenik meg, a tőke ugyanis ebben az értelemben olyan, mint a cápa, ha nem halad előre, egy idő után megfullad. A kölcsönhatás, az ember és a természet anyagcserefolyamata nem állhat meg, mert csak ez a mozgás által létrejövő kölcsönhatás biztosíthatja az életet.

Van azonban *A tőke* kifejtési folyamatában egy elem, amely első látásra mégis mozdulatlanként tétéleződik, ez az elem aztán visszavezet minket a kezdet problémájához, egyszersmind *A tőke* kezdetének olvasásához, amely, mint tudjuk, nehéz, mint minden kezdet.

¹⁹ Ezen alapul a dialektika fogalmának az a presztízse, amely annyira jellemző az 1930-tól 1960-ig tartó, Hegel és Marx iránt egyaránt érdeklődő francia filozófia időszakára. Ahogy azt Vincent Decombes kifejti *Az ugyanaz és a más* című könyvében: a dialektikus gondolkodás az analitikus ésszel (azaz a kanti értelemmel) szembeállított gondolkodásmód, melynek sértő lenne akárcsak a definícióját is követelni. Decombes Sartre-ot idézi: „Maga a dialektika [...] nem lehet a fogalmak tárgya, mivel éppen az ő mozgása hívja életre és bomlasztja fel valamennyit.” Lásd: Vincent Decombes: *Az ugyanaz és a más*, Budapest, TIT Kossuth Klub – L’Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2017. 16. o. Fordította Dékány András.

²⁰ Marx: *A tőke*, II. kötet, (*MEM*, 24. kötet), Budapest, 1968. 98. o.

Ez az elem nem más, mint a használati érték. Ahogy azt Márkus György kifejti,²¹ a használati érték mindhárom Marx által megadott definíciója *A tőke* első kötetének idealizációján belül (tehát ahol még kereslet és kínálat megegyezik, és nem kell számításba vennünk a társadalmi szükséglet mennyiségi tényezőit) ellentmondásba kerül a használati értéként felfogott munkaerővel. Ez az ellentmondás ezen a ponton azonban még csak formai, amennyiben Marx összekeveri az abszolút eredetet, azaz a folyamat kezdetén elhelyezkedő használati értéket, amelyre igazak az általa megadott definíciók,²² a nem abszolút eredettel, tehát azokkal a használati értékekkel, amelyek a gazdasági viszonyok fejlődéstörténetének folyamatában jönnek létre. Ennél súlyosabb az egyszerű árucseré absztrakcióján kívüli második antinómia, amelyben Marx a szükségletnek, és ezen keresztül a használati értéknek két különböző jelentést ad. A társadalmi szükségletet, azaz a piacon megnyilvánuló keresletet egy fogalomcsúsztatással az individuum szükségletének (mely arra irányul, hogy meghatározott, célszerű módon alkalmazzon egy tárgyat) konkretizálásaként igyekszik bemutatni. A használati érték e két különböző jelentése azonban itt már feloldhatatlan ellentmondásban van egymással, hiszen éppen a cseréérték lesz a használati érték szükséges feltétele, tehát a transzcendens, az eszme fogja meghatározni az empirikusát és nem fordítva. Ezzel a fogalomcsúsztatással kapcsolatban érdemes egy pillanatra visszatekinteni *A hegeli államjog kritikájára*, ahol a 269. paragrafus kapcsán Marx felhívja a figyelmet Hegel egy stilisztikai sajátosságára, melyben az „így” szócska becsúsztatásával egy észrevétlen következtetést „hazudik” az állam mint organizmus és mint politikai berendezkedés azonosságára vonatkozóan. A használati értéknek egy ilyen naturalisztikus értelmezése összeegyeztethetetlen a marxi elmélettel, mivel az következik belőle, hogy lehetséges a megismerésünkben tiszta tárgyisággal találkozni

²¹ Márkus György: „A használati érték antinómiái”, in Bence György – Kis János – Márkus György (szerk.): *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* T-Twins Kiadó – Lukács Archívum, 1992. 21–45. o.

²² Ezek a definíciók a következők: 1. A maga természeti különösségében tárgy, dolog 2. Valamilyen emberi szükségletet elégít ki és a fogyasztás folyamatában valósul meg. 3. Dolgok és emberek közötti természeti vonatkozást fejez ki.

(nem csak már megmunkált nyersanyaggal), ezzel azonban az elmélet visszacsúszna a korábban tárgyalt, Marx által kritizált szubjektum-objektum felosztásba és a *használati érték, amennyiben független a gazdasági viszonyok fejlődéstörténetétől, strukturálisan, az elméletben elfoglalt pozícióját tekintve megegyezne A szellem fenomenológiájának abszolút tudásával*.²³ Ugyanakkor Pierre Macherey amellel érvel, hogy a használati érték ellentmondásossága A tőke kifejtési folyamatából következő látszólagos ellentmondás, melyet éppen ezért nem lehet feloldani, csak megszüntetni. Az elemzés célja ennél fogva az ezen az ellentmondáson való túllépés, hogy ezáltal dialektikus módon eljussunk az elemzés egy következő szintjére, miközben az előző szintet végérvényesen hátrahagyjuk mint a következővel összeegyeztethetlent, anélkül, hogy hegeli módon beépítenénk a következő szintbe.²⁴

A kifejtésnek ez a saját anyagát alkotó logikája vezet szüntelenül a fogalmak definiálásához: a kifejtés fogalomról fogalomra halad, nem csupán tartalmukat tekintve hoz újat, de a formájukban is. Ez határozza meg a kifejtés egy-egy momentumát, egy elemzést, a konfliktusokat a fogalmak között, a szakadásokat az érvelés szintjei között: e „kisiklások” vezetnek el a befejezésig a kifejtést, a végső szakításhoz, amely kikényszeríti egy új szint fölvetését, egy új elemzés lefolytatását.²⁵

Anélkül, hogy elköteleznénk magunkat a használati érték antinómiáinak bármelyik értelmezése mellett – ami ebben az összefüggésben azt jelentené, hogy nem döntjük el, hogy vajon Marx Hegelhez hasonlóan ahelyett, hogy feloldotta volna az ismeretelmélet problémáját, csak még jobban elmélyítette azt, vagy pedig tudtán kívül A tőke kifejtési logikáján keresztül kiutat mutatott belőle –, itt mégis lehetőség adódik felvázolni a kritikának egy lehetséges általános funkcióját. Ebben a funkcióban egyszerre kap szerepet a kritika mint

²³ A használati érték ezen ellentmondására hívja fel a figyelmet Derrida is *Marx kísértetei* című könyvének 5. fejezetében. Jaques Derrida: *Marx kísértetei. Az adóállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1993. 169–170. o. Fordította Csordás Gábor, Boros János, Orbán Jolán.

²⁴ Pierre Macherey: „A tőke kifejtési folyamatáról. A fogalmak munkája”, in *Olvasni A tőkét*, 199–237. o.

²⁵ Uo. 220. o.

mérce és a kritika mint dialektikus folyamat, mint statikusnak tűnő (valójában a dinamikus szakasz eredményeit megőrizni hivatott) és dinamikus szakaszok egymást váltogatása. Akárcsak a használati érték esetében, ahol a használati érték megjelenik a folyamat legelején, majd a gazdasági fejlődés eltérő elemzési szintjein is, már egy teljesen más dimenzióban és formában.

Az ilyen „törekeny” előfeltevések kritikai logikájában a látszat és a valóság már nem egymás ellentéteiként jelennek meg.

Ilyen megfontolások alapján szembe kell állítanunk azt a keleti elképzelést, mely szerint valóságunk törekeny, csalóka látszata mögött ott rejlik az Abszolút Üresség-Lényeg-Alap, azzal az elgondolással, miszerint éppen a hétköznapi valóság az, ami kemény, tehetetlen, ostoba módon egyszerűen csak ott van, miközben az Abszolút alapvetően törekeny és mulékony. Akkor valójában mi is az Abszolútum? Valami olyasmi, amit az elillanó tapasztalat közvetít számunkra [...]: e csodálatos, de rendkívül törekeny pillanatokban valóságunkon átszivárog egy másik dimenzió.²⁶

Ebben az értelemben beszélhetünk arról, hogy Hegel és Marx megfordította Kantot. A konfliktus azonban a valóság és az abszolútum között mindhárom szerzőnél fennmarad. Majd csak a filozófusok egy következő generációja fog nekiveselkedni, hogy megpróbálja értelmezni (és nem pusztán behelyettesítésekkel leírni, fordított és párhuzamos, elvarázsolt világokat alkotva) a megélt és a megismert világ közötti viszonyt, a megélt világot téve meg az igazi világ eredetének (fenomenológia, Merleau-Ponty, Sartre). Ennek csak egy része, és semmiképpen sem a valóságosból absztahált kiinduló perspektívája lesz Kant szobája.²⁷

²⁶ Uo. 223. o.

²⁷ Véleményem szerint az *Olvasni A tőkét* vállalkozásában *A tőke* kifejtési logikájának vizsgálatával a német idealizmushoz hasonló forgatókönyv bontakozik ki, egy elmúlt kritikai filozófia kritikáján keresztül fúrva alagutat egy eljövendő filozófiához.

Czétány György

Hegel Kant-kritikája és Marx Hegel-kritikája

A filozófiai kritika egyik fő célja a valóságra irányuló gondolkodás kimondatlan előfeltevéseinek feltárása és ezzel e gondolkodás fogalmi megalapozása. A következőkben azt vizsgálom meg, hogyan teszi Hegel a megismerés kanti transzcendentális megalapozását bírálat tárgyává, és hogyan integrálja azt az önmagát tudó fogalom mozgásának mozzanataként. Ezután azt elemzem, hogyan lesz Marxnál ez az önmagát megismerő megismerés egy olyan kritika tárgyává, amely immár nem a megismerés, hanem az ember természeti-társadalmi létének transzcendentális megalapozására vállalkozik. Végül mindezek alapján kísérletet teszek egy olyan kritikai elmélet körvonalazására, mely a valóságra irányuló gondolkodás előfeltevéseit teljes körű módon határozná meg és e feltételek egyoldalú meghatározását bírálná.

Kant transzcendentális kritikája az értelmi fogalmak *a priori* elveinek tisztázásával és az észideák használatának korlátozásával adott a tudománynak metafizikai megalapozást. A transzcendentális analitika a megismerés lehetőségfeltételeit veszi szemügyre, a transzcendentális dialektika pedig ez alapján a jogosulatlan észhasználat kritikáját nyújtja. Az értelem legelső alapelve az appercepció szintetikus egysége. E szintézis a képzeimet a minden képzetemmel együttjáró „én gondolkodom” képzete által konjugálja. A megismerés alapja a képzetek sokféleségének összekapcsolása a szubjektum öntevékenységének aktusaként.¹ A megismert tárgy a maga egységét a megismerés szintetikus tevékenységétől kapja. A magában való dolog a megismerés megismerhetetlen előfeltevése marad. Maga a transzcendentális szubjektum szintén egy *noumenon*, amelynek megismerése már empirikus képzetek szintézisét feltételezi, mégis öntudatként ragadja meg magát.

¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. 143–144. o. Fordította Kis János.

Hegel jól ismert kritikája a kanti transzcendentális filozófiával kapcsolatban, amely a megismerőképeség megismerésére vállalkozik, az, hogy úgy jár, mint *Scholasticus*, aki „úszni akar tanulni, mielőtt a vízbe merészkedik.”² E vállalkozás mögött azonban egy mélyebb előfeltevés húzódik. E kanti előfeltevésben Hegel *A logika tudományának* bevezetésében egy olyan tendencia logikus végkifejletét látja, amely az egész újkori metafizikát meghatározza. Ez a következőképp foglalható össze. Az igazság nem más, mint a gondolkodás megegyezése a tárggyal. Ezt a megegyezést azáltal hozhatjuk létre, hogy a gondolkodást a tárgyhoz illesztjük.³ Ám Hegel szerint az igaz gondolkodás számára a tárgy nem lehet valami idegen, rajta túli. A gondolkodás nem akkor igaz, amikor érzéki közvetlenségükben ismeri meg a dolgokat, hanem amikor önmaga formájába emeli azokat.⁴ Nem a szemléletben, hanem a fogalomban ismeri meg tárgyat igaz módon. Az újkori logika viszont a tárgyat a megismerés eleve adott, készen talált tartalmának tekinti. A tárgyhoz illeszkedő gondolkodásnak így önmagában üresnek, formálisnak kell lennie, hogy az illeszkedés megismerést eredményezzen. Ez a probléma legkövetkezetesebb módon a kanti transzcendentális logikában fejlődik ki. Szétválasztva találjuk egyik oldalon a gondolkodáson kívüli, önmagában kész, befejezett létet, másik oldalon a minden tartalomtól elvonatkoztatott, önmagában hiányos gondolkodást. A szétválasztás konstitutív marad. Miközben a gondolkodás a magában való tartalomhoz igyekszik alkalmazkodni, e tartalom úgy jelenik meg számára, mint ami megismerhetetlen. A megismerés a számára megjelenő megismerésére korlátozza magát. Márpedig a tárgy

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiája. Első rész. Logika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 10. §. Fordította Szemere Samu. Lásd még: uő. *Előadások a filozófia történetéről*, Harmadik kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960. 394, 463. o. Fordította Szemere Samu. Amennyiben másként nem jelzem, a kiemelések minden idézetben az eredeti szövegből valók. Hegel Kant-kritikáját *A transzcendentális probléma* című könyvemben elemzem. Czétány György: *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*, Budapest, L'Harmattan, 2019. 138–142. o.

³ Hegel: *A logika tudománya. Első rész*, Budapest, Akadémia, 1979. 20–21. o. Fordította Szemere Samu.

⁴ Uo. 21. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

igazságára vonatkozó kérdés a tárgy magában való léte és tudat számára való léte közötti megfelelésre vonatkozik.⁵ „Olyan ez, mint-ha valakinek helyes belátást tulajdonítanak, azzal a kiegészítéssel, hogy csak a nem-igazat képes belátni, az igazat nem. Amilyen képtelenség volna az utóbbi, éppoly képtelenség olyan igaz megismerés, amely nem úgy ismeri meg a tárgyat, ahogyan magában-valósága szerint van.”⁶

A kritika erre a szétválasztásra reflektál, amit Hegel Kant kapcsán a fogalom tanának elején tesz meg. Hegel szerint Kant helyesen határozza meg a fogalom lényegét az appercepció szintetikus egységében, a szubjektum konjunktív szintézisében. „Egy tárgy *fogalmi felfogása* valóban csakis abban áll, hogy az én azt *magáévá* teszi, áthatja és *saját formájába* hozza”.⁷ Közvetlenségében, a szemléletben és a képzeletben a tárgy még esetleges és külsődleges módon adott. A közvetítő gondolkodás ezt a közvetlenséget szünteti meg azért, hogy az öntudat egységébe, vagyis fogalommá emeli és általa közvetíti.⁸ Immár a tárgy egységének alapja és feltétele az öntudat szintézise. Ahogy láttuk, az igazság nem más, mint a gondolkodás megegyezése a tárggyal. Ez a megegyezés valósul meg a fogalomban. A tárgy igazsága az a fogalom, amit a szubjektum a tárgyról létrehoz. A szemlélet igazsága a fogalmilag megragadott tárgyban van. Ámde Kant a fogalmilag megragadott tárgyat pusztán jelenségnek tekinti. Ezért a magában való és a megismerés számára való szétválasztását nem a megismerésben immanens megkülönböztetésnek veszi, hanem a megismerésen kívül álló, „magában való” különbségnek. A megismerés nem jut el a számára való és a magában való megegyezéséhez, az igazsághoz.⁹

Az értelmet meghatározó szétválasztásra az ész képes reflektálni. A spekulatív ész annak belátása, hogy a megkülönböztetést épp a fogalom szintézise hajtja végre: „hiszen ha a fogalom szintézis, akkor önmagában foglalja a meghatározottságot és a különbséget. Mivel a szintézis a fogalom meghatározottsága, s ezzel az *abszolút meghatáro-*

⁵ Uo. 21–22. o.

⁶ U.o. 22–23. o.

⁷ Uo. 194. o.

⁸ Uo. 194–195. o.

⁹ Uo. 201. o.

zottság, az egyediség, ezért a fogalom minden véges meghatározottság és különféleség alapja és formája.”¹⁰

Minden meghatározás, minden elválasztás a fogalom szintetizáló mozgásából bomlik ki. A *fogalom szintézise nemcsak konjunktív, de éppúgy diszjunktív szintézis is*. A szubjektum nem a megismerhetetlen transzcendentális vonatkoztatási pont, szemben megismerése változó empirikus tartalmaival, hanem az önmaga fogalmi elválasztásait megismerő, szintetizáló és megőrző mozgás.¹¹ A fogalom nem egy formális szintézis, melyet csak a szemlélet tölthet meg tartalommal.¹² A fogalmi szintézis az önmaga tartalmait fogalommá emelő, megszüntetve megőrző szintézis. Hegel Kant-kritikájának immanens jellege tehát abban áll, hogy a fogalom szintézise mozzanatként magába foglalja az appercepció kanti szintézisét. A fogalom szintézise egyszerre diszjunktív és konjunktív szintézis.

A Kantra vonatkoztatott, de általában az újkori metafizikára vonatkozatható kritika magában foglalja az előfeltevésmentes kiindulópont kutatásának kritikáját is. Hegel számára a gondolkodás kiindulópontja, a kezdet, a közvetlenség absztrakció. A közvetlenül adott csak fogalmi közvetítés által válik tudássá, amely megőrizve megszünteti annak közvetlenségét. Közvetlenség és közvetítettség így a fogalom egymástól elválaszthatatlan mozzanatait képezik. E kritika alá vont közvetlenség vonatkozik éppúgy a szemlélet számára adott érzékiségre, mint az önmagát tudó szubjektumra. Ez utóbbi esetben az öntételezés közvetlenségét (ahogy azt Fichte is elismeri) a reflexió és a meghatározásoktól való elvonatkoztatás műveletei alapozzák meg. Épp ez a közvetlen lét igazsága. A közvetlenül adott kibontása egyszersmind annak visszamenőleges fogalmi megalapozása.¹³ A szubjektum nem pusztán az appercepció szinté-

¹⁰ Uo. 199. o.

¹¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 39–40. o. Fordította Szemere Samu.

¹² Hegel: *A logika tudománya. Második rész*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 197. o. Fordította Szemere Samu.

¹³ Hegel: *A logika tudománya. Első rész*, 44, 53–54. o.; *Második rész*, 3–4, 427, 436. o. Vö. Johann Gottlieb Fichte: „A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívó gyanánt a szerzőnek az e tudományról tar-

zise, sem nem egy közvetlen intellektuális szemlélet, hanem a tárgyával együtt alakuló, mert tárgyát közvetlenségében megszüntető és egyszersmind közvetítettként megőrző reflexív mozgás. Hegelnél tehát transzcendentális és empirikus szembeállításuk értelmetlenné válik. A tudat folyamatosan feltárja közvetlenül megjelenő tárgyának előfeltevéseit, melyek azt fogalmilag közvetítette teszik. A fogalomban a közvetlen is közvetített. Más szóval a fogalom már mindig is csak önmagával találkozik. Vagyis az előfeltevések radikális tudatosításának eredménye a tiszta észnek egy olyan mozgása, amely, hogy Marxtól idézzem, abban áll, „hogy önmagát állítja, önmagát önmagával szembeállítja és önmagát önmagával összeállítja”.¹⁴ Ezzel pedig Marx számára a valóságos viszonyokról való tudás feloldódik a gondolkodás logikai viszonyainak tudásában. Az előfeltevésekkel együtt Hegel a valóságos összefüggéseket is megszüntette a szellem mozgásában.

A hegeli államjog bírálata, melyet Marx 1843-ban írt, a jogfilozófia elemzésén keresztül tárja fel saját szemszögéből nemcsak a hegeli társadalomfilozófia, hanem általában a hegeli gondolkodás hibáit. A kiindulópont és a példa azonban a jogfilozófia. Az egyik fő kritikai pont ezzel kapcsolatban az, hogy az állam Hegel által meghatározott mozzanatait, a családot és a polgári társadalmat Hegel az állam megszüntetve megőrzött mozzanataiként, meghatározásaiként vagy termékeiként azonosítja. Ezzel szemben a család és a polgári társadalom valójában „a sötét természeti alap”, vagyis azok az állam előfeltételei.¹⁵ A mozzanatok nem megszüntetve megőrzöttek, hanem „empirikus összeütközésekben” vannak az állammal.¹⁶ Hegelnél a család és a polgári társadalom valóságos szubjektumai az eszme objektív mozzanataivá, predikátumaivá válnak, miközben az eszme válik szubjektummá. „Hegel [...] a feltételt mint feltételezettet, a meghatározót mint meghatározottat, a termelőt mint termékének

tandó előadásához”, in Felkai Gábor: *Fichte*, Budapest, Kossuth, 1988. 221–222. o. Fordította Felkai Gábor.

¹⁴ Karl Marx: „A filozófia nyomorúsága. Válasz Proudhon úrnak 'A nyomorúság filozófiájá'-ra”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei* (A továbbiakban: *MEM*). 4. kötet, Budapest, Kossuth, 1959. 123. o.

¹⁵ Marx: „A hegeli államjog kritikája”, in *MEM*, 1. kötet, 1957. 205–206. o.

¹⁶ Uo. 204. o.

termékét tételezi”.¹⁷ A mozzanatok az eszme különbségekké kifejlődő mozzanataiként, meghatározásainak egymásutániségaiként jelennek meg, és ezért a különböző szférák és meghatározások egymáshoz való viszonya kifejtetlen marad.¹⁸

Marx ezzel szemben így fogalmaz:

Az előfeltevés, a szubjektum a *valóságos különbségek*, illetve a *politikai berendezkedés különböző oldalai*. A predikátum az *organikusként* való meghatározásuk. Ehelyett Hegel az eszmét teszi szubjektummá, a különbségeket és ezek valóságát mint az eszme kifejlődését, eredményét fogja fel, holott megfordítva, a valóságos különbségekből kell az eszmét kifejleszteni.¹⁹

Marxnál itt az előfeltevés és a szubjektum szinonim fogalmak. Ezzel a skolasztikus terminológiának azt a hagyományát követi, amely a német idealizmusban, Schellingnél és Hegelnél is érezteti hatását, és amely szerint a szubjektum az *antecedens*, a predikátum pedig a *consequens*. Az előfeltevésként értett szubjektum a különbség. A különbség mint szubjektum nem a szubjektum különbségtévése. A megismerőképesség ugyan fogalmivá és eszmeivé teszi e különbséget, amennyiben megragadja azt, ám amit ekképp megragad, az nem pusztá jelenség, de nem is a közvetlen érzékiség, hanem a valóságos társadalmi különbségek összefüggésrendszere vagy konjektív szintézise. A társadalom mint szubjektum vagy előfeltevés tehát a „valóságos különbségek”, a predikátum pedig a különbségek eszméje, azaz viszonyaik organikus egészként való meghatározása. A valóságos szubjektum a család, a polgári társadalom és a politikai berendezkedés különböző empirikus összeütközései. (Később ez a valóságos előfeltevés a termelési viszonyok rendszere lesz.)²⁰

¹⁷ Uo. 207. o.

¹⁸ Uo. 209. o.

¹⁹ Uo. 210–211. o.

²⁰ Szubjektum és előfeltétel hasonló kontextusban történő szinonim használata az érett Marxnál is előkerül. Vö.: „Az egész, ahogyan a fejben mint gondolati egész megjelenik, a gondolati fej terméke, amely a világot a számára egyedül lehetséges módon sajátítja el, olyan módon, amely különbözik ennek a világnak művészi, vallási gyakorlati-szellemi elsajátításától. A reális szubjektum továbbra is a fejen kívül marad a maga önállóságában fennálva;

A meghatározások sajátos lényege tehát nem az eszmében van meg, amely egy önmagába záródó gondolkodás predikátumaiként vagy következményeiként pusztán nevékre redukálja azokat. A meghatározások lényege viszonyaikban, összefüggéseikben van. A valóságos megismerés e lényeg megismerése.²¹ A család, a polgári társadalom, az állam és a többi mozzanat az emberi lényeg megvalósulásai, egzisztenciájának társadalmi módjai, ám nem mint pusztán egyes embernek, hanem valóságos általánosságának. A mozzanatok mint lényegeket (*Wesen*) a közösségben (*Gemeinwesen*) jelennek meg.²²

A hegeli államjog kritikájának egyik fő bírálati pontja tehát az, hogy Hegel felcseréli a valóságos szubjektumot predikátumával, az előfeltevést a következménnyel, vagyis viszonyukat fejtetőre állítja. E kritikában nem nehéz felfedezni Feuerbach hegeli valláskritikájának analógiáját. Annál is inkább, mivel ezt maga Marx explicite meg is fogalmazza: „Ahogyan nem a vallás teremti az embert, hanem az ember a vallást, úgy nem a [politikai] berendezkedés teremti a népet, hanem a nép a [politikai] berendezkedést.”²³ Ám Feuerbachnak van egy másik Hegel-kritikája, amely talán még fontosabb Marx szempontjából. Feuerbach 1839-ben írt *A hegeli filozófia kritikájához* című műve több ponton támadja Hegel gondolkodását. Ezek közül a legelső az, hogy Hegelnél az egyedüli szemléleti forma az idő, az alárendelés és egymásrakövetkezés. Kanti terminussal fogalmazva, a külső szemléleti forma, a tér, a mellérendelés és az együttlétezés a gondolkodás logikájából fakadóan a hegeli rendszerben nem jelenhet meg. Ám valójában a fejlődési fokozatok nem csupán egy egyéni tudat mozzanatai, hanem „a természet egyidejű totalitásának mozzanatai” – az egyéni tudat is csak mozzanata a természet totalitásá-

ameddig ugyanis a fej csak spekulatív, csak elméleti viszonyt tanúsít. Ezért az elméleti módszer mellett is *a szubjektumnak, a társadalomnak mint előfeltételnek* mindig ott kell lebegnie az elképzelés előtt.” Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés”, in *MEM*, 13. kötet, 1965. 167. o. A kiemelés tőlem – C. Gy.

²¹ Marx: *A hegeli államjog kritikája*, 211. o.

²² Uo. 242. o.

²³ Uo. 231. o.

nak.²⁴ Feuerbach e kritikája visszacsempészi azt a kanti megközelítést, amely Schellingnél is megjelenik, és amely szerint a közvetlen szemlélet megelőzi a közvetítő fogalmat. Ez az a megközelítés, amelyet Hegel a *Logika* bevezetésében azzal utasít el, hogy itt csak annak *története* van elmesélve, hogy mi történik a gondolkodásban és a gondolkodás nem *igazsága* szerint jelenik meg. Mint láttuk, Hegel számára a szemlélet a fogalmat csak története szerint előzi meg, igazsága szerint nem.²⁵ Mindenesetre ez a feuerbachi szemléletváltás az, ami implicite Marx kritikáját is meghatározza. Mivel a fogalmi mozgás egy időben kibontakozó *Er-Innerung*, vagyis emlékező belsővé válás, melynek során az igaz tudásra törekvő tudat egymás után teszi tárgyává meghatározásait, hogy azokat azután megszüntetve megőrizze a következő meghatározásban, nem tud mit kezdeni a külső szemléletben megjelenő empirikus egymásmellettségükből adódó problémákkal. Amiről a fogalom nem tud számot adni, az a tárgyak érzéki-térbeli jelenvalósága. A fogalom számára ez az érzéki bizonyosság pusztán az az absztrakt kiindulópont, amelynek logikai előfeltevéseit fel kell tárnia ahhoz, hogy igazságában jelenhessen meg. Ezzel azonban már a fogalmi gondolkodás egy nem-érzéki mozzanatává válik. Márpedig a szemlélet számára éppen az érzéki bizonyosságban adódó lét az igaz.²⁶

Az 1844-ben írt *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx egy külön fejezetet szentel „a hegeli dialektika és általában a hegeli filozófia kritikájának”. Ennek elején a következőt olvashatjuk: „Feuerbach az

²⁴ Ludwig Feuerbach: „A hegeli filozófia kritikájához”, in uő. *Filozófiai kritikák és alapelvek*, Budapest, Magyar Helikon, 1978. 93–95. o. Fordította Endreffy Zoltán.

²⁵ Hegel: *A logika tudománya. Második rész*, 198. o.

²⁶ „Az érzéki egyes lét realizálása számunkra *véruinkkel* megpecsételt igazság. [...] az érzéki tudat számára az érzéki lét a tartós, változatlan lét. [...] Hegel nem helyezte és nem gondolta bele magát valóságosan az értéki tudatba, mert az érzéki tudat csak *úgy* tárgy, *ahogyan* a gondolat öntudatának tárgya, mert csak a gondolat elidegenülése önmagának bizonyosságán *belül*, ezért a *Fenomenológia* vagy a *Logika*, hiszen a kettő egyre megy, szintén önmagának közvetlen feltételezésével, következésképpen egy nem-közvetített ellentmondással, az érzéki tudattal való abszolút szakítással kezdődik [...] nem a gondolat másletével, hanem a gondolat másletének gondolatával kezdődik”. Feuerbach: *A hegeli filozófia kritikájához*, 131–133. o.

egyetlen, akinek *komoly, kritikai* viszonya van a hegeli dialektikához és igazi felfedezéseket tett ezen a területen, aki egyáltalában a régi filozófia igazi leküzdője.”²⁷ Feuerbach erénye többek között az, hogy az embernek az emberhez való társadalmi viszonyát az elmélet alapelvévé teszi.²⁸ Ez utóbbi megjegyzés különösen annak fényében érdekes, amit a nem sokkal később írt Feuerbach-tézisekben találunk, illetve azok hatodik tézisében. Eszerint Feuerbach kritikájának fogyatékosága az, hogy a vallásban elidegenedő lényeket csak az egyes emberre vonatkoztatta. „De az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”²⁹

Akármi is legyen ennek az ellentmondásnak a feloldása, mindenestre elmondhatjuk, hogy Marx esetében a kritikai fókusz a mozzanatok egymásnak alárendelő hegeli dialektikának és az egymásmelletti társadalmi viszonyok elemzésének az összeegyeztethetlenségére irányul. Az embernek a Feuerbach által középpontba állított érzéki-természeti lényege kapcsán Marx annak viszonyban-létét hangsúlyozza. Az, hogy az ember természeti lény, azt jelenti, hogy természetes erőkkel, azaz ösztönökkel rendelkezik és ezek az ösztönök rajta kívül álló tárgyakra irányulnak. E tárgyak nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy az ember lényegi erőit működtesse. Az ember lényege szerint egy viszonyrendszer tagja. Ahogy Marx írja, egyenlőségjelet kell tennünk aközé, hogy az ember érzéki, hogy külső tárgyakat birtokol, valamint hogy ő maga is tárgy egy harmadik számára. „Az éhség a testem bevallott szükséglete egy rajta kívül léttel-bíró, integrálódásához és lényegnyilvánításához nélkülözhetetlen *tárgy [Gegenstand]* iránt.”³⁰ Ez az összefüggés a következő mondatban az antropológián túli, ontológiai megalapozottságot kap. „A nap a növény *tárgya*, egy számára nélkülözhetetlen, életét igazoló tárgy, ahogyan a növény a napnak tárgy, mint a nap életébresztő erejének, a nap *tárgyi* lényegi erejének *megnyilvánulása*. [...] Egy nem-

²⁷ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, in *MEM*, 42. kötet, 1981. 137. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Marx: „Tézisek Feuerbachról”, in *MEM*, 3. kötet, 1960. 10.

³⁰ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 144. o.

tárgyi lény(eg) [*Wesen*] nem-lény(eg) [*Unwesen*].”³¹ A tárgy ebben az összefüggésben már nem pusztán egy tudat számára adódó jelenség. A tárgyiség nem egyszerűen episztemológiai, hanem ontológiai fel-tétel. A tárgy itt a viszony szinonimája. Tárgyinak lenni annyit jelent, mint viszonyban lenni, összekapcsoltnak lenni. A tárgyi viszony nem a szubjektum és a predikátum, a szubsztancia és az attribútum hierarchikus viszonya, hanem egy kölcsönös viszony. „Mihelyt tárgyat birtoklok, ez a tárgy engem birtokol tárgyként.”³² Minden természeti lény egyszerre cselekvő és szenvedő lény. Márpedig a gondolkodás a létfeltételt jelentő tárgyi viszonyok organikus egészének, vagy mondhatjuk, konnektív szintézisének eszmei meghatározására törekszik.³³

A tárgyi viszony Hegelnél sem pusztán episztemológiai, hanem egyszersmind ontológiai viszony. Azonban Marx számára a probléma Hegellel az, hogy ő a tárgyi viszonyt mint ontológiai viszonyt csak egyetlen elvont formáját ismeri, a tudás viszonyát tárgyhöz. A tudatnak az egyetlen aktusa, az egyetlen tárgyi viszonyulása a tudás.³⁴ A tudás viszonya pedig olyan viszony, amely a természeti-érzéki értelemben vett tárgy megsemmisítésére törekszik, hogy azt önmagaként, vagyis tudásként, fogalmilag birtokolja. Ezt úgy tudja megtenni, hogy valóságos viszonyait időmeghatározásként, vagyis belső szemléleti formában fejezi ki. Így a megszüntetve megőrzött lét a lényeg (*Wesen*) mint elmúlt lét (*gewesen*).³⁵ Ahogy Marx fogalmaz: „Az ember tárgyakká és idegen tárgyakká lett lényegi erőinek elsajátítása [...] csak olyan *elsajátítás*, amely a *tudatban*, a *tiszta gondolkodásban*, azaz az *elvonatkoztatásban* megy végbe, e tárgyak elsajátítása mint *gondolatoké* és *gondolati mozgásoké*”.³⁶ Minden tárgyi viszony a természeti erők *külsővé válásának*, illetve *elsajátításának* valamilyen viszonya. Ezek az alapvető ontológiai viszonyformák. Hegel az, akinek sikerült e viszonyokat megragadnia, és az

³¹ Avagy: „Egy nem-tárgyi lény szörny.” Uo. 144–145. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

³² Uo. 145. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

³³ Marx: *A hegeli államjog kritikája*, 210–211. o.

³⁴ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 146. o.

³⁵ Hegel: *A logika tudománya. Második rész*, 3. o.

³⁶ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 140. o.

ember lényegeként felmutatnia. Hisz maga az emberi termelés, az emberi munka is ezekkel a viszonyokkal teljeskörű módon jellemezhető.³⁷ Ugyanakkor Hegel e viszonyokat csak a gondolkodás viszonyaiként ragadja meg. Ezzel pedig eredendő külsőlegességüket egy belső-időbeli kifejlődés elvont viszonyaivá változtatja. „Az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*.”³⁸ A szellemi munka *Erinnerung*, belsővé váló, emlékező, tehát időben mozgó, míg a valóságos munka *Entäußerung*, külsővé váló, természeti, érzéki, tehát közvetlenül térbeli viszony. Az önmagát szükségképp tárgyiasító viszony, mely egy „tartalmas, eleven, érzéki, konkrét tevékenység”, Hegelnél „annak pusztá elvonatkoztatásává, az *abszolút negativitássá* válik.”³⁹ Az abszolút tudás a tudat külsővé válásának megszüntetése, amely így egyúttal térbeli viszonyainak megszüntetését, egy időben kibontakozó folyamat mozzanataivá süllyesztését jelenti. Ám, ahogy Marx később *A filozófia nyomorúságában* fogalmaz: „Hogyan magyarázhatná meg a mozgásnak, az egymásutánnak, az időnek a pusztá logikai formulája a társadalmi testet, amelyben minden viszony egyidejűleg létezik és egymásra támaszkodik?”⁴⁰ Bár a kritika közvetlenül Proudhonnak szól, nem nehéz kihallanunk belőle a hegelianizmus kritikáját – ahogy arra maga Marx is utal.⁴¹ Mindezek alapján meghatározhatjuk, mi az alapvető különbség Hegel és Marx elidegenedésfogalma között. Marxnál az elidegenedés nem a történeti időben kibontakozó, önmagát tagadó folyamat egy mozzanata, hanem a társadalmi térben kiterjedt struktúra egy mozzanata. Vagyis nem az abszolút tudás egy mozzanata, hanem a termelési viszonyoké. Az elidegenedés Marxnál

³⁷ „[...] Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást [...] külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; [...] tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja.” Uo. 141. o.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo. 151. o.

⁴⁰ Marx: *A filozófia nyomorúsága*, 125. o.

⁴¹ „Amit Hegel cselekedett a vallás, a jog stb. területén, azt igyekszik Proudhon úr a politikai gazdaságtan területén megcselekedni.” Uo. 123. o.

nem azonos a külsővé válással, a tárgyiasulással. Ez utóbbi pusztán viszonyban léteket jelent, ami minden lény létfeltétele.

Marx e létfeltételeket, a tárgyi viszonyokat alapvetően a termelési viszonyokra korlátozza. Egyrészt a termelés az a viszony, amelyben a természet és az ember anyagcseréje és ezzel az ember önteremtése végbemegy. A termelés egyszerre a természet elsajátítása és az emberi termelőerő külsővé válása a termékben. Másrészt, ahogy *A politikai gazdaságtan bírálatához* írt bevezetésben láthatjuk, Marx mind az elosztást, mind a cserét, mind pedig a fogyasztást a termelés mozzanataként azonosítja.⁴² *A tőkében* a munkát mint az emberi létezés feltételét a következőképp határozza meg: a munka „az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közötti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti.”⁴³ Habermas a *Megismerés és érdek* lapjain az ember e tárgyi tevékenységét „transzcendentális teljesítményként” azonosítja.⁴⁴ Valóban, a termelés és annak viszonyai *A tőke* e szöveghelye szerint az emberi létezés általános és szükségszerű feltételét alkotják, kanti értelemben tehát transzcendentális státuszra tesznek szert. Ám immár elsősorban nem a megismerés lehetőségfeltételeiről van szó, hanem az emberi létezés való-

⁴² Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés*, 157–166. o. A korai kritikákkal összhangban, ebben az írásban Marx Hegel illúzióját abban látja, „hogyan a realitást mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az elvonttól a konkrétéhoz felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amelylyel a konkrétat elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétumnak a keletkezési folyamata. Pl. a legegyszerűbb gazdasági kategória, mondjuk pl. a csereérték, feltételezi a népességet, a meghatározott viszonyok között termelő népességet; bizonyos fajta családíságot vagy községet vagy államiságot stb. is.” Az elvont gondolati kategória előfeltételezi az adott, konkrét termelési és társadalmi viszonyok eleven egészét. A konkrétum az e totalitást kifejező gondolati meghatározások összefoglalásának folyamata. Uo. 167. o.

⁴³ Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálatá, (MEM, 23. kötet)*, 1967. 48. o.

⁴⁴ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*. Pécs, Jelenkor, 2005. 28. o. Fordította Weiss János.

ságos előfeltevéseiről.⁴⁵ Továbbá ez esetben sem állítható szembe a transzcendentális az empirikussal. Ugyanis a termelési viszonyok mint általános és szükségszerű, tehát transzcendentális feltételek egyszersmind a maguk konkrétságában empirikus és történeti, azaz partikuláris és esetleges feltételek. Vagyis ami transzcendentális, az már nem a szubjektum, nem az appercepció konjunktív szintézise, hanem a termelési viszonyok konnektív szintézise. Marxnál az öntudat szintézise se transzcendentális appercepcióként, se végtelen negativitásként nincs jelen (épp ez utóbbi kritikáját adja). Az öntudat is tárgytudat, és mint minden tárgytudat, feltételez egy viszonyrendszert, amely előfeltevését alkotja. Marx esetében implicit módon a transzcendentális egy olyan fogalma körvonalazódik, amely explicite a 20. században jelenik meg transzcendentális interszubjektivitásként, vagy a világ transzcendentális síkjaként.

Ám vajon nem ragadjuk-e meg egyoldalúan a létezés feltételeit, amennyiben azokat termelési viszonyoknak, vagy akár tágabban a világ tárgyi viszonyainak autopoietikus rendszereként értelmezzük? Vajon nem kell-e éppígy helyet adnunk a reflexiónak és ellentmondásainak, vonatkoztatási rendszerének és kizáró elválasztásainak? Kant a viszony három formája között tesz különbséget.⁴⁶ Az egyik a predikátum viszonya a szubjektumhoz, mely transzcendentális eszmeként mint a szubjektum képzeteket összekapcsoló szintézise jelenik meg. Épp e szintézis az, amely a transzcendentális szubjektum szintéziseként alapozza meg Kantnál a megismerést. A másik viszonyforma a feltétel viszonya a feltételeshez, melynek totalitása adja a világot alkotó sorozatok, vagy tárgyi viszonyok konnektív szintézisét. Ennek transzcendentális feltételként való alkalmazását láttuk Marxnál. Végül a viszony harmadik formája a felosztás révén nyert, egymással ellentétbe kerülő meghatározások viszonya. Ennek totalitása, az egymást kizáró logikai meghatározások diszjunktív szintézise az, amit a hegeli tudomány magába foglal. Ám oly módon foglalja magába, hogy azt a fogalom mint öntudat konjunktív szintézise fogja egybe saját megszüntetve megőrző mozgásában. Mint láttuk, a hegeli szintézis egyszerre konjunktív és diszjunktív. A

⁴⁵ Karl Marx – Friedrich Engels: „A német ideológia”, in *MEM*, 3. kötet, 1960. 23. o.

⁴⁶ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 121. o.

különböző filozófiai rendszerek a valóságra irányuló gondolkodás előfeltévéseinek feltárása során hajlamosak valamely viszonyfogalmat totalizálni, amivel egyszersmind más viszonyformákat háttérbe szorítanak. Épp ezáltal válnak a háttérbe szorított feltételek tekintében támadhatóvá. Ebből viszont egy olyan filozófia kidolgozásának feladata következik, amely a valóságra irányuló gondolkodás transzcendentális feltételeként mindhárom viszonyformát mint totalizáló szintézist tekintetbe veszi. Egy efféle filozófia egyszersmind transzcendentális kritika volna, amely épp valamelyik szintézis egyoldalú kiemelését tenné kritika tárgyává.

