

WEISS JÁNOS

„A tévedésekre specializált filozófus”

Ezt Odo Marquard mondta magáról egy 1984-es előadásában (Marquard 1995/2008. 79); ekkor ötvenhat éves volt, és a gießeni egyetem professzoraként a pályája csúcsán állt. Ebben az évben kapta meg a Sigmund Freud-díjat, és egy év múlva az Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland elnökének választották. A címben szereplő idézetet Marquard is (nagy valószínűséggel) ironikus túlzásnak szánta, de annyi alapja azért van, hogy a saját koncepcióját szívesen nevezte szkepticizmusnak. Egy szintén 1984-es előadásban ezt mondta: „A szkepszis annyit jelent, mint elfogadni a saját kontingenciánkat” (Marquard 1987. 8). Ha Marquard nem túloz, talán csak ennyit mondott volna: egy filozófus, aki tudja, hogy tévedhet. De a tévedés már mindig feltételez egy koncepciót, amelyet az alábbiakban három könyv elemzésén keresztül szeretnék rekonstruálni.¹

I. ODO MARQUARD: DER EINZELNE. VORLESUNGEN ZUR EXISTENZPHILOSOPHIE

E koncepció gyökerei egy egyetemi előadásig nyúlnak vissza; ezt az előadást Marquard 1974 és 1978 között többször is megtartotta és részletesen kidolgozta. A kiadó az előadások kéziratát a marbach-i Deutsches Literaturarchivból szerezte be; ott őrizték az „őskéziratot”.² A kiadó az előadásokról ezt írja: „[Az előadások] gondolatai és eredményei Marquard publikációiban alig kapnak valamilyen szerepet. [De] az eredetiségük miatt mégis megérdemlik, hogy egy nagyobb

¹ Marquard a hetvenes évek elején kidolgozott egy rangosnak számító történelemfilozófiai koncepciót; ennek a korszaknak a fő műve: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Marquard 1973). Így ha Marquard önálló filozófiai koncepciójára gondolok, akkor mindig a történelemfilozófia *utáni* fázis filozófiájáról beszélek.

² Ennek az őskéziratnak a státusza mégsem egészen világos: (1) nem lehet az első előadás kézírata, mert már szerepel benne Heidegger 1976-os és Sartre 1980-as halálozási dátuma; (2) ha egy megírt előadásról van szó, akkor érthetetlen, hogy miért érezhető rajta az időzavar, és miért vannak benne feltűnő aránytalanságok és kidolgozatlanságok.

olvasóközönség számára is hozzáférhetőek legyenek” (Marquard 2013a. 139). Az előadások abból az időből származnak, amikor Marquardnak még nem volt meg a saját filozófiája. Így én inkább abban látnám az előadások aktualitását, hogy ezek előkészítik Marquard önálló filozófiai koncepcióját. Mindenekelőtt az alcímből érdemes kiindulni, amely az egzisztencia-filozófia (történeti) tárgyalását és bemutatását ígéri. Ez a történeti tárgyalás persze egy bizonyos aktualitásra tekintettel történik. „Az egzisztencia-filozófia aktuális: ennek a megállapításnak úgy tűnik, első megközelítésben ellentmond, hogy az egzisztencia-filozófia klasszikus képviselői már nem a jelenkor filozófusai. A reprezentatív képviselők Kierkegaard, Heidegger és a korai Sartre” (Marquard 2013a. 7). A hetvenes évek közepén és második felében általában is fontos kérdés volt az „öndefiníálás” és az „aktualitás” meghatározása. Nagyjából Marquard előadásaival egy időben Hans Magnus Enzensberger a következőket mondta: „Én azt jónak találom, hogy a diákmozgalmak a kulturális jelenségeket átfogóan és gyorsan relativizálták. És ez nem csak az irodalomra érvényes. A kultúra mindig is egy erős presztízzsel feltöltött dolog volt, és ennek nagyon sokszor maguk a művészek lettek az áldozatai” (Andersch/Enzensberger 1979. 93). Az előadásokban Marquard két divatos filozófiai irányzatot említ: a neomarxizmust és az analitikus filozófiát. De erről az utóbbiról hamarosan megfeledkezik, és így a neomarxizmus (amelyet részben a diákmozgalom honosított meg) marad a legdivatosabb irányzat. Ezekben az előadásokban Marquard a következőkben látja a marxizmus fő problémáit. (1) „1970 körül a »pluralizmus« volt az a csatakiáltás, amely a Szövetségi Köztársaságban behatolt a tudományos intézményekbe, és ahol megvetette a lábát, ott a »pluralizmust« azonnal szitokszóvá változtatta” (Marquard 2013a. 117). Innen kezdve a pluralizmus hangoztatóit „igazság-absztinensekként” denunciálták, és elzárták előlük a tudományos intézményekbe vezető utat. (2) Marquard több tanulmányában is azt tekinti a marxizmus legnagyobb problémájának, hogy a neutrális tudományok nem-morális világát a valóság hiper-moralizálásával próbálja kompenzálni. De a hiper-moralizálás is elvéti a moralitást: létrejön a morál nélküli moralizálás (Marquard 2013a. 86). A hiper-moralitást Marquard többször is úgy írja le, hogy a „lelkiismerettel bírni” a „lelkiismeretnek lenni” patetikus és radikális beállítottságának adja át a maga helyét (Marquard 2000. 12, illetve Marquard 2001. 24).

Az egzisztencia-filozófia „aktualitása” így mindenekelőtt a marxizmus (és a neomarxizmus) ellen irányul. „Az utolsó [divatfilozófia] a – maga összes árnyalatában, a Szövetségi Köztársaságban a Frankfurter Iskola kritikai elmélete által életre hívott, és onnan kiindulva megint hatékonnyá vált – marxizmus. De most mintha megjelenne egy bizonyos elégedetlenség a marxizmussal szemben” (Marquard 2013a. 9–10).³ Mindenesetre az egzisztencia-filozófia az utolsó előtti

³ „És ez nemcsak nálunk van így, hanem ott is, ahol a marxizmus meggyökeresedett, de talán ott az elégedetlenség nem a megfelelő szó, hanem inkább a kiegészítés szükségességé-

divatfilozófia, amelyet a marxizmussal kapcsolatos problémák megjelenése után (vagy azok következtében) újra elő kell venni és aktualizálni kell. A filozófiatörténeti előadások így programatikus karaktert kapnak. Persze Marquard előadásában is van egy érzékeny kétértelműség: úgy tűnik, mintha az egzisztencia-filozófiát a német közvélemény vagy legalábbis a szakmai nyilvánosság figyelmébe szeretné ajánlani; igazából azonban egy saját filozófiai program megalapozására törekszik. Marquard szerint az egzisztencia-filozófia aktualitására vonatkozó kontrafaktuális tézis három indokra épül. (1) „Az egzisztencia-filozófia azért aktuális (vagy lesz aktuálissá), mert mint az utolsó előtti divatfilozófia fontos a filozófiatörténet utolsó divatfilozófiájának, vagyis a neomarxizmusnak (amelyhez jelenleg hozzátartozik egy rossz közérzet) a megismeréséhez és a megértéséhez” (Marquard 2013a. 16). Némileg pontatlan vagy talán pongyola a megfogalmazás: Marquardot nem nagyon érdekli a neomarxizmus, nem lehet látni az érdeklődésre vonatkozó motivációkat, és miért is érdekelné valami, ami pusztán divatjelenség, és ráadásul a divatjelenségek sorában mindig az utolsó a leggyanúsabb. Elég az, hogy elégedetlenség mutatkozik vele szemben. És persze tudjuk, hogy a hetvenes évek közepén – a diákmozgalmak után és következtében – a neomarxizmus valóban súlyos válságba került. (2) „Az egzisztencia-filozófia [aztán] azért aktuális, mert megőrzi és visszaadja a filozófia egy olyan témáját, amely jelenleg [...] mintha kicsúszna a filozófia kezei közül: az egyes témája. Miközben azt feltételezem, hogy az ember számára elkerülhetetlen, hogy egyes legyen” (uo.). Ezt a lehetőséget nagy valószínűséggel a marxizmus veszélyezteti. A marxizmus ugyanis olyan elnyomási mechanizmusokat, egyenlőtlenségi viszonyokat és társadalmi-strukturális összefüggéseket elemez, amelyekben az egyes ember csak funkcionális összefüggések megszemélyesítőjeként jelenik meg. (Marquard eltekint a fiatal Marx értelmezésének ama tradíciójától, amely éppen ezzel próbált szembeszállni.) (3) Az egzisztencia-filozófia aktualitása nem adott előzetesen, hanem éppen a jelenlegi előadások újdonságtartalmával kell megkonstruálni; olyan szempontokat kell tehát kidolgozni, amelyek eddig elkerülték a szakemberek figyelmét. „Az egzisztencia-filozófiáról szinte már partatlanul nagy irodalom áll rendelkezésre. De még mindig vannak olyan témák és kérdések, amelyeket eddig ez a kutatás [...] tárgyalatlanul hagyott. Mármost az mindig aktuális, ha valamit mondunk egy filozófiai formációról, amit erről még

nek belátása: gondolok itt elsősorban a cseh, a lengyel és a jugoszláv marxistákra, akik számára az egzisztencia-filozófia megint vonzóvá válik, és éppen a marxizmus gyakorlati diadala után” (Marquard 2013a. 10). Marquard itt nagyvonalúan megfélemedezik a „magyar marxistákról”, akik ellen már 1973-ban egy filozófusper is lejátszódott. Úgy tekint ezekre a gondolkodókra, mint akik a saját meggyőződésükkel vívódva belátták (sajnos, mert mit lehet tenni?), hogy a marxizmus kiegészítésre szorul. Ez a folyamat azonban – az esetek nagy részében – a marxizmus reneszánszától a marxizmustól való egyetemes távolodás felé mutatott. Ezekről az országokról is elmondható, hogy a „lelkiismeretnek lenni” magasztos küldetése lassan szétmállik, a filozófia egyszerű szakmává minősül vissza. És ez nem egyszerű lefokozást, hanem egy befelé irányuló felszabadulást is jelentett.

nem mondtak el, amelyet [...] eddig még nem próbáltak ki” (Marquard 2013a. 17). Ez az utóbbi pont némileg zavarba ejtő: Marquard mindig nagyon pontosan tudatában van az előadásai programjának; itt azonban mintha egy üres helyet szeretne hagyni. És mintha messzemenően ironikusan fogalmazna, miközben az előadások így a „saját” filozófiájának megteremtése felé mutatnak előre.

„Az egzisztencia-filozófia döntő fogalma [...] az egzisztencia. Ezért lehetőleg gyorsan ki kell mondani és interpretálni kell, hogy mit értünk ezen a fogalmon. Biztos, hogy nincs [...] egy patent-eljárás, biztos, hogy nincs egy örülten biztos módszer” (Marquard 2013a. 23). Mintha toporogni kezdenénk, de a kiindulópont már a birtokunkban van: az egzisztencia-filozófia kiindulópontja az egzisztencia fogalma, pontosabban annak primátusa. A primátus pedig a lényeg-fogalom ellen irányul. És ezzel már el is jutottunk Sartre híres meghatározásához, amit Marquard az előadások vezérfonalává tesz: „Mit jelent itt, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát? Azt, hogy az ember először is létezik, előfordul, feltűnik a világban, és csak azután definiálja önmagát” (Sartre 1984. 229). Marquard így egy bizonyos történeti megközelítést szeretne kiküszöbölni, vagy inkább elkerülni. Otto Friedrich Bollnow-nak 1955-ben megjelent egy könyve *Existenzphilosophie* címmel, amelyben az egzisztencia-filozófiát a 19. század végén és a 20. század elején kidolgozott életfilozófiák (Nietzsche és Dilthey) meghosszabbításának tartja. „Az életfilozófia célkitűzése az emberi életet, minden ezen túlmenő tételezés kikapcsolásával, tisztán és önmagából kiindulva megérteni; és ebben egy alapvető filozófiai újrakezdés fejeződik ki” (Bollnow 1984. 11).⁴ Igazából Marquard nem is néz szembe ezzel a javaslattal, hanem csak elbagatellizálja: az egzisztencia-filozófiáról nem tudunk semmit, ezért semmi értelme visszalépni az életfilozófiához, amelyről szintén nem tudunk semmit. Ha ebből a perspektívából tekintjük Marquard elemzéseit, akkor azt mondhatjuk, hogy ő maga két fontos történeti szempontot érvényesít. *Egyrészt* egy érdekes kapcsolatot állít föl az egzisztencia-filozófia és a filozófiai antropológia között, amelyet elsősorban Arnold Gehlen neve fémjelez. Mindkettőben közös, hogy az egzisztenciát az esszencia elé helyezi. Marquard néha ezt a két irányzatot az egzisztencia-filozófia variációjának nevezi, de az elemzések domináns szóla-

⁴ Bollnow egy évvel később írt egy újabb könyvet *Neue Geborgenheit* címmel, amelyben az egzisztencia-kérdésnek az irodalomban való megjelenését ünnepelte: „Ezért különösen jelentősnek tűnik, hogy a költészetben, különösen az utóbbi évek lírájában a borzalmak minden tapasztalata után a lét-igenlés érzése kezd kirajzolódni, az ember a saját létezésével szemben örömet érez és hálásan egyetért vele” (Bollnow 1956. 205). Ezt a tendenciát a kortárs költészetben Bollnow elsősorban Bergengruen lírájában éri tetten, aki 1950-ben publikálta a *Die heile Welt* című verseskötetét. Erről az utóbbiról írja Adorno: „Bergengruen kötete csak egy pár évvel fiatalabb, mint az a kor, amelyben a zsidókat, akiket nem gázosítottak el elég alaposan, a tűzbe vetették, ahol azok újra visszanyerték az eszméletüket, és ordítani kezdtek” (Adorno 1973b. 429). Ez a kritika természetesen a dicsőítő Bollnow-ra is rávetül, vagy talán elsősorban ő ellene irányul. Kizártnak tartom, hogy Marquard ne ismerte volna ezt a kritikát, de gondosan ignorálja.

maiban mégis a különbséget hangsúlyozza. „Ezt a különbséget talán két rövid kérdéssel lehet jellemezni. Az egyik filozófia, az önfenntartási filozófia ezt kérdezi: egzisztencia – min keresztül? A másik filozófia, az egzisztencia-filozófia ezt kérdezi: egzisztencia – mi végre? Láthatják: itt belép valami olyasmi, amit értelem-kérdésnek nevezhetünk” (Marquard 2013a. 44). *Másrészt* arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy miért került az egzisztencia a filozófiai érdeklődés középpontjába. Marquard Sartre egyik megjegyzésére támaszkodva azt állítja, hogy ez az Istenbe vetett hit megingására vezethető vissza. (A túlélési filozófia már az újkor elején megjelenik, és azóta is virulens, az egzisztencia-filozófia viszont csak a 19. század közepén üti fel a fejét. De ha az istenhit megingására vezethető vissza ez a filozófia, akkor miért kellett annyit várni a megjelenésére?⁵) Ezt a megingást Marquard általában Isten *végének* nevezi. „Nem szeretnék ennek a tézisnek túl nagy nyomatékot adni: én itt csak próbatéziként állítom föl, és semmiképpen sem szeretném, hogy önök azt higgyék, hogy ez számomra egy elintézett és biztos dolog. Az elintézett és biztos dolgok általában unalmasak; engem a bizonytalan és a nem elintézett dolgok érdekelnek” (Marquard 2013a. 56). Nem lesz teljesen egyértelmű, hogy ez a kiszólás az Isten végére vonatkozik, vagy inkább arra, hogy Isten vége az egzisztencia-filozófia alapja.⁶

Az egzisztencia-filozófia témája az egyes, akik mi mindannyian vagyunk. „Ezt a tézist szeretném makacsul aláhúzni: csak aki megtanult egyesnek lenni, tanult meg élni” (Marquard 2013a. 15). De a megisméltés egy normatív mozzanatot is tartalmaz: meg *kell* tanulnunk egyesnek lenni. Ezt Marquard így érti: „Önök minden bizonnyal ismerik ezt a híres mondást: az élet nehéz, de megedzi az embert. És a ránk kényszerített megedzéshez, és a tőlünk elvárt képességekhez hozzátartozik a magányosnak-lenni-tudni képessége” (uo.). Az egzisztencia-filozófia így – mondhatnánk – a leíró és normatív értelemben vett magánnyal foglalkozik. Ennek a teoretikusai Kierkegaard, Heidegger és Sartre. Marquard hat előadáson keresztül foglalkozik Kierkegaard-ral, Heideggernek három és fél előadást szán, Sartre pedig (akitől az egész elemzés perspektívája származik) érdemben majd csak a kitekintésben kap szerepet. Így az elemzések gyakorlatilag az első két szerzőre szűkülnek le. Az elemzésekben közös a fölvezetés: mindkét gondolkodónak el kellett vetnie a metafizikai pótlékokat. „Azt mondhatnánk, hogy azok a problémák, amelyek az egzisztencia-filozófia felé mutatnak és

⁵ Többször is az az ember benyomása, hogy Marquard elemzései sok ponton Pascalra vannak szabva. Egy helyen aztán maga is mondja: „Pascal a kora újkori egzisztencia-filozófia lehetséges képviselője. De ebbe a szerepbe – úgyszólván – csak utólag helyezték bele. Itt nem tudom kifejtetni, hogy miért nem vontam bele az egzisztencia-filozófiának ebbe a formációjába. Ha ezt megpróbálnám kifejtetni, akkor ez az előadás egy kimondottan Pascal-előadássá válna – és hát nem ezt hirdettem meg. Hagyjuk tehát Pascalt” (Marquard 2013a. 98–99).

⁶ Marquard nem akarja használni az „Isten halott” nietzschei formuláját, mert így az egzisztencia-filozófia mégiscsak az életfilozófiára menne vissza, amit pedig Bollnow-ra tekintettel elutasított. De mivel nem tud meghatározni markáns különbséget, ez a gyanú mégis fennmarad.

ezt kikényszerítik, abban a pillanatban válnak megragadhatóvá és plauzibilissé, amikor a tradicionális metafizika széttörik, amikor a teleológiája eltűnik, amikor a lényegfogalmi búcsút intenek, és amikor fellép az önfenntartás filozófiája”⁷ (Marquard 2013a. 98). Kierkegaard-nak a történelemfilozófiával (és annak hege-li alakzatával), Heideggernek pedig a fenomenológiával (és annak husserli változatával) kellett megküzdenie.⁸ Mind a történelemfilozófia, mind a fenomenológiai lényeglátás akadályozza az egzisztencia elsődlegességét és tematizálását. (Ez a megközelítés a minimumra csökkenti az egzisztencia-filozófia egyetlen kontinuumként való bemutatásának esélyeit.) Az előadások érdekes epizódja, hogy amikor Marquard Heidegger életrajzát mutatja be, röviden beszél a náci múltjáról is, de még csak fontosnak sem tartja ennek az egzisztencia-filozófiától való elhatárolását. Szerinte a Heidegger náci elköteleződéséről szóló vitát sürgősen ki kellene egészíteni azzal a másik kérdéssel, hogy miért határolta el magát egy idő után a náciizmustól. Aztán az előadások egy érdekes kitekintéssel zárulnak (az utolsó előadás talán utolsó tíz percében). Marquard az elhatározottság (*Entschlossenheit*) heideggeri fogalmában látja az egzisztencia-filozófia problémamaradványát. Hogyan lehetne értelmezni az önmagunkkal szembeni elhatározottságot? (Az persze egyáltalán nem lesz világos, hogy ez a heideggeri probléma mennyiben következik az egzisztencia-filozófia általános meghatározásából.) Erre válaszulva alkotta meg a fiatal Sartre a decizionizmus elméletét: „Ami én vagyok, azt egy approximatív, determinálatlan nullapont-pillanatban rögzítem a saját jövőm számára” (Marquard 2013a. 235, vö. Sartre 1984. 230–231). A hermeneutika viszont ezzel szemben azt állítja, hogy egy ilyen döntés túlzottan nagy elvárás az embertől. „Egy ilyen totális döntés számára [...] az ember túlzottan véges. És az embernek – úgy tűnik – nem is kell hoznia egy ilyen globális döntést, mert ő már mindig valaki, és tartalmilag és meghatározott módon már mindig is [kapcsolódik] meghatározott erkölcsökhöz, szokásokhoz, megértési lehetőségekhez és érzékenységekhez” (Marquard 2013a. 236). Egyelőre nem tudjuk, hogy ezzel az egzisztencia-filozófián belül maradunk-e, vagy átlépünk rajta. Mint ahogy azt sem, hogy ez a kritika összhangban áll-e a bevezetésben megfogalmazott kritikával: „Az egzisztencia-filozófiában a magány és »az egyes« élet penzuma egy felizgatott filozófia kiindulópontjává vált. Én személy szerint azt gondolom, hogy ez egy nem-felizgatott filozófia kiindulópontjává is válhatna” (Marquard 2013a. 15). Lássuk!

⁷ Ebből a felsorolásból az utóbbi elem nehezen kezelhetőnek tűnik, mert hiszen az antropológiát korábban – igaz, felemás módon – leválasztottuk az egzisztencia-filozófiáról.

⁸ Ebben a vonatkozásban Heidegger és Sartre között aligha lehetett volna érdemleges különbséget tenni, így Sartre bemutatásának elmaradása talán nem is annyira véletlenszerű.

II. ODO MARQUARD: GLÜCK IM UNGLÜCK

A *Glück im Unglück* című kötet összesen kilenc konferencia-előadásból, illetve tanulmányból áll, amelyek 1978 és 1994 között születtek. A szerző ezt az előadásgyűjteményt *szerves* könyvnek tekinti, ezért az előadásokat „fejezeteknek” is nevezi; vagyis a könyvnek szerinte van egy (legalább többé-kevésbé) egységes koncepciója. Erről írja:

[Ezek a dolgozatok] – az emberre vonatkoztatva – a tökéletlenséget veszik védelmükbe: a második legjobb lehetőséget, a helyettes-megoldást, a nem-abszolútumot. Az abszolút – a teljességgel tökéletes és rendkívüli – emberileg nem lehetséges, mivel az emberek végesek. A »minden vagy semmi« számukra nem élhető jelszó: az emberi valahol közte van, az igaz a fél. Ilyenek az emberek, akiknek valamit valami helyett kell tenniük, tudnak tenni és tesznek: minden ember – az abszolútum hiányában – egy semmirekellő, aki aztán homo compensatorrá válik (Marquard 1995/2008. 9).⁹

Ez a passzus – első megközelítésben úgy tűnik – közvetlenül kapcsolódik az egyetemi előadások kicsengéséhez; csak közelebbi szemügyrevételnél tűnnek fel az újdonságai. *Először is* nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy Marquardnál a saját filozófiai programjának kidolgozásában döntő szerepet játszott Karl Jaspers egyik megjegyzése. Tudjuk, hogy 1978-ban jelentek meg Jaspers összegyűjtött feljegyzései Martin Heideggerről, amelyek közül az egyik így szól: „Ez homályosítja el nála a gondolatokat – nála mindig az abszolútumban vagyunk” (Jaspers 2013. 65). Nem az elhatározottságban (*Entschlossenheit*) rejlik tehát a probléma, hanem Heideggernek a *jelenvalólétről* (amit Marquard egyszerűen egzisztenciának nevez) kialakított egész elmélete hibás. Pedig Heidegger éppen a *jelenvalólét* végességének elméletét akarta kidolgozni. *Másodszor* fölfigyelhetünk az emberi végesség leírásában rejlő újdonságra is. Abban a filozófiában, amely az embert hangsúlyozottan véges lénynek tekinti, az igazság a felemáság, a visszafogottság, a második legjobb megoldás és a kompromisszum formájában jelenik meg. Vagyis az ember mindig valamit valami helyett csinál, helyettesítő lény: *homo compensator*. (Marquard újra és újra elmondta, hogy ezt a gondolatot

⁹ Ez az idézet tele van filozófiai utalásokkal, amelyeket Marquard nem bont ki, inkább csak játékosan kezeli őket. A legfeltűnőbb utalás kétségtelenül Hegelre vonatkozik, aki az abszolútumot az életmű egy döntő helyén így határozta meg: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg” (Hegel 1979. 18). Azt is tudjuk, hogy a *Minima Moralia* egy inkább véletlenszerű helyén Adorno erre azt válaszolta: „Az egész a nem-igaz” (Adorno 1973a. 55). Adorno itt a totalításra irányuló gondolkodással általában próbál szembe szállni. Hegel a filozófiát csakis rendszerként tartotta elképzelhetőnek. Marquard viszont azt mondja, hogy az igaz a „fél”. És ezzel mintha azt sugallná, hogy Hegel mondatát ne a megfordításával cáfoljuk, hanem a bekorlátozásával: az igaz a nem-egész, vagy, mondjuk, a fél. (Rögtön láthatjuk, hogy a „fél” nem egészen pontos megjelölés: a fél csak annyit jelent, hogy az egész mínusz X.)

egykori tanárától, Joachim Rittertől vette át.¹⁰) Ettől kezdve az egzisztencia-filozófiát fölváltja egy olyan általános antropológiai koncepció, amely az emberi végességet a kontingencia irányába radikalizálja.¹¹

(1) A legfontosabb tanulmány a könyv nyitó dolgozata, amelynek címe: *Glück im Unglück*. (A tanulmány szerepel a magyar nyelvű kötetben is, *Szerencse a szerencsétlenségben* címmel.¹²) A dolgozat 1978-ban készült, a könyv kronológiailag is legrégebbi írása. Ennek nyitósorai a következőképpen szólnak:

A boldogságra vonatkozó kérdés elvont marad, ha elválasztjuk a boldogtalanság kérdésétől. Mert az ember számára nem létezik az árnyék nélküli boldogság. Emberileg nem lehetséges, hogy minden, ami hasznos, meglegyen, és minden, ami káros, hiányozzék. A tiszta boldogság nem ebből a világból való: ezt az is beláthatja, aki kételkedik abban, hogy van egy olyan másik világ – az örökkévalóság vagy a jövő –, amelyből való lenne a boldogság (Marquard 1995/2008. 11 [Marquard 2001. 129]).

Az embernek óhatatlanul is az a benyomása, hogy Marquard Adornóval vitatkozik, méghozzá a *Minima Moralia* leghíresebb tézisével: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen” (Adorno 1973a. 43). Adorno elsősorban arra gondolt, hogy a polgári hidegség világában nincs esély a boldogság szigeteinek megteremtésére. Marquard most mintha ennek a mondatnak egy érdekes vonására figyelne föl. Ezt a mondatot valószínűleg így kell olvasnunk: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen [Leben].” Így tehát a körülmények is relevánsak a boldogság szempontjából, vagyis a helyes életet mindig a hamis élet veszi körül; másként fogalmazva: a boldogság csak a boldogtalanság körülményei között létezhet. Marquard így nemcsak egyszerűen megfordítja a mondatot, hanem ezzel együtt elveszi a kritikai töltését is. Ha az ember csak a boldogtalanság közepette lehet boldog, akkor teljesen értelmetlen a körülményeket kárhoztatni. A boldogtalanságban való boldogság mindig az emberi boldogtalanság relativizálása. „Ebben

¹⁰ Marquard elsősorban Ritter 1948-tól többször is megtartott esztétikai előadásaira hivatkozik. Ezek az előadások a közelmúltban meg is jelentek (lásd Ritter 2010).

¹¹ Hogyan lehet kidolgozni az emberi végesség elméletét úgy, hogy közben következetesen lemondunk az ember abszolutizálásáról? Ennek a nem-abszolút, véges embernek a filozófiáját szeretné kidolgozni Marquard; ennek áll neki a hetvenes években, és ettől kezdve jön létre a marquardi filozófia. Persze Marquard ezen jót mulatna. A most tárgyalt kötetből tudhatjuk, hogy talán 1979-ben volt egy konferencia, amely egyik szekciójának ezt a címet adta: „Der Ansatz von Marquard”. Erre Marquard így reflektált: „Nekem nincs koncepcióm (Ansatz), vagy helyesebben van ugyan egy Ansatz-om, nevezetesen egy kis pocakom (Bauchansatz); de ez csak a túlflektáltak számára tűnik filozófiai pozíciónak (úgyis szólva az én *embonpoint de vue-m*)” (Marquard 1995/2008. 62).

¹² A cím fordításának nehézségeiről ír Mesterházi Miklós: „A német *Glück* szó boldogságot is, szerencsét is jelent, és mert a tanulmány – úgy tűnik – nem csak a boldogság különben patinás problémájáról szól, a fordításban kénytelenek voltunk a *Glück* magyar megfelelőit változtatni” (Marquard 2001. 129). A Marquard-idézeteket saját fordításban adom meg, ami már megvan magyarul, azt szögletes zárójelben tüntetem fel.

az a boldogság [szerencse], hogy a boldogtalanság nem abszolút tény, nem valamiféle végső instancia” (Marquard 1995/2008. 13 [Marquard 2001. 131–132]). Az emberi végesség első értelmezése szerint a boldogtalanság kiküszöbölhető, legfeljebb mérsékelhető. Ennek a problémának a megragadására jött létre a teodicea elmélete.

A klasszikus leibnizi teodicea – és ennek újabb alakzata: a történelemfilozófia – az ebben a világban lévő boldogtalanságot a boldogtalanság *teleologizálásával* próbálja relativizálni. Úgy teleologizálunk egy malumot, hogy ezt az optimum lehetőségének feltételévé tesszük; ez pedig azt jelenti, hogy a boldogtalanság a lehető legnagyobb boldogság mint cél eszközévé válik (Marquard 1995/2008. 16 [Marquard 2001. 134]).

E gondolat modifikációját látja Marquard abban a 18. század óta fölvirágzó beszédben, amely az indirekt módon létrejövő pozitívításokról szól (Marquard 1995/2008. 29). Ebben az összefüggésben az emberre a kiegyensúlyozás, illetve a kompenzáció feladata hárul.

Szeretném jelezni az optika megváltozását: a teleologizáló biztos a célban és [...] a boldogtalanságot eszközként számolja el. A kompenzáló ismeri a boldogtalanságot és [...] a lehetséges kiegyenlítésre gondol. Az előbbi [...] a célra tekintve gondolkodik, az utóbbi pedig [...] a boldogtalanságtól szeretne eltávolodni (Marquard 1995/2008. 23 [Marquard 2001. 142]).

Ezzel eljutottunk a kompenzáció elméletének kiindulópontjához, az ember *homo compensator*. Ez az újraértelmezett, a kontingencia irányába radikalizált emberi végesség központi fogalma.

(2) A könyv több nekifutásban ennek az antropológiai elképzelésnek a következményeit (illetve részleteit) dolgozza ki. E tanulmányok közül az első helyen a *Das pluralistische Manifest* című dolgozat áll, melynek kezdő sorai így szólnak: „»Egy kísértet járja be Európát«: de az ördögbe is, miért csak »egy« kísértet? Én a sokféleség mellett szállok síkra: kell, hogy több kísértet is lehetséges legyen; és nemcsak kísérteteknek szabad lenniük, hanem nem-kísérteteknek is, és ezekből is többnek” (Marquard 1995/2008. 115). Furcsa allúziókkal rendelkező sorok: nyilvánvaló, hogy mindenekelőtt *A kommunista kiáltványra* történik utalás, ennek első mondatát variálva: „Kísértet járja be Európát – a kommunizmus kísértete”¹³ (Marx–Engels 1975. 37). Marquard tanulmánya 1994-ben született, már egy fél évtizeddel a berlini fal leomlása után vagyunk. A kísértet, amely ekkoriban bejárta Európát, inkább az a kérdés volt, hogy mit lehet

¹³ A németben szerepel az „egy”, amelyet Marquard hangsúlyossá is tesz: „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.”

kezdeni az egykori kísértettel.¹⁴ Marx és a marxi koncepció teljesen halott volt. Jacques Derrida a *Marx kísértetei* című könyvének mindjárt az elején ezt írja: „Marx kísértetei. Miért e többes szám? Több volna belőlük? Több mint egy, ez csödületet jelenthet, ha nem tömeget, hordát vagy társadalmat, vagy éppen fantomok populációját, emberekkel vagy azok nélkül, közösséget főnökkel vagy anélkül” (Derrida 1993/1995. 13). Marquard éppen ehhez kapcsolódik: igen, azt akarom, hogy sok kísértet legyen, meg mindenféle más is. De őt nem annyira a kísértet vagy a kísértetek meghatározása érdekli, hanem sokkal inkább a *pluralizmus* maga. A pluralizmus így tartalmilag nem határozható meg, hanem csak formálisan. Ezt Marquard úgy fejezi ki, hogy a pluralizmus mindig szituációkhoz kötődik, vagyis a szituáció határozza meg a pluralizmus tartalmát. Az elemzések elején Marquard ezt a gondolatot a következőképpen vezeti be: „A pluralizmust nem szabad a transzcendentális vasárnapi beszédek témájává tennünk; mert általában a pluralizmusra vonatkozó kérdés nem principiálisan merül föl, hanem meghatározott szituációkban” (Marquard 1995/2008. 115). Ezzel Marquard egy másik régi gondolatát idézi fel, amely tulajdonképpen ugyanúgy programadónak tekinthető, mint a boldogság és a boldogtalanság összefonódására vonatkozó koncepció. Egy 1981-es tanulmányában meghirdeti a princípiumoktól való búcsút.

Búcsú a principiálistól: ez a filozófiától való búcsút is jelenti? Ez a kérdés itt azonos azzal a másik kérdéssel, hogy a szkeptikusok a filozófusok közé tartoznak-e vagy nem; ennek a kis kötetnek a címadása [...] megerősíti a *szkepszishez való odafordulásomat*. Ez az odafordulás a szkepszishez volt eddig a filozófiában az én utam és munkám (Marquard 2000. 4 [Marquard 2001. 15]).

(Marquard önmagát hangsúlyosan a Helmut Schelsky által szkeptikus generációnak nevezett korosztályba sorolja; ezen azt a generációt értve, amely életkoránál fogva éppen hogy megúsza a II. világháborús katonai szolgálatot. [Vö. Schelsky 1957.]) Ez a programatikus gondolat konkurálhatna a most elemzett kötet programjával, de Marquard szinte teljesen felismerhetetlenné teszi, s így lesz belőle a pluralizmus kiáltványa. Marquard, ha ezt a könyvet valójában a saját reprezentatív filozófiai programjaként akarja bemutatni, akkor a principiálistól való búcsút alá kell rendelnie a boldogság-tematikának.¹⁵

¹⁴ A zsurnalisztikus zsargon a kilencvenes évek elején inkább *A kommunista kiáltvány* motívóját variálta: „Világ proletárjai, egyesüljetek!” helyett „Világ proletárjai, bocsássatok meg!”

¹⁵ A magyar kiadás nem sokat foglalkozik ezzel a latens feszültséggel, de a *Búcsú a principiálistól* című dolgozatot teszi a kötet nyitó tanulmányává (amely a magyar fordításban az *Elbúcsúztató* címet viseli). És így tulajdonképpen a feje tetejére állítja a most elemzett kötet alapvető szisztematikus kihívását.

Ez a bűcsú a principiálistól azonban nem jelenti – mint ahogy azt gyakran hallani – a belezuhanást a teljes tetszőlegességbe. Egy ilyen benyomás tulajdonképpen csak a hiányos figyelem következtében jöhet létre. Aki a kötelező sztenderdek (igazság, moralitás) az abszolútum magasságába emeli, vak lesz azokkal a kötelezettségekkel szemben, amelyek ez alatt az abszolút magasság alatt helyezkednek el: a gyengéd kötelezettségek iránt. Habár ilyenek vannak (Marquard 2000. 120).

Így sikerül a principiálistól való bűcsút beintegrálni az abszolútum elrelativizálásának perspektívájába.

(3) Marquard 1985 májusában a nyugatnémet rektorok bambergi konferenciáján tartott egy híressé vált előadást a szellemtudományok nélkülözhetetlenségéről. Ebben mondta:

Ebben az előadásban egy olyan, még ma is széleskörűen elterjedt előítéletet szeretnék megcáfolni, amely nagyjából a következőképpen szól: a modernizálás következtében a szellemtudományok manapság egyre inkább elavulttá válnak; mert a modern világ egyik meghatározó sajátossága a kemény – vagyis kísérletező – tudományok expanziója (Marquard 1987. 99).

Szett az előítéletet Marquard a következőképpen cáfolja: „A kísérletező tudományok által mozgatott modernizáció olyan életvilágbeli veszteségeket okoz, amelyek kompenzációjához a szellemtudományok is hozzájárulhatnak” (Marquard 1987. 102–103). Marquard most bevezet egy új szempontot: már nem az abszolútum fogalmának antropológiai korrekciójáról van szó, hanem a modernizáció történelmi folyamatáról. (És most tekintsünk el attól a kétértelműségtől, hogy ez egy önálló vagy pedig a természettudományok által mozgatott folyamat.) A mostani kötetben Marquard e koncepcióval szemben megfogalmazott ellenvetésekre válaszol. A boldogságról szóló tanulmány egyik helyén még arról írt, hogy a boldogtalanságra adott egyik lehetséges reakció, hogy kiegyensúlyozni próbáljuk.

Ekkor keresnünk kell valami olyasmit, ami a boldogtalanságot kiegyenlíti. És ebben a következő feltevés rejlik: a boldogtalanságot ezen a világon – kielégítően vagy nem kielégítően, igazságosan vagy igazságtalanul – a boldogság egyenlíti ki. Könnyű belátni, hogy melyik gondolat jelenik meg itt: a *kompenzáció* gondolata (Marquard 1995/2008. 22 [Marquard 2001. 141]).

Jól látható módon Marquard itt már nem a történelmi folyamatra magára, hanem a történelem életvilágot károsító hatására figyel. „Szükségünk van a modernségnek egy olyan elméletére, amely nem válságelmélet, és amely különbözik a haladás-elmélettől. És éppen ez lesz a kompenzáció filozófiája” (Marquard 1987. 112–113). És így a szellemtudományok tulajdonképpen az e világi boldog-

ság megteremtőivé lépnek elő.¹⁶ (Nagyjából ezt érti Marquard a „moralisztika” fogalmán.¹⁷) Ennél azonban fontosabb, hogy Marquardnak e könyv koncepcionális egységesítése érdekében ki kell küszöbölnie a történelemfilozófiát, ami pedig (korábban) elsődleges érdeklődési területe volt.¹⁸ A most elemzett kötet antropológiai koncepciója így szembeszegül a történelemfilozófiával, pontosabban megpróbálja antropológiailag áttranszformálni azt.

(4) Valóban a kompenzáció lenne a szellemtudományok legfontosabb feladata és sajátossága? A nyolcvanas és a kilencvenes évek fordulóján Marquard írt egy rendkívül érdekes tanulmányt a Weimari Köztársaság filozófiai életéről. A kiindulópont ennek a filozófiának az aktualitása (megint az aktualitás):

A filozófia – Hegel szerint – »a maga kora gondolatokban megragadva«. A Weimari Köztársaság filozófiája ugyanakkor a jelenkor szempontjából is nagy jelentőséggel rendelkezik: a Szövetségi Köztársaság filozófiája számára a klasszikus nehézségek közé tartozik. S ez azért lehetséges, mert a két köztársaságnak van legalább egy közös vonása: mindkettő polgári köztársaság, és ezekben a nem-polgári kiindulópontok akceptálási problémákat hívnak életre. Az igent-mondáshoz mindkét esetben nehézségek kötődnek (Marquard 1987. 123).

Vagyis ezeknek a polgári köztársaságoknak megvannak a maguk problémái a saját polgáriságukkal. Ha ezeket a filozófiákat együttesen akarjuk jellemezni, akkor azt mondhatjuk, hogy a filozófiát ebben a két korszakban a „polgáriság megtagadása” jellemzi (uo.). Ebből egy olyan nagy ívű koncepció következik, amelyet azonban Marquard nem dolgoz ki: a szellemtudományoknak a modernséget (a modernség életvilágbeli következményeit) kellene kompenzálniuk, de a német szellemtudományok ehelyett egyszerűen a polgáriságot próbálják meg tagadni.¹⁹ Itt persze rendesen belebonyolódunk az „igent-mondás” és a „nemet-mondás” dialektikájába. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a „nemet-mondás” (a kompenzáció) csak az „igent-mondás” bázisán lehetséges. Ezért Marquarddal szemben az a fenntartás fogalmazható meg, hogy a kompenzációt egy *affirmatív* beállítottság jellemzi. „Természetesen a szellemtudományok [...] szembehelyezkedhetnek a nagy nem-hangulattal, amely a mai világunkat

¹⁶ A szellemtudományok így maguk is antropológiai szükségleteket elégítenek ki, míg a természettudományok a történelmi haladáshoz kötődnek. Ha azt kellene fölvázolnom, hogyan fogalmazza újra Marquard a természet- és a szellemtudományok különbségét, illetve szembemállását, akkor ebből a megfigyelésből indulnék ki.

¹⁷ Persze itt támad egy kis zavar, amikor Marquard a „moralisztikát” az „antropológiával” állítja szembe.

¹⁸ Lásd a magyar kötetben szereplő tanulmányok közül *Az egyetemes történelem és más mesék* címűt.

¹⁹ Egy másik tanulmányban Marquard az elméletről általában írja: „Az elmélet a szemel-lenzők ledobása (vagyis a látási határok összeomlása; az elmélet ennyiben az exklúzió vége; az elmélet az, amit az ember akkor tesz, amikor már nincs mit tennie” (Marquard 1987. 59).

uralja: az én ízlésem szerint a szellemtudományok – és ezért [...] el kell fogadnunk az »akceptáló tudományok« megnevezést – különösen kritikusak: negálják a mai negációs konformizmust” (Marquard 1987. 111–112). Ez előtt a háttér előtt Marquard rendkívül érdekesen mutatja be a Weimari Köztársaság filozófiai tablóját. Én ebből most csak a heideggeri filozófia jellemzésére szeretnék röviden kitérni. Marquard most már nem azért bírálja Heideggert, mert nem dolgozta ki az elhatározottság (*Entschlossenheit*) elméletét, és (ennek meghosszabbításaként) abszolutizálja a (véges) szubjektumot; most inkább az az ember benyomása, hogy egyetért e szubjektum leírásával: „Az emberi jelenvaló lét »véges«, az ideje haladék. Ez a döntő kérdés, a »létre vonatkozó vezérkérdés« a heideggeri »fundamentálonológia« számára” (Marquard 1987. 136). Heidegger tehát jól ragadta meg a véges szubjektumot, vagyis sikeresen küszöbölte ki e szubjektum abszolútumát. A hibát akkor követte el, amikor e szubjektum szerkezetének leírásába beemelte a „rendkívüli állapotot”. Ez az állapot Heideggernél az autentikusság és a nem-autentikusság szembeállításában jelent meg. A rendkívüli állapot az autentikusságra való felszólításban ölt testet: az „önmagaságra”, az „eredendősségre” vonatkozó felszólításban (Marquard 1987. 140). Carl Schmitt-nél a rendkívüli állapotról a következő jól ismert formulát olvashatjuk: „A szuverén az, aki a rendkívüli állapotról dönt” (Marquard 1987. 138). Erre Marquard nagy humorral ezt válaszolja: „ésszerű az, aki elkerüli a rendkívüli állapotot” (uo.). Nemcsak történelmileg, hanem az elméletképzésben is. A negáció-konformizmus vezetett a rendkívüli állapothoz, ez pedig a nemzetiszocialista valóság közvetlen előzménye. „Így csapott át a polgáriság filozófiai megtagadása a polgáriság felbomlásztásába” (Marquard 1987. 141).²⁰

III. ODO MARQUARD: ENDLICHKEITSPHILOSOPHISCHES. ÜBER DAS ALTERN

Marquard számára az emberi egzisztencia heideggeri elmélete, majd ennek a kontingencia irányába radikalizált elmélete jó feltételeket teremtett az öregség filozófiai tematizálásához. Mindenesetre a kilencvenes évek közepe táján a marquardi koncepció már a kifulladás jegyeit mutatta. Az 1994-es Bambergi Hegel-hetek előadójaként már ő maga is arról beszélt, hogy az előadásában van

²⁰ Marquard ezzel érdekes választ adott arra a kérdésre, hogy a Weimari Köztársaság filozófiája mennyiben készítette elő a nemzetiszocializmust. Ne felejtsük el, hogy éppen e cikk megírásakor különösen heves viták zajlottak erről a kérdéstről és Heidegger náci múltjáról. Marquard válaszában újdonsága, hogy a parttalan negativizmus (a polgáriság tagadása vagy megtagadása) a diktatúra számára készíti elő a talajt. Persze nem tudjuk pontosan, mit jelent a „parttalan negativizmus”. Jelentheti egyrészt a totálissá vált kritikát, de másrészt jelentheti a polgáriság megkérdőjelezését is. Ezzel szemben Marquard azt javasolja, hogy fogadjuk el a „megszokottságainkat”.

egy sajátos ismételtes, nemcsak a témák változatlanok, hanem még a poénokat és a kiszólásokat is ismételte. Ezért az első előadás elején mintha bocsánatot is kért volna: „Bocsánat, nekem nem jut eszembe sok új! Egy kicsit lassú vagyok” (Marquard és mások 1995. 19). Ugyanakkor a végesség tematikusan is egyre inkább a filozófiájának középpontjába kerül. A magyar nyelvű esszégyűjteményéhez írt előszóban ezt írja: „[Ezek az] írások [...] egytől egyig az emberi végesség szkeptikus filozófiáját hirdetik. Antropológiai téziséük így szól: az ember nem abszolút, hanem véges lény” (Marquard 2001. 7).²¹ Vagy egy kicsit részletesebben: „Az emberi élet rövid. A legbiztosabb jövőnk a halál. A legelkerülhetetlenebb múltunk pedig a születés. És ez minden emberre érvényes: mivel az emberi mortalitás és natalitás most is, mint egyébként mindig, száz százalékos” (vö. Marquard 1994. 45–58).

Marquard egyik legszebb és legzseniálisabb esszéje a *Zeit und Endlichkeit* címet viseli.²² Ez a kis írás (vagy előadás) igazi stiláris bravúr:²³ „Mindössze 45 percem van itt arra, hogy filozófiai módon, nyilvánosan mondjak valamit az időről; és szeretném is betartani ezt az időbeli korlátot, mivel – különös tekintettel az Önök végességére – ügyelnem kell az időre” (Marquard 2013b. 40). A hallgatóság végességére való utalás egy kicsit messzire megy: mindössze arról van szó, hogy aki az időről tart előadást, udvariatságot követne el, ha nem tartaná be a neki kijelölt időbeli keretet. De az előadás elején a hallgatók mintha nem rendelkeznének explicit tudással a saját végességükről, és mintha az előadás végén az előadó már bízhatna abban, hogy ezt a tudatot sikerült felébresztenie. „Ezzel a nyitott kérdéssel, hölgyeim és uraim, be is fejezem előadásomat, hogy ne vegyem tovább igénybe az idejüket; mert a nap a vége felé közeledik, az idő [pedig] véges, az élet rövid” (Marquard 2013b. 53–54). Az előadó csak a végén szólítja meg a hallgatóit és nem az előadás elején, ahogy szokás. A hallgatóság csak a végére konstruálódik meg, amikor már tud a maga végességéről. De most valami nagyon furcsa dolog következik: miután a hallgatóság tudomást szerzett a maga végességéről, mehet a dolgára: a nap a végéhez közeledik (a hallgatók szeretnék elérni az utolsó buszt, villamost, S-Bahnt, vagy ki tudja, mi dolguk van). És most az előadó mintha már önmagára is gondolna: az én időm is véges, megtettem a kötelességem, engedjék, hogy menjek a dolgomra. Marquard elem-

²¹ Ezt a szöveget használta föl Marquard az agyvérzése utáni előadásban; ennek az előadásnak a bevezetésében mondja: „A második megjegyzésben bevallom, hogy ez az előadásom – könnyebb variációkkal és elsősorban a végén – nagyjából és egészében megfelel annak a szövegnek, amely időközben – Miklós Tamás gondozásában – az Atlantisz Kiadónál Budapesten megjelent kötetem bevezetéseként szolgál. [...] Magyarul tehát már olvasható, lengyelül meg németül még nem: ha valaki, aki tud magyarul, már olvasta volna, attól bocsánatot kérek” (Marquard 2002. 5).

²² Eredetileg 1991. október 4-én hangzott el előadásként Bonnban, az Általános Német Filozófiai Társaság zártkörű ülésén (lásd Marquard 2013b. 40 skk.).

²³ Marquard a stílusról: „A filozófia az, ha az ember mégis gondolkodik, a stílus az, ha mégis ír” (Marquard 2004. 22).

zéseinek motivációi Hans Blumenberg nagy sikerű *Lebenszeit und Weltzeit* című művére támaszkodnak.²⁴ Blumenberg a paradicsomi állapotot úgy interpretálja, hogy abban az életidő és a világidő még közvetlenül egybeestek.

Az életidő és a világidő egykor – a körülmények valamiféle kedvező összejárása következtében – azonosak voltak. És itt nemcsak a vágyak kertvilágának imaginárius értékéről van szó, amit egy elveszett birodalomban lokalizálunk; hanem egy visszafelé mutató konvergenciáról, ami nélkül az »életvilág« szztenderdjét sem lehetne meghatározni (Blumenberg 2001. 72–73).

Marquard a magára hagyott életidő elméletét akarja kidolgozni, ami némileg trivializálja a blumenbergi koncepciót. Ebben ugyanis az életidő és a világidő elszakadása elementáris kihívásként jelenik meg; vagyis azt kell megértenünk, hogy a világ nem szorul ránk, és nélkülünk is tovább fog létezni. A végességünk megértése így válik első számú filozófiai kérdéssé. „Az idő elsődlegesen az életidőnk: ezzel az idővel rendelkezünk még (a halálunkig), és ez csak egy rövidke haladék, amely megadatott nekünk és hamarosan már nem fog megadatni nekünk” (Marquard 2013b. 43). Mivel az életidőnk rövid, ezért úgy próbáljuk meghosszabbítani, hogy minél többet belezsúfolunk. Blumenberg ezt írta: „a világ időbe kerül” (Blumenberg 2001. 73). Ha a világból egyre többet meg akarunk élni, akkor az egyes szegmensek megélésére egyre kisebb időt kell fordítanunk; a modernség így az élet rövidségére a *rohanással* válaszol. „Az emberek olyanok lesznek, amilyeneknek – úgyve az idő végessége és az életük rövidsége által – egyébként is lenniük kell, modernnek [...], vagyis gyorsak lesznek, és egyre gyorsabbak, egy egyre gyorsabban pörgő világban” (Marquard 2013b. 46). Marquard ebben az összefüggésben a modern világ hagyományos önértelmezéseire utal: így beszél haladásvilágról, változásában fölgyorsult világról, felejtés- és eldobó-társadalomról. (A szociológiai analíziseket azonban magunknak kell odagondolnunk.) A gyorsaság azonban a modern életnek csak az egyik oldala; a modern ember temporálisan kettős életet él: a rohanás kompenzációjaként megjelenik a lassúság is. (A gondolat talán a német romantikában jelent meg először a lustaság és a semmittevés dicséretéért. Lásd Eichendorff 1993.) De lehet-e a lassúságot és a lustaságot is olyan elementáris életforma-elemekhez kötni, mint a gyorsaságot? Marquard ebben az összefüggésben az életünkben rejlő állandóságokra hivatkozik. És most következik az egész tanulmány talán legszebben megfogalmazott részlete:

²⁴ E könyv első megjelenése: 1986. Marquard tanulmánya pedig először a következő kiadványban jelent meg: Baumgartner 1993. 363–377.

A változásában fölgyorsított és ezáltal újra és újra ismeretlenné és idegenné váló modern világban a felnőtteknek is [...] szükségük van a maguk macijára, pl. abban, hogy maguknál tartják a klasszikusokat: akikről tudni vélik, hányadán is állunk velük; és így aztán Goethével haladhatunk az éven át, Beethovennel Bonnon át, Habermasszal a tanulmányainkon át, Reich-Ranickival a kortárs irodalmon át stb. (Marquard 2013b. 48).

Az olvasó hangosan nevet: mindenkinek megvannak a maga macijai vagy plüssállatai. Az ember a változó világban így keres szilárd kapaszkodókat; és ezeket szorítja magához, akkor is, ha feladatokat kell megoldania és kihívásokkal szembenéznie.²⁵ Látványos koncepció, szociológiailag azonban aligha tartható, mivel egyáltalán nem számol a jelenségek súlyával. A legújabb szociológiai kutatások rámutattak, hogy vannak ugyan bizonyos lassító tendenciák, de ezek az általános gyorsulás határértékei vagy szigetei. „A gyorsulás és a lassulás között a modern társadalmakban van egy nyilvánvaló strukturális aszimmetria, és ebből kiindulva a modernizációt joggal nevezhetjük a társadalmi fölgyorsulás tartós folyamatának” (lásd Rosa 2013. 58).

Az öregedéssel együtt a mögöttünk lévő idő egyre hosszabb lesz, és így egyre nagyobb szerepet kap az emlékezés. Marquard stílusában talán azt is mondhatnánk, hogy az öregedés az embernek a felejtés-társadalomból való kiöregedését jelenti; az öregedéssel együtt egyre fontosabb lesz a kompenzáció, és az ember macija a saját élete lesz. Marquard 1995. július 18-án tartott egy előadást, bő két hónapos késéssel a II. világháború vége alkalmából. (És ez az előadás a Weimari Köztársaság filozófiájáról szóló korábbi dolgozat folytatásának tekinthető, azzal a különbséggel, hogy most már minden végtelenül személyes lett.) „A »saját tudatos életidő« megemlézése 1945. május 8-a kapcsán jelzi vagy jelezte, hogy aki itt beszél, nemcsak meggondolásokat fog közzé tenni, hanem saját emlékei is vannak” (Marquard 2013b. 25). Marquard maga mondja, hogy a háború végén 17 éves és 71 napos volt. De miért számolja ezt ki valaki ilyen pontosan? Marquard 12 éves korától egy Adolf-Hitler-Schulében (vagyis egy náci kollégiumban) tanult és nevelkedett. Egy 1981-es írásában erről így írt: „1940-től 1945-ig – közvetlenül a 17. születésnapom utáni időig – egy politikai bentlakásos iskolában tanultam [...]. Egyedül a világidegenséget megtanulva érkeztem meg (a háború

²⁵ Az alapminta egy kis könyv vagy kalendárium, amely Németországban (illetve az NSZK-ban) már az ötvenes évek óta megjelent: *Mit Goethe durch das Jahr*. Szerepeltek benne az év Goethével kapcsolatos rendezvényei, kiemelve az év Goethe számára fontos napjait, idézetekkel és számos hosszabb szöveggel, olvasnivalókkal. És aztán a turisztikában és az idegenvezetésben elkezdődtek az olyan programok, hogy egy nagy szerző nyomában keresztül a városon, így Beethovennel Bonnon keresztül. (Bonn ekkor még az ország fővárosa, de a főváros-lét napjai is meg vannak számlálva.) Az igazi csattanó azonban ezután következik: Habermasszal a tanulmányokon és Reich-Ranickival a kortárs irodalmon keresztül: a saját generációjának két nagy alakja. Marquard nem irigykedik, rafináltan nevet a szerepükön.

vége és egy hadifogság után) a történelmi valóságba” (Marquard 1991. 6 [Marquard 2001. 17–18]). Még másfél évtizeddel később is meglehetősen szűkszavú ennek az iskolának a jellemzése:

Az Adolf-Hitler-Schule a nemzetiszocialista vezetői utánpótlás bázisa akart lenni [...], minden állásba olyan náciakat akartak ültetni, akik nem voltak teljesen buták. Én pl. abban az időben építész akartam lenni. Ha az AHS-t néhány címszóval jellemeznem kellene (többre itt amúgy sincs lehetőségem), akkor ezt mondanám: a tendenciát és a célt (és nem feltétlenül a valóságot) tekintve mindennek és mindenkinek a politizálása (Marquard 2013b. 28).

Aztán ugorjunk egyet: 1982-ben Marquard a Wissenschaftskolleg zu Berlin vendége volt, ahol a bemutatkozásakor többek között Konrád György után került sorra, és elmondta, hogy 1940 és 1945 között egy Adolf-Hitler-Schuléba járt, és ehhez hozzáfűzte: „Én ezt azért említem, hogy ne ne említsem” (Marquard 2013b. 30). Erre a „megemlítésre” Marquard valószínűleg büszke volt, ezért említi még egy tizenhárom évvel későbbi előadásban is. A saját emlékei felé kanyarodva újra föleleveníti az életidő fogalmát, de ez csak a megnyilvánulás szubjektív fordulatát van hivatva jelölni; Marquard így teljesen elfedi, hogy Blumenberg az általa bevezetett fogalmi párossal a nemzetiszocializmusról is lényeges gondolatokat tud megfogalmazni. „Egy egyedi élet a maga értelmét éppen azáltal definiálja, hogy arra tart igényt, ami után már semmi sem következhet. Freud nyelvének kitágításával ezt az »abszolút nárcizmusnak« is nevezhetjük” (Blumenberg 2001. 80). A címben a szerző már az életidő és a világidő kongruenciáját örületnek nevezi. (Ez nem egyszerűen a paradicsomi állapot visszaállítását jelentené, hanem a különválásnak az életidőből kiinduló megszüntetését, vagyis az ember önmegváltását.) „De van ilyen? Volt valaha is ilyen? Aligha lehetne rábírnunk minket, hogy éppen Hitler halálát ebből az inkább privátnak tűnő aspektusból szemléljük, ha a füstben és a romokban elmerülő diktátor véletlenszerűen áthagyományozott kijelentései nem ezt hozták volna napvilágra” (uo.). Nicolaus von Below, a Luftwaffe volt segédtisztje csak 1980-ban mesélte el egy beszélgetését Hitlerrel, amelyben Hitler azt mondta, hogy *sohasem fogunk kapitulálni, elbukhatunk, de akkor az egész világot magunkkal rántjuk*.²⁶ Ebből Blumenberg ezt a következtetést vonja le: „Az életidő és a világidő konvergenciájának kikényszerítése volt a legutolsó az általa elkövetett szörnyűségek sorában. Emögött még a »Néró-parancs« vulgáris biologizmusa is elmarad” (uo.). Marquardnak viszont óriási nehézségei vannak, amikor a személyes emlékekről a megfontolásokra akar átmenni. Tulajdonképpen Manes Sperberre támaszkodva mondja, hogy a nemzetiszocializmus lényege a mindennapoktól való megszabadulás vágya volt. „A mindennapokkal való elégedetlenség hozza létre a

²⁶ Azóta más bizonyítékok is előkerültek, amelyeket a *Bukás* című film hasznosított is.

»mindennapok moratóriuma« iránti lelkesedést; a »mindennapok moratóriuma« azonban a háború” (Marquard 2013b. 34). Marquard a nemzetiszocializmust a 68-as diákmozgalmak kapcsán értékeli újra; miközben a nemzetiszocializmusról kellene beszélnie, átcsap a diákmozgalmakra. Marquard szembeszegül a Szövetségi Köztársaság szokott baloldali értelmezésével: eszerint ez nem volt képes az igazi gyázmunka elvégzésére. „Ennek következménye pedig ez volt: az igazi újrakezdés elmulasztása. A Szövetségi Köztársaság – mert egy polgári köztársaság lett – egy sikertelen forradalom: a világjobbítás megtagadása a polgárisághoz való fordulat révén” (Marquard 2013b. 30). A 68-as diákmozgalmak a náciizmussal szembeni ellenállást szerették volna bepótolni, de teljesen új körülmények között. „A türannisszal szembeni nem-ellenállást a nem-türannisszal szembeni ellenállással akarták kiegyenlíteni. És a diktatúra elmulasztott megtagadását a meglévő demokrácia megtagadásával helyettesítette” (Marquard 2013b. 37). Így úgy néz ki, hogy a náciizmus és a diákmozgalmak között mégis van valamiféle törés, még akkor is, ha ebben a bemutatásban üres kompenzációnak tűnnek. Ez a kompenzáció azonban nemcsak elhibázott, hanem a következményei is fatálisak: a forradalmi diktatúrák iránti vonzalom.²⁷ Erre a meggondolásra támaszkodva alakította ki Marquard a maga affirmatív politikai beállítottságát:

Mert a polgáriság megtagadása az a rossz, ami ellen harcolnunk kell, ha a totalitarizmus ellen akarunk harcolni, és ezt nem lehet a polgáriság megtagadásán keresztül, hanem csak ennek ellenkezőjén keresztül: amennyiben síkraszállunk a polgáriság, a Szövetségi Köztársaság liberális parlamenti demokráciája mellett (uo.).

Ezért mondja Marquard a címben: „a polgáriság megtagadásának megtagadása.” Így szerzőnk (történetileg teljesen elfogadhatatlanul) valamiféle folytonosságot lát a Weimari Köztársaság és a háború utáni Szövetségi Köztársaság között: mindkettő az ellentmondás szellemére épül. Ezzel állnának szemben a szellemtudományok, illetve speciálisan a marquardi filozófia. A „tévedésekre specializált” filozófus így mintha maga is belépne a „lelkiismeretet képviselő” filozófusok sorába.

²⁷ Innen valóban már csak egy kis lépést kell megtenni Götz Aly nagy port felkavart könyvének koncepciójáig. Aly kapcsolatot teremtett a hitleri rendszer fiatal felnőtt generációja és a diákmozgalmak résztvevői között. Ezek éppen a szülők és a gyerekek viszonyában állnak egymással. Szerinte a szülők akcionizmusa örökítődt tovább. Lásd Aly 2007.

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973a. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In uő *Gesammelte Schriften*. 4. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1973b. Jargon der Eigentlichkeit. In uő *Gesammelte Schriften*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Aly, Götz 2007. *Unser Kampf 1968*. Berlin, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Andersch, Alfred – Enzensberger, Hans Magnus 1979. Die Literatur nach dem Tod der Literatur. Ein Gespräch. In W. Martin Lüdke (szerk.) *Nach dem Protest. Literatur im Umbruch*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Baumgartner, Hans Michael (szerk.) 1993. *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag.
- Blumenberg, Hans 2001. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Bollnow, Otto Friedrich 1956. *Neue Geborgenheit*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Bollnow, Otto Friedrich 1984. *Existenzphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Derrida, Jacques 1993/1995. *Marx kísértetei*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor.
- Eichendorff, Joseph von 1993. *Aus dem Leben eines Taugenichts*. SWAN Buch-Vertrieb.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Jaspers, Karl 2013. *Notizen zu Martin Heidegger*. Szerk. Hans Saner. München/Zürich, Piper Verlag.
- Marquard, Odo 1973. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Marquard, Odo 1987. *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marquard, Odo 1991. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo 1994. *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo és mások 1995. *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. Bamberg, Verlag Fränkischer Tag.
- Marquard, Odo 2000. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marquard, Odo 2001. *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz.
- Marquard, Odo 2002. *Skepsis als Philosophie der Endlichkeit*. Bonn, Bouvier Verlag.
- Marquard, Odo 2004. *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo 1995/2008. *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Marquard, Odo 2013a. *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Szerk. Franz Josef Wetz. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marquard, Odo 2013b. *Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern*. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1975. *A kommunista kiáltvány*. Budapest, Kossuth.
- Ritter, Joachim 2010. *Vorlesungen zur philosophischen Ästhetik*. Szerk. Ulrich von Bülow – Mark Schweda. Wallstein Verlag.
- Rosa, Hartmut 2013. *Beschleunigung und Entfremdung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Sartre, Jean-Paul 1984. *Az egzisztencializmus: humanizmus*. Ford. Csatlós János. In Köpeczi Béla (szerk.) *Egzisztencializmus*. Budapest, Gondolat.
- Schelsky, Helmut 1957. *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf/Köln, Diederichs.