

Odo Marquard
Az egyetemes történelem
és más mesék

dig tehetnék akár másként is: mesélek, most éppen furcsa Seherzádéként, akinek tudniillik azért kell folytatnia a mesélést, nehogy halálosan unalmassá váljék – mesélek, tehát vagyok még –, ezért hát – épp ezért – mesélek tehát, történeteket mesélek és spekulatív elbeszéléseket, meg másfajta filozófiatörténeteket, és filozófiát mesélek történetként meg egyéb történeteket, továbbá – ha mítoszokról esik szó – a történetekről szóló történeteket; és ha meg nem haltam, akkor még ma is élek.

A MEGVÁDOLT ÉS A FÖLMENTETT EMBER A XVIII. SZÁZAD FILOZÓFIÁJÁBAN

A filozófus nem szakértő, ő a dublőr, a szakértő hasonmás a veszélyes mutatványokban. Éppenséggel ez az én szerepem is most, annak elemzésekor, miféle új meghatározását adta az embernek a XVIII. század. Amiből is számmra az alábbi következtetés adódik: minthogy a dublőr, aki nem kockáztatja a nyakát, fabatkát sem ér, az elkövetkezőkben a nyakamat kell kockáztatnom tehát. Ebben az épp az imént levezetett modorban témámról öt szakaszban kívánok értekezni, melyek is az alábbi címeteket viselik: 1. új filozófiák; 2. *homo compensator*; 3. túllihegott tribunalizáció; 4. kitörés a perbefoghatatlanságba; 5. a lelkiismeretűtől a választás mint kiút és kudarc. Most pedig rátérek tárgyunkra, az emberre.

1. Új filozófiák

Előfordulhat, hogy figyelmeztették rá Önöket már amúgy is: én majdnem mindig a teodiceára lyukadok ki valamiképpen – minő szerencse, hogy Leibniz e címen ismert könyvét¹ 1710-ben, tehát a XVIII. században jelentette meg; hisz máskülönben – minden igyekezetem dacára – referátumommal rossz hallgatóságra akadtam volna a – magam szemszögéből tekintve – téves évszázad kutató-sára alakult társaságban. Így azonban bátran szóba hozhatom a teodiceát, amire sort is keríttek, bár nem rögvest, persze.

¹ G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710).

Először szeretném leszögezni: a filozófia professzionistáinak az emberről adott definíciója, minthogy ők, néha kifejezetten fondorlatos módon, de csaknem rendíthetetlenül ragaszkodnak ahhoz, amit a hagyomány diktál, elrejtik inkább, hogysem fölfédné a XVIII. század antropológiai fordulátát, az ember ekkor született új meghatározását. Amiért is olyan jelenségeket szükségeltetik fölku-
tatnunk, melyek vizsgálata a leleplezésben pótólólag a szolgálatunkra lehet. Az ilyesfajta jelenségek körébe tartozik a *scienza nova* csáberejével ható új *filozófiai diszciplínák XVIII. századi karrierje*, meg ügyeletes fundamentál-filozófiává való előléptetésük, mely utóbbit illetően gyanítható: azért emelkedtek rangban, mert azt mondták ki az emberről, amit a hagyomány szentesítette filozófiai ócskaságok képtelenek voltak, vagy legalábbis képtelenek voltak megfelelésképp elmondani.

Ez a fejlemény – első pillantásra úgy tűnik – kivált a század második felét jellemzi. A XVIII. század tudniillik – mindama dolgok mellett, melyek róla még elmondhatók –, ha szabad ehhez a Reinhart Koselleck alkotta kifejezéshez folyamodnom, „nyeregkor”, amivel arra szeretnék utalni, hogy kevéssel 1750 után egyidejűleg zajlik le több jelentékeny esemény, és pedig fogalomtörténetileg bizonyíthatóan épp ekkor (mint a legyek a légyapáíron, úgy kötnék ki rendre a fogalomtörténészek is 1750-nél); és ha van valami, ami fogalomtörténetileg bizonyíthatóan épp erre az időpontra esik, akkor az az új filozófiák előléptése. Ekkor születik meg ugyanis az

a) a *történetfilozófia*, amelyik már így is nevezi magát. Ezt megint csak Koselleck mutatta ki (összefoglalólag legutóbb a *Geschichtliche Grundbegriffe* történelem-szócikében): csak attól a pillanattól fogva, hogy Voltaire az *Essai sur les moeurs* 1756-os, illetve 1765-ös bevezetésének³ a *Philosophie de l'histoire* címet adta, ám akkortól

² R. Koselleck: „Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9, 1967, 82. o., 91. o., 95. o.
³ R. Koselleck: „Geschichte – Historie”, in: O. Brunner–W. Conze–R. Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur*

fogva gyors egymásutánban jelennek meg azok könyvek, amelyek ezt a filozófiai diszciplínát divatba hozzák, és – legkésőbb Fichtével – a filozófiai alapvetés hivatalába emelik, mert az embert akként mutatja be, akiként a bevett metafizikai ócskaságokban nem mutatkozhatott: *homo progressor et emancipator*ként. Ám – és ezen a tényálladékon eltűnődhetünk – a történetfilozófia távolról sem az egyetlen új filozófiája ennek a pillanatnak. Hisz ott van még

b) a *filozófiai antropológia* is. Bár ő már 1600 óta létezik,⁴ de az ember karteziánus kettészelésére adott vitalisztikus válaszként csak a XVIII. században arathatta első győzelmeit – ekkor, 1719-ben tartotta Lipcsében Gottfried Polycarp Müller az első önálló antropológiai előadásokat –, pontosabban (és ezt Marena Linden nemrégiben megjelent *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts* című munkája⁵ alaposan okadaltolta) a század közepétől kezdve: az előfutárt, Struve 1754-es *Anthropologia naturalis sublimior*ját a filozófiai antropológia virágkora követte, különösképp azután, hogy Platner *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*je is megjelent, mégpedig 1772-ben, abban az évben, mikor Kant megkezdte antropológiai előadásait (és amikor Herder is publikálta írását a nyelv eredetéről), és ez a virágkor eltartott egészen Wilhelm von Humboldt 1795-ös *Plan einer vergleichenden Anthropologie*jáig,⁶ mert annak mu-

politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 2. k., Stuttgart, 1975, különösen 658. o. skk.

⁴ O. Marquard: „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts” (1963), in: uő: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973, 122–144. o. és 213–248. o., valamint uő: „Anthropologie”, in: J. Ritter é. m. (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1. k., Basel–Stuttgart, 1971, 362–374. o.

⁵ M. Linden: *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern–Frankfurt am Main, 1976 (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, 1. k.), különösen 36. o. skk.

⁶ K. W. F. Struve: *Anthropologia naturalis sublimior*, Jena, 1754.; E. Platner: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, 1. k., Lipsce, 1772.; I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), az előadások kezdetét illetően ld. I. Kant levelét Marcus Herzhez, in: *Werke*, 2. k., E.

tathatta az embert, ami az még az utoljára szolgálatba lépett metafizikai ócskaságban, tudniillik a dualizáló kartezianizmusban sem lehetett: pszichoszomatikusan „egész embernek”, aki tehát nem csupán „res cogitans”, hanem *homo naturalis et individualis*. És végül az előbbiekek egy időben születik meg

c) a *filozófiai esztétika* is. 1750-ben jelenik meg a nyitókötet, Baumgarten *Aestheticája*, amelyben rehabilitáltatik az érzékiség – *αἰσθησις* –, az az érzékiség, melynek imaginatív produktívására a szépművészetek filozófiája a téjtét fölteszi; rá pedig, mármint a szépművészetek filozófiájára, 1790-ben – miután importáltattak Burke 1757-ben megjelentetett eszméi „on the sublime”, majd 1764-ben Kant is megtette *Észrevételeit* e tárgyról – tehát a szépművészetek filozófiájára *Az ítélőerő kritikájában* épp Kant filozófiai főszerepet oszt, olyan szerepet, amelyet az majd 1794-ben, Schiller *Esztetikai leveleiben* és 1800-ban, Schelling transzcendentál-filozófiájában játszhat el igazán:⁷ hogy uralkodó főfilozófia lett, a filozófiai esztétika úgy mutatta be az embert, aminek az ész- és okszerűség primátusa jegyében nem mutatkozhatott: mint *homo sensibilis et genialis*.

Most, túljutván e három utaláson, hadd következzen a kérdés: *vajon miért emelkedik egyszerre rangban ez a három új filozófia* – legkevésbé e három: a történefilozófia, a filozófiai antropológia meg a filozófiai esztétika –, és *miért épp röviddel 1750 után*, mintegy a nyeregkor parancsát követve? Amire, Oettinger előtt tisztelegve és a XVIII. századba átültetve az érett fenomenológia egy fo-

Cassirer (szerk.), Hildesheim, 1973, 116. o. sk.; J. G. Herder: *Über den Ursprung der Sprache* (1772); W. v. Humboldt: „Plan einer vergleichenden Anthropologie” (1795), in: *Werke in fünf Bänden*, 1. k., A. Flitner és K. Giel (szerk.), Stuttgart, 1978, 337–375. o.

7 A. G. Baumgarten: *Aesthetica* (1750); E. Burke: *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757); I. Kant: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); I. Kant: *Az ítélőerő kritikája* (1790); F. Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1794–95); F. W. J. Schelling: „System des transzcendentalen Idealismus” (1800), 6. főszakasz, in: *Sämtliche Werke*, I. sorozat, 3. k., K. F. A. Schelling (szerk.) Stuttgart–Augsburg, 1860, 612–629. o.

galmát,⁸ azt a választ adhatnánk talán, hogy mert az ember újfajta meghatározásának a filozófiai voltak, és *az embernek azt az életvilágbeli veszteségét próbálták ellensúlyozni, melyet a századközép hozott magával*. Az életvilág sérülésének közelebbi meghatározásával többféle képp is megpróbálkozhatunk: segítségül hívhatjuk, mondjuk, azt a – *sit venia dicto* – Carl Schmitt-Lepenes-féle tézist, amely a morál-hipertrofiás avagy melankolikus polgári bensőségességet a rend abszolutista túlsúlyának a cselekvést gátló szelleméből eredezteti;⁹ vagy Koselleck pótlólagos tézisé, hogy tudniillik új meghatározások ott szükségesletnek, ahol a társadalmi változás kezdődő fölgyorsulása okán elválnak egymástól „tapasztalat” és „várakozás”.¹⁰ Joachim Ritter ezt a származás és a jövő meg hasonlításának nevezte,¹¹ és ennek kompenzációját illetően is megfogalmazott néhány tantételt, melyek közül, mintegy a többiek képviselőjében, csak egyet említek meg: amikor a XVIII. században a beköszöntő tárgylagoság megfosztja a varázslattól a világot, ezt érhetően épp ekkor ellensúlyozza egy újfajta varázslat eszközeinek, az esztétikának a kialakulása.¹² Az effajta téziseket mind szerfölött kézenfekvőnek tartom, és eszem ágában sincs kétségbe vonni őket; mindössze arra szeretnék kísérletet tenni, hogy kiegészítést fűzzek hozzájuk, és rámutassak a fölvázolni próbált hármasker-találmányok – a történefil-

8 E. Husserl: *Az európai tudományok válsága*, ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs é. m., Budapest, 1998, különösen 1. k., 78. o. skk.; vö.: R. Piepmeyer: *Aporien des Lebensbegriffs seit Oettinger*, Freiburg–München, 1978.

9 C. Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938.; R. Koselleck: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg–München, 1959.; W. Lepenes: *Melanchole und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1969.

10 R. Koselleck: „Geschichte – Historie”, különösen 702. o. skk.; úő: „Erfahrungsraum” und „Erwartungshorizont” – zwei historische Kategorien”, in: G. Patzig–E. Scheibe–W. Wieland (szerk.): *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg, 1977, 191–208. o., különösen 197. o. skk.

11 „A társadalommal kezdődő jövő diszkontinuus a származással”. J. Ritter: *Subjektivität*, Frankfurt am Main, 1974, 27. o.; úő: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main, 1969, különösen 212. o. skk., 338. o. skk.

12 J. Ritter: *Subjektivität*, különösen 141. o. skk.

lozofia, a filozófiai antropológia és a filozófiai esztétika – egy pótlólagos társ-okára, megfogalmazván az alábbi tézist: *hogy úgy 1750 körül egyszerre alakultak ki ezek az ember új meghatározásának a szolgálatában álló filozófiai formációk, az az emberi világ ekkor támadt „túllibeggett tribumalizációjától” való menekülés jelensége: ezek a filozófiai alakzatok kísérletek, amelyek ezt a túllibeggett tribumalizációt akarták a perbefoghatatlanságba való kitöréssel kompenzálni.*

2. Homo compensator

Hogy kifejtthessem és hihetővé is tehessem ezt a tételt, hadd használjam vezérfonalként annak a fogalomnak a vizsgálatát, melyet tézisémm megfogalmazásakor amúgy is a középpontba állítottam már: a *kompenzáció* fogalmát.¹³ Tévedés volna azt hinni, hogy ezzel, anakronisztikus módon, egy későbbi – a pszichoanalízis tájain kitenyészített, és annak konjunktúrája nyomán mára már a legpóriasabb elmékben is tanyát ütött – kategóriát szeretnék a XVIII. század filozófiatörténetére ráerőszakolni: a kompenzáció fogalma tudniillik éppenséggel a XVIII. század filozófiatörténetéből származik, közelebbről – ímé, a már beharangozott hívósó – könyvelési tétel ő az Isten védelmére fölhozott érvek *teodiceai* költségvetésében. Leibniz, a teodicea föltalálója, hogy Istent igazolja a világ bajai ellenében, hangsúlyozza, hogy „a természet alkotója a rosszat és a bajt számtalan kellemetességgel kompenzálta”; a fiatal Kant pedig még 1755-ben is megpróbálkozik ennek alátámasztásával: „a bajok kompenzációja – írja a

¹³ O. Marquard: „Kompenzation”, in: J. Ritter é. m. (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 4. k., Basel–Stuttgart, 1976, 912–918. o.; uő: „Kompenzation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse”, in: K. G. Faber–Chr. Meier: *Historische Prozesse*, München, 1978 (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik, 2. k.), 330–362. o.; uő: *Szerencse a szerencsétlenségben*, kötetünkben.

*Nova dilucidatio*ban – voltaképp az a cél, amely az isteni teremítő szeme előtt lebegett”.¹⁴ Ám a teodicea „optimista” leibnizi formájában ez még nem a fő érv, csupán kósza mellék-tantétel. Csak mikor – a század közepén – a leibnizi teodicea válságba jut, csak akkor válik a kompenzáció gondolata uralkodó gondolatá; csak amikor a bajok fölvetette bökkenőt lehetetlen már a legjobb világ ötletével egy tételben elcsíptatni, akkor kell mélyrehatóan, kertetelés nélkül és részletekbe menően rákérdezni arra, vajon van-e – s ha van, hol – kiengesztelés a rosszért: csak ekkor látni a filozófia, hogy megpróbálva mérleget készíteni, el-lensúlyokat és kompenzációkat keresgéljen. Ellensúlyok és kompenzációk után pedig több tájon is kutathatni; én négyet említek meg. Érdekessé válik

a) a *kompenzáció individuális művészete*, amely a rosszat valami jóval kiegyensúlyozni törekszik: ez a művészet pedig elsősorban a bölcs tulajdona. A „du bon-heur” írt és a „sagesse” melléktémájával cifrázott számtalan értekezés – a XVIII. század Franciaországát illetően Robert Mauzi vetette őket alá elemzésnek¹⁵ –, azt hiszem, mind Cicero *De natura deorum*ának ahhoz a tételéhez nyúl vissza, mely szerint a „sapientes” az „incommoda in vita... commodorum compensatione leniant”:¹⁶ minthogy az bölcs, aki – kiegyensúlyozott emberként – képes ki-egyensúlyozottan élni, a kiegyensúlyozás művészete per-döntővé lesz: az egyensúly megőrzésének létechnikájává, melyet a rossz kellemetességekkel való kompenzációjának képessége révén gyakorlunk. Érdekessé válik

¹⁴ „L'auteur de la nature a compensé ces maux [...] par mille commodités ordinaires et continues”: G. W. Leibniz: „Théodicée”, in: *Die Philosophischen Schriften*, 6. k., C. I. Gerhardt (szerk.), Berlin, 1875–90, 409. o.; „Nam ea ipsa malorum [...] compensatio [...] est propria ille finis, quem ob oculos habuit artifex”, I. Kant: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio”, in: *Gesammelte Schriften*, 1. k., a Porosz Tudományos Akadémia kiadása, Berlin, 1902, 405. o.

¹⁵ R. Mauzi: *L' idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Párizs, 1960, 1967.

¹⁶ Cicero: *De natura deorum* 1,21; vö.: Cicero: *Tusculanae disputationes* 5,95.

b) az a *világi kompenzációs mechanizmus*, amely a rosszat valami jóval ellensúlyozni törekszik; e tárgyban pedig filozófiailag mérnek és mérlegelnek: híján az elégséges kompenzációnak túlsúlyban van a balszerencse (állítja Bayle nyomán Maupertuis, példának okáért, 1749-ben, az *Essai de philosophie morale*-ban), vagy ellenkezőleg, a jószerencse van túlsúlyban (Antoine de Lasalle, aki e tételt Leibniz nyomán képviselte, 1788-ban a *Balancelance naturelle*-ben így ír: „tout est compensé ici bas”), avagy, legvégül, jó- és balszerencse kiegyensúlyozzák egymást – így vélekedik, rábökve a kompenzációt igazoló tényálladékokra, 1761-ben, a *De la nature*-ben Robinet, mint ahogy ekként vélekedett 1763-ban a *Negative Größen*-ben Kant is, meg 1788-ban Sylvian Maréchal, aki a királyi gyermekeknek szánt tankönyvében, mely is az *Apologues modernes* címet viselte, közelebbről a *La balancelance*-nak szentelt leckében ezt írja: „jó és rossz egymással eléggé tökéletes egyensúlyban leledzenek: az életben minden kompenzálatuk [tout est compensé dans la vie]”.¹⁷ A kompenzációt kimondó tétel gyakorta hivatkozik arra a Newton ihlette tanra, amely a realitást az attrakció és repulzió egyensúlyából eredezteti, és amelynek a hatása Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*-jének dinamikai főrészén át 1797 után utoléri és meghatározza Schelling természetfilozófiai indifferenciaelméletét is – hisz ez utóbbi sem más, mint a *balance*, az

17 P. Bayle: „Réponse aux questions d' un Provincial” (1704), in: *Oeuvres diverses*, 3. k., La Haye, 1727–31, különösen 650. o. sk.; P. L. M. de Maupertuis: *Essai de philosophie morale* (1749); Leibniz: *Théodicée*, 266. o. sk.; A. de Lasalle: *Balancelance naturelle*, 1788; J. B. Robinet: *De la nature*, Amsterdam, 1761, 3. o.: „D'où résulte un équilibre nécessaire des biens et des maux dans la nature”; vö. pl.: 126. o. skk.: „De la Guerre: compensation des maux qu'elle produit” (ezt az adatot R. W. Schmidtnak köszönhetem); „l' économie universelle”, „afin de compenser tout”: 105. o., 109. o., 133. o.; I. Kant: „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen” (1763), in: *Gesammelte Schriften*, 2. k., 1905, 179. o. skk. valamint 197. o.; S. Maréchal: *Apologues modernes, à l'usage du Dauphin, premières leçons du fils aîné d'un Roi*, Brüssel, 1788, 51. o. (ezt az adatot H. Huddlénak köszönhetem).

egyensúly filozófiája.¹⁸ Egyebekben a kompenzációt kimondó tételt Pierre-Hyacinthe Azais summázza majd éles elméjűen 1808-ban, *Des compensations dans les destinées humaines* című könyvében, utóbb pedig, a XIX. század közepén Cournot, Emerson és Burckhardt eseményfik föl, az első stochasztikusan, a második emfátikus, a harmadik pedig szkeptikus modorban, hogy végül – az agy-fiziológia kerüldőútját is megjárva – a tétel a pszichoanalitikusok kezei között kössön ki.¹⁹ Érdekesse válik továbbá, nem is véletlenül – és megint csak épp a XVIII. század második felében –

c) a *kompenzáció szociálreformeri programja*, teszem föl, az utilitarianizmusban: ha minden igyekezettel dacolva jó és rossz mérlege mégiscsak ellenünkre alakul, akkor – a „the greatest happiness of the greatest number” zászlaja alatt – a haladást szolgáló pragmatikus rendszabályokkal kell megszépíteni: ilyesfajta tervszerűleg üzött „compenser le malheur”-t hirdetett meg 1758-ban Helvé-

18 Vö.: I. Kant: „Negative Größen”, 172. o. („Realpugnanz”) és különösen 198. o.; uő: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft” (1786), in: *Gesammelte Schriften*, 4. k., 1911, 523. o. („Allgemeiner Zusatz zur Dynamik”); J. G. Fichte: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” (1794), in: *Sämtliche Werke*, 1. k., I. H. Fichte (szerk.), Berlin, 1845, 110. o. („negative Größe”); F. W. J. Schelling: „Ideen zu einer Philosophie der Natur” (1797), in: *Sämtliche Werke*, 1. sorozat, 2. k., 1860, különösen 178. o. skk. és 227. o. skk.; vö.: „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie” (1799), in: i. m. 1. sorozat, 3. k., 1860, különösen 287. o. skk. és „Darstellung meines Systems der Philosophie” (1801), in: i. m. 4. k., 1859, különösen 125. o. skk. („Indifferenz der Subjektiven und Objektiven”) és 136. o. skk.: A két egymással szembeszegülő erő úgy korlátozza egymást, hogy abból egyensúlyi állapotok születtek, és ezek alkotják a valóságot; ez egyfajta „iszoszthenész diaphónia”, amely nem csupán tanok, de erők között is fönállhat: amely esetben az egész világ szkeptikusan gondolkodnék.

19 P. H. Azais: *Des compensations dans les destinées humaines*, Párizs 1808; A. Cournot: *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Párizs, 1843, 9. fejezet, 103. §. R. W. Emerson: „Compensation” (1865), in: *The Complete Works*, 2-3. k., Centenary Edition, London, 1904, 91–127. o.; J. Burckhardt: „Weltgeschichtliche Betrachtungen” (1868), in: *Gesammelte Werke*, 4. k., Stuttgart, 1970, 193. o. sk.; A. Adler: *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (1907); C. G. Jung: *Zur Psychologie der dementia praecox* (1907).

tius és 1776-ban, illetve 1789-ben Bentham.²⁰ Amihez azután elkerülhetetlenül társul az a további probléma is, miként kártalaníthatnak vagy kártalaníthatatlanak azok, akik nem tartoznak a „greatest number” körébe, vagy akiknek csekélyebb boldogság jutott, mint „the greatest” – Chevalier de Chastellux példának okáért 1772-ben, *De la Félicité publique* című könyvében ilyesmiket firtatott, és azt állította, hogy „le bonheur se compense assez”.²¹

d) A korábbi utalások mind a kompenzáció gondolatának gyöngye változatáról szóltak: arról, hogy a rossz *elle-même* is van valami jó, ami a rosszat többé-kevésbé kompenzálni képes. Létezik azonban a kompenzáció gondolatának egy erősebb változata is: tudniillik, hogy csak a rosszból keletkezik a jó, mely versenyre kél vele, és meg sem születne nélküle; olyasvalami ez, amit a *malumból következő bonum gondolatának* szeretnék elkeresgetelni, és ami a „felix culpa” mintájára készült: csak mert (ez a *malum*) az emberek bűnbe estek, jött el (és ez a *malumból következő bonum*) Isten a világra. Ezt az – ugyan-csak Leibniz teodiceájából származó²² – gondolatalkazatot eleveníti fel Pope is (az *Essay on Man*ben), amikor azokról a „happy frailties”-ről beszél, melyekből „the joy, the peace, the glory of mankind” megszületik. De Malthus is valami ilyesfélét ír a *Principle of Population*ben, mintegy vizsgálatát nyújtva a könyv szomorú következtetéseiért: „találtuk rossz a világon, de nem, hogy kétségbe ejtsen, hanem hogy serénységre ösztökéljen bennünket.” És ez a gondolat Mandeville-től Herderig kísért (az előbbinél a „private vices”, a *malum*, a *malumból fakadó bonumként* „public benefits”; az utóbbinál a *malum*: hogy az ember mostohagyereke a természetnek, ám, és

²⁰ C. A. Helvetius: *De l'esprit*, Párizs, 1758.; J. Bentham: *A Fragment on Government*, London, 1776.; uő: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1789.

²¹ Chevalier de Chastellux (névtelenül): *De la Félicité publique ou Conclusions sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, Amsterdam, 1772, idézi R. Bury: *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth* (1932), New York, 1955., 190. o. (az adatot H. Huddlének köszönhetem).

²² Vö.: Leibniz: *Théodicée*, 108. o.

ez a *malumból* következő *bonum*, épp ezért kerül birtokába a nyelv). Ezt a gondolatalkazatot 1784-ben megtaláljuk Kantnál is (léteznek „antagonizmusok” – íme, a *malum* –, de épp ezek adnak – a *malumból* következő *bonumként* – szárnyakat a haladásnak), és találkozunk vele 1790-ben Schillerrel (hogy megtörtént a bűnbeesés, az *malum*, de – a *malumból* következő *bonumként* – ebből születik meg a kultúra). És még ugyanebben az évben, ha nem előbb már, az említett gondolatalkazat – *Az ítélőerő kritikájában* – a fenséges esztétikájának tézist alkotó alakzatává avanszál: bár – ez a *malum* – érzékeink kudarcot vallanak, de – a *malumból* következő *bonumként* – épp ez tesz bizonyosságot az ész hatalmáról.²³ És így tovább.

Mindezek az utalások azt hivatottak okdatolni, hogy a kompenzáció gondolata a XVIII. században idősebbé gondolhat. És kivált a század második fele mondható a kompenzáció korának; ekkor jön divatba a *homo compensator*: Mondd meg, hogyan kompenzálsz, és megmondom, ki vagy; már-már azt mondhatnánk, hogy amiképpen a XVII. század második felének összefoglaló képlete a descartes-i formula volt, márminthogy „je pense, je suis”, a XVIII. század második felének összefoglaló képlete akár így is szólhatott volna, noha – tudomásom szerint – megfogalmazatlanul maradt: „je compense, je suis”. Így szólhatna a közvetett viceoptimizmus formulája ott,

²³ A. Pope: *An Essay on Man* (1733–34), Ep. 2., V. 241. o. skk.; T. R. Malthus: *Essay on the Principle of Population* (1798); németül: *Das Bevölkerungsgesetz*, C. M. Barth (szerk.), München, 1977, 170. o.; B. de Mandeville: *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* (1725); J. G. Herder: „Über den Ursprung der Sprache” (1772), in: *Sämtliche Werke*, 5. k., B. Suphan (szerk.), Berlin, 1895, különösen 27. o. skk.; I. Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” (1784), in: *Gesammelte Schriften*, 8. k., 1902, különösen 20. o. skk. („Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, ford. Vidrányi Katalin, in: I. Kant: *Történefilozófiai írások*, Szeged, 1997, 47. o. skk.); F. von Schiller: *Etwas über die erste Menschenseigenschaft nach dem Leitfaden der Mosesischen Urkunde* (1790); I. Kant: „Kritik der Urteilskraft” (1790), in: *Gesammelte Schriften*, 5. k., 1908, 244. o. skk. (*Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Szeged, 1998, 163. o. skk.)

ahol a klasszikus leibnizi optimizmus darabokra törött. Minthogy a lehetséges-legjobb-ság gondolatának egy tételben megejtett vizsgálata lerobbant, a kompenzáció gondolatából születő közép- és kis-hatótávolságú vizsgálatok kell mozgósítani. Ettől vált a század közepén középponti gondolatrá a kompenzáció gondolata. Ám – és erre a következtetésre akartam kilyukadni – ha 1750 után ennyire időszerűvé válik a kompenzáció gondolata, nincs miért csodálkoznunk azon, hogy mindezek után *valóban akadnak is ilyesfajta kompenzációk*. Sőt, ekkor, a kompenzáció filozófiájának korában, *akadtak a filozófia nyújtotta kompenzációk* is, vagy legalábbis kompenzációval szolgáltak azok a filozófiák, amelyek röviddel 1750 után maguk is kompenzációféleképpen léptek rangban elő, azaz – legalábbis – a korábban említettek: a történetfilozófia, a filozófiai antropológia, a filozófiai esztétika. Kompenzáltak, bár persze nem mellékkörülmeny, hogy mit is; tudniillik az életvilág egyfajta, többé-kevésbé világosan meghatározható és a századközépre jellemző sérülését kompenzálták; hisz – és ezt állította a tézisémm – a nyeregkor új filozófiai (a „perbefoghatatlanságba való kitöréssel”) az emberi életvalóság ekkor támadt „túllegegett tribunalizációját” voltak hivatottak kompenzálni. De miről is van szó?

3. Túllegegett tribunalizáció

A kompenzáció gondolatának tündöklése a leibnizi teodicea válságának folyamánya 1750 után – de vajon áll-e ez magukra a kompenzációkra, a nyeregkor új filozófiáira is? Azt mondanám, igen. *A történetfilozófia, filozófiai antropológia és filozófiai esztétika előmenetele is* – némi leegyszerűsítéssel – *a leibnizi teodicea összeomlásának folyamánya*.

A teodicea, melyet Leibniz hozott 1710-ben divatba, a XVIII. század első új filozófiája. Többek között attól új, hogy a filozófiát perré változtatta: perré, amelybe Istent

fogta az ember a világ bajainak ügyében. Már a leibnizi teodiceában benne rejtett tehát az ember egy újfajta meghatározása: az ember peres féllé lett, Isten *vádlójává*. Ismétten ebben a perben a bevádolt abszolútum, az abszolút vádlott. A védelmét megalapozó fő érve, a teodicea fő érve annak leibnizi formájában – mint mondtam már – eleinte nem úgy szól, hogy a rosszat megfelelőképpen kiegyenlíti a jó, hanem hogy a teremtés a lehető legjobbnak a művészeté, amiért is Istennek – ahogy a „lehetséges művészetét” gyakorló politikusnak is, szóval tekintetbe véve az összeférhető- és -hetetlenségeket – tudomásul kell vennie, meg kell engednie a rosszat: az optimum, a cél igazolja a rosszat, amely hisz lehetőségföltétele. E teodicea titkos alapelvét ennélfogva – *horribile dictu* – ez a tétel mondja ki: a cél szentesíti az eszközt. Úgy hiszem mármost, éppen ez a princípium – mármint hogy a cél szentesítene az eszközt – az, ami kételyeket ébresztett Isten-jósága iránt, noha eredetileg annak „optimista” bizonyításiára rendeltetett. Talán elkerülhetetlen is volt, hogy abban a korban, amikor az ördög *genius malignus*ként a hit-reálisából a módszeres kétely fiktív érvelésbeli műfogásává fakult, ennek az így megüresedett állásnak a betöltésére – éspedig épp igazolásának „optimista” módozata folytán – Isten picikét ördöggé stülizálódjék át – meglehet, az 1755-ös „désastre de Lisbonne”-t (melynek irodalmi földolgozása felől többek közt Harald Weinrichnél²⁴ érdemes tudakozódnunk) épp ez tette szembeötlővé, és ezért világrengetővé is, hisz amúgy az optimizmus iránt támadt kételynek a filozófia már régebben hangot adott – amire egyebek között Philo állásponija a bizonyíték Hume már 1751-ben írni kezdett *Dialogues Concerning Natural Religion*jében, meg az, hogy az optimizmus problémájának föloldására 1753-ban a cáfolat reményében tűzött pályadíjat a Porosz Akadémia.²⁵ Ekkortól kézenfekvőnek

²⁴ H. Weinrich: „Literaturgeschichte eines Weltereignisses: das Erdbeben von Lissabon” (1964), in: uő: *Literatur für Leser*, Stuttgart, 1971, 64–76. o.

²⁵ G. Gawlick datálásával in: D. Hume: *Dialoge über natürliche Religion*, Hamburg, 1968, IX. s.kk.; az optimizmus problémájának föloldására

tűnhetett úgy vélni, a teodiceát nem akkor koronázza siker, ha, mint Leibniznél is, a teremtés princípiumának révén sikerül a fölmentést kieszközölnie Isten számára – arra hivatkozva tudniillik, hogy a cél szentesíti az eszközt –, hanem ha sikerül számára a fölmentést kieszközölnie ez alól a princípium alól. Ahol ez az elv mint a teremtés princípiuma kikezdetlen marad, ott végül is óhatatlanul adódik a következtetés, hogy Istent jósága fejében ki kell szabítani teremtői szerepének béklyójából, és jóságát megmentendő engedélyezni kell, mi több, melegen a figyelmébe kell ajánlani a nemléte. Ezt a következtetést, mármint hogy Isten jóságából nemléte fakad, a modern történefilozófia vonja le, s nem véletlenül épp közvetlenül 1755 után, azzal, hogy – magam úgy vélem: Isten fölmentése érdekében – Isten helyett az embert kiáltja ki teremtőnek, a valóságot pedig olyasfajta teremtésnek nyilvánítja, amelynek Vico tartotta először, teremtésnek, amely magának az embernek a műve – azaz történelemnek. A történefilozófia a teodicea válságából született, és a teodicea radikalizálásával lett annak betetőzése: fölmentette Istent, mert bizonyíva látta a lehetséges ártatlanságok legártatlanabbik fajtából való ártatlanságát, azt a fajta ártatlanságot, amelyik a nemlétezésből fakad. Ennek az *ad maiorem Dei gloriam*²⁶ ateizmusnak köszönhetően öröklí meg az ember Isten feladatait, éspedig nemcsak a teremtőként ráháruló feladatokat, de velük (és ez az, ami fontos a számunkra itt) a vádlott szerepét is, melyet Isten a teodiceában betöltött. A történefilozófia fölléptével ezek szerint így fest a kép: a filozófia változatlanul per, az ember pedig az abszolút vádló marad, ám egyvalami legalábbis megváltozik, mert Isten helyett immár – ugyanabban az ügyben: a világ bajainak tárgyában – az ember

kitűzött pályadíjról („On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien"); A. v. Harnack: *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1. k., Berlin, 1901, 404. o.

²⁶ O. Marquard: „Idealismus und Theodizee" (1965), in: uő: *Schüterigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973, 65. o., vö.: 52–65. o. és 167–178. o., valamint 70. o.

lesz az abszolút vádlott. Ez az – gondolom –, ami döntő mértékben új az ember meghatározásában, ez az az új-donság, melyet röviddel 1750 után a teodicea történefilozófiává való radikalizálódása hozott, és ez az, amire föl akartam hívni itt a figyelmet: az ember lesz az abszolút vádlott, és – *in nuce* – ez az a tényállás, melyet az emberi életvalóság „tüllihegett tribunalizációjának" neveztem – *ekkoról az emberre, merthogy abszolút vádlottja a világ bajainak, abszolút igazoláskényszer, az abszolút legitimáció súlya nehezül, egy olyan folyamatosan ülésező ítélőszék előtt, melynek ügyésze és bírója az ember maga.*

Vajon valóban új-e az embernek ez a meghatározása? Első pillantásra mintha nagyon is régi volna, legalábbis a kereszténységgel egykorú. Az ember abszolút vádlott a kereszténységben is, hisz az abszolútum, Isten vádolja őt bűne miatt. Ám ez az abszolút vád keresztényi könyörületességgel mindjárt abszolúte enyhítetik is – az isteni kegyelem folytán. A kereszténység nem rakja az ember vállára az igazolás abszolút kényszerének terhét, nem is rakhajta, mert igazolása felől – melyet keresztény szeltemben nem is várhatni az embertől, hisz az képtelen ilyesmivel szolgálni – intézkedett már Istennek a kereszténységben alakot öltött megváltó tette. Csak így válthatta föl, példának okáért, az életrajzok antik forrását – melyről Manfred Fuhrmann beszélt igen meggyőzően a 8. *Poétika és hermeneutika* címmel megtartott konferencián –, jelesül a mentség szükségletét,²⁷ Augustinus óta önnön esendőségünk és különösségünk megvallásának engedelme: csak keresztényi szeltemben – a kegyelem védelmét élvezve – válhat az önéletrajz, legalábbis a dolog irányát tekintve, őszintévé, az individualitás lenyomatává, mert csak itt kapja ajándékba az ember – a bűn ellenére és Istent megváltó tetteinek köszönhetően – a kegyelem állapotából fakadó másodlagos mentesítést az igazolás-

²⁷ M. Fuhrmann: „Rechtfertigung durch Identität – über eine Wurzel des Autobiographischen", in: O. Marquard–K. Stierle (szerk.): *Identität*, München, 1979 (Poetik und Hermeneutik, 8. k.), 685–690. o.

kényszer alól.²⁸ A keresettségben a kegyelem révén az ember kikeveredik az abszolút vádlott státuszából. Ami megváltozott, amióta modernek vagyunk: legalábbis attól a pillanattól – a XVIII. század kezdetétől – fogva, amikor a teodicea az embert abszolút vádlóvá léptette elő – Istent ültetve az abszolút vádlottak padjára –, az abszolút vád már nem ismer kegyelmet; eleinte egyszerűen azért nem, mert illetlenség volna, ha az ember akarná Istent kegyelemben részesíteni. Amikor aztán a radikalizált teodicea, a történefilozófia, Isten helyett az embert teszi meg abszolút vádlottnak, az abszolút vád kegyelem híján marad. Sajátosan modern jellemény ez – a kegyelem elvesztése –, és egyike a döntő társ-okoknak az emberi életvalóság túllihgett tribunalizációjában. És mert így a világ bajait fölróvó vád kegyelmet nem ismerően zúdul rá az emberre, és kegyelmet nem ismerve rakja nyakára a totális igazoláskényszer igáját, emberileg kibírhatalanná és elviselhetlenné lesz. És ilyenformán nem is csak arról van szó, hogy a teremtőhöz intézett leibnizi kérdést, tudniillik hogy „miért van egyáltalában bármi is, ahelyett, hogy semmi ne volna inkább?”,²⁹ a teodicea vádként fordítja jogi nyelvre, így: mi jögon létezik és bír érvénnyel bármi is, ahelyett, hogy inkább ne volna és ne volna érvényes semmi? – hisz, túl most Kant „transzcendentális dedukciójának” a csupán a kategóriákat illetően föltett „questio jurisán” (mi jögon lehet érvényes a priori bármi is, ahelyett, hogy semmi ne volna az inkább?)³⁰, a kérdés végül

28 O. Marquard: „Identität – Autobiographie – Verantwortung (ein Anäherungsversuch)”, i. m. 690–699. o.

29 G. W. Leibniz: „Principes de la nature et de la gräce, fondés en raison”, in: *Philosophische Schriften*, 6. k., 602. o.: „Pourquoi il y a plustöt quelque chose que rien?”

30 I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Szeged, 1994–1995, 133–134. o. „A jögtudósok, midön jögos és jögtalan igényekről beszélnek, különbséget tesznek a jögoakra vonatkozó kérdés (*questio juris*) és a tényekre vonatkozó kérdés (*questio facti*) között. Mindkettö kapcsán bizonyítékokat követelnek, s ez első fajta bizonyítást, azt tehát, amely a jögosultságokat vagy jögiévényeket hivatott igazolni, *dedukciónak* nevezik... Am az emberi megismerés felettböb tarka szövetét alkotó sokféle fogalom között akad egy-két olyan is, amely a tiszta, a priori (minden tapasztalattól teljességgel független) használatra van szánva, és ez utöböi

abszolút kegyelmet nem ismerö váddá fogalmazódik át, melynek mindenki címzettje: mi jögon vagy te egyáltalán, ahelyett, hogy inkább ne is volnál, és mi jögon vagy olyan, amilyen, miért nem más inkább? Ennek a kérdésnek a súlyát nyögue mindenki folyamatosan és *in toto* számadásra van ítélve: nincs pardon, szekularizált *causa sui*ként mindenkire magára hárul a bizonyítás terhe annak tárgyában, szabad-e lennie, és épp ilyennek. Kizárólagos emberi életfeladattá lesz, hogy egy folyamatosan ülésezö ítélöszék előtt, ahol egyszerre ügyézként és bíróként is ágál az ember, ki-ki mentsetet találjon rá, hogy van, és nem inkább nincsen, és hogy úgy van, ahogy van, nem pedig másképpen inkább. Hogy a teodicea történet-filozófiává radikalizálódásával, úgy 1750 körül, a dolog irányát tekintve, megszületik a legitimációnak ez a totális, mindenkire kiterjedö kényszere – ez az, amit az emberi életvalóság tribunalizációjának neveztem; s hogy e kényszer ezenközben totálissá válik, és nem ismer kegyelmet, azt neveztem *túllihgett tribunalizációnak* – és ez a túllihgett tribunalizáció, melynek valóságbeli mintapéldája természetesen a francia forradalom tribunalizációs dühe, mondom, ez a túllihgett tribunalizáció az emberek számára az életvilág fenyegetettsége és az életvilágot ért veszteség, mert – ismétlem – kibírhatalan, elviselhetetlen.

4. Kitérés a perbefoghatatlanságba

Épp ebbö – a túllihgett tribunalizációból és kibírhatalanságából – születik meg a fölmentés rettenetes szükségége, az igazolás szükségtelessége után ácsingözö detribunalizáció-igény: *a túllihgett tribunalizáció – a malum – kényszeríti – a malumból követekezö bonumként – a kitérést a perbefoghatatlanságba*. Ez okból válnak fontossá

jögosultságuk mindenkor igazolásra szorult”, mármint: „transzcendentális dedukcióna”; ld. a folytatást.

ekkor – kevéssel a századközép után – azok az új filozófiaiak, melyek az embert – kompenzációféleképpen – a legitímáció totális firtásából adódó abszolút vádkényszerrel szemben ellenállóvá, makacssá és elutasítóvá tehetik: ez okból válik fontossá – mert, amint arra jelzésszerűen rámutattam már, a történefilozófia eleinte más eset – a filozófiai antropológia és a filozófiai esztétika; szükség volt rájuk, hát hamarosan itt is termettek ők: a tehermentesítést kereső ember filozófiai. Ideje – azt hiszem –, hogy értelmzésükkel szolgáljunk, mármint hogy a perbefoghatatlanságba való kitörés filozófiáiként értelmezzük őket. Anélkül, hogy igényt formálnék a teljességre, szeretnék egészen röviden hét, a tárgyba vágó tényállásra utalni, melyeket (még az ártatlanság hangsúlyozásának minden későbbi művészete előtt) épp e filozófiák fogalmaznak meg – vagy egyikük, vagy másikuk, vagy mindkettőjük.

a) A perbefoghatatlanságba való kitörés körébe tartozik, hogy az ember föltárja *causa sui* voltának határait, és ezzel néven nevezi önmagában azt, aminek a legitimitását firtatni értelmetlen. Túl a teológián, a leglényegesebb határt az vonja meg, ami az emberben magában *természet*: a filozófiai antropológia épp azért aratja sikereit a XVIII. század második felében, mert azt teszi tárgyává, és annak ad nyomatékot, „amit az emberből a természet farag” – szemben azzal, amit az ember „szabadon cselekvő lényként maga farag vagy faraghat, vagy amit faragnia kell önmagából” –; nem valamiféle „morális” vagy „pragmatikus” programnak köszönhető a sikert, hanem „fiziológiai” programjának.³¹ mert a *természethez fordulás* ágense ő, a perbefoghatatlanságba való kitörés szolgálatában.

b) A perbefoghatatlanságba való kitörés körébe tartozik az is, ami az anonimitás szükségletét fedezni képes, azt a szükségletet, amelyet a totális öngazolás-kényszerrel járó szemmel tartottság óhatatlanul kivált. A szenved-

³¹ I. Kant: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, in: *Gesammelte Schriften*, 7. k., 1917, 119. o.; de a filozófiai antropológia azért sikeres, mert a kantú program ellen dolgozik: a természethez fordulás teszi sikeressé.

délyt, hogy föllehetetlen és azonosíthatatlan lehessen az ember, és ezért utolérhetetlen is a legitímációt firtató kérdések számára, az *érintetlen természet* elégíti ki: szabadságot ad a bevádolt éntől, és nála találni menedéket az igazolás totális követelményének markolása előtt. Az *érintetlen természet iránt érzett* – és megint csak röviddel 1750 után, többé-kevésbé Rousseau által kiötlött – *vágyakozás divatja ennek a fölmentésbeli bozadéknak szól*.³² a perbefoghatatlanságba való kitörés tartozéka. Ráadásul – egyebek közt – az sem minden tanulság nélkül való, hogy amint egykor Augustinusnak is csak a kegyelem védelmében sikerült megtermentenie a *Confessiones* antik őszinteségét, Rousseau is csak ennek a természetnek a védelmét élvezve kockáztathatta meg *Confessions*-jának *nouvelle sincérité*-jét: az érintetlen természet jóra fordítása profán kompenzáció a kegyelem elvesztéséért.

c) A perbefoghatatlanságba való kitörés körébe tartozik az *individualitási* konjunktúrája is, az individualitásé, melynek ügyét a XVIII. század filozófiai antropológiájában az „antropológiai jellegtan” kialakulása mozdítja elő, és a történeti érzék születése is támogatja.³³ *Individuum est ineffabile*: ezért, azaz mert a legitímáció követelése az individuum kimondhatatlan individualitásához nem fér-

³² J.-J. Rousseau: „Értekezés a kérdéstről, javított-e az erkölcsökön a tudományok és művészetek újraélése” (1750), in: *Értekezések és levelek*, ford. Kis János, Budapest, 1978.; uő: *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761). A „táj” fölfedezése mindezenközben nem is csak, mondjuk úgy, a messzességé vált modern világ természetesség-vesztének kompenzációja: J. Ritter: „Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Welt” (1963), in: uő: *Subjektivität*, 141. o. skk.; arra is lehetőséget ad – akárcsak funkcionális ekvivalense a névtelenség-esély megteremtésében, a nagyváros a XIX. század végén és a XX. században –, hogy a „végítéletként” fölfogott „világtörténet” totálisan identifikáló ölelése előtt alamerüljünk az névtelenségbe; a természet mint menedék – mondjuk, az érintetlen táj – az így definiált magányigényt elégíti ki; vö.: J.-J. Rousseau: *Les rêveries du promeneur solitaire* (1782).

³³ „Anthropologische Charakteristik”: I. Kant: *Anthropologie*, 283. o. skk.; W. v. Humboldt: *Plan einer vergleichenden Anthropologie* (1795) a jellemrajzot az antropológia legfontosabb házi feladatává teszi; vö.: Linden: *Untersuchungen*, 139. o. skk.; az individualitásról mint a történeti érzék *objectum proprium*-áról ld.: F. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus* (1936), München, 1965.

közhetik hozzá, individuusként a legitimációt firtató kérdés számára elérhetetlen marad az ember, ezért is kell individuummá lennie: az *individuum karrierje, amely a XVIII. század közepén bontakozik ki, ineffabilitásának karrierje*, válasz a legitimációs kényszer hipertrófiájára, és ekként: kitörés a perbefoghatatlanságba.

d) A perbefoghatatlanságba való kitörés körébe tartozik a *távollét enthuziazmusa*: az embert perbefoghatatlanná teszi az utazás, és félig-meddig már az úti előkészület vagy csak az út kiértékelése is. Ezért ígész az antropológiai etnológus, egy Forster, Bougainville vagy Blumenbach ténykedése. Ahol az otthonlét mindinkább annyit tesz, hogy egy ítélszék színe elé tárt magunk mentségé-ként kell élnünk, ott az idegen országok és népek azzal az ígérettel csábítanak, hogy náluk hontalanok lehetünk: ezért virágozik föl kisvártatva az útleírások irodalma, a fikatív elbeszélésektől – Sterne *Értekeny utazásaitól* – azokig a nagy útleírás-gyűjteményekig, melyek Németországban épp 1764-től kezdve látnak napvilágot.³⁴ És e tekintetben nem csupán a térben idegen világokba tartó utazások jönnek szóba, hanem az időutazások is: az elmének a múltba, az ősidőkbe tett történetírói kiruccanásai. Az idegen és az ősidő azonossága az idegen ősidő: ezért támad föl, mondjuk, Heyne és Zoëga érdeklődése, ismétcsak röviddel 1750 után, az egyetlen történelem ítélezéshajhász monomitoszának elutasításaként a polimitoszok, kivált az egzotikus-nem-napnyugati, preklasszikus-napkeleti mitológiai iránt.³⁵ Az idegenség, ősidők, idegen ősidők: mind megannyi alkalom, hogy utasok vagy emigránsok le-

³⁴ *Sammlung der besten und ausführlichsten Reisebeschreibungen*, Berlin, 1764. s.kk.; G. Forster: *Neue Geschichte der Land- und Seereisen*, Hamburg, 1781. s.kk.; *Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen*, Berlin, 1790. s.kk.

³⁵ O. Marquard: *A politizmus dicsérete*, kötetünkben; általában is érvényes: csábítóvá válik, amitől a XVII. században még mint veszedelemről óva intettek, óva intett például Descartes is az *Értekezés a módszerről*-ben (1637), I., 8.: „Mert ha régi századok embereivel társalgunk, az majdnem olyan, mintha utaznánk... Ámde ha az ember túl sokat utazik, idegenné válik saját hazájában...”, R. Descartes: *Értekezés a módszerről*, ford. Boros Gábor, Budapest, 1992, 19. o.

gyünk, azaz távollétünkben perbefoghatatlanok: a XVIII. század az *utazás évszázada*, az utazásé mint kitörése a perbefoghatatlanságba, s ennyiben – *nota bene* – protagonistája egynémely későbbi utazási láznak, melyek ugyanebből az indítékból fakadnak, egész a mai turizmusig és tudományos csereüldetéseikig: minél tovább időznek ma a kutatók az előtt az ítélszék előtt, amivé a megreformált egyetemi igazgatási grémiumok lettek, annál el-lenállhatatlanabb az utazás távolléte: ezért is utazik az ember – példának okáért – Wolfenbüttelbe.

e) A perbefoghatatlanságba való kitörés körébe tartozik az idültlen el nem utazottak távollét-szurogátuma, a *betegség*, amelyet a metafizika halálának korában az antropológiai nosológiák és a „klinika születése”³⁶ formáltak a fölmentés egyszerre gyötrelmes és vonzó esélyévé. Mint-hogy ezáltal az *ember reprezentatív módon pácienssé lesz*, a XVIII. század második fele az orvosi antropológia virágkora, és éppen ez idő tájt a filozófiai antropológiákat is nem kis részt orvosok írják orvosok számára. A betegség legigézőbb formája pedig az őrület: ahol a túllihegett tirbunalizáció jegyében egyre több mindent írnak a szám-lájára, ott kompenzációféleképpen az ember foga a vá-gyak *netovábbjaként* faj a *beszámíthatatlanságra*, az őrü-let jóra fordítása³⁷ pedig – a filozófiai esztétika zseni-el-méletének szövetségességében is – kitörés a perbe-foghatatlanságba.

³⁶ Vö.: M. Foucault: *Die Geburt der Klinik* (1963), München, 1973.; magyarul: in: *uő: Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése*, Budapest, 2000.

³⁷ Vö.: M. Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), Frankfurt am Main, 1974, amely az 1657 és 1794 között eltelt időszakot vizsgálja első-sorban; a rákövetkezőket illetően ld. O. Marquard: „Über einige Beziehungen zwischen Aesthetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts” (1963), in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 85–106. o., 185–208. o. Hogy Platon az *Iónban*, nem minden élnélkül, a „megszállottságra” hivatkozva határozza meg a művészt, az, ahogy mernek lettünk, affirmatív értelmet kapva – egyúttal jóra magyarázva az őrületet – lett újfent korszerű; ebben az értelemben szimptomatikus, hogy, példának okáért, Kant egy időben nyúl hozzá az esztétika és az antropológia-pszichiátria problémájához: I. Kant: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764); W. Lepentien: *Melancholie und Gesellschaft*.

É) A perbefoghatatlanságba való kitörés körébe tartozik az *esztétika genezise* is. A művészet esztétizálásának útja során – ez az út a racionalitástól a szenzibilitáshoz, a normatívitástól az originalitáshoz, az *imitatiótól* a zsenihez vezet – épp a XVIII. század második felében a fantázia válik a legelőkelőbb termelőerővé, a receptivitás uralkodó képességévé pedig az ízlés: „a taste ... a XVIII. század fogalma” – foglalja össze Hannelore Klein Fabian úrhoz írt munkáját, amely a *There is no Disputing about Taste* címet viseli;³⁸ az ízlés épp ekkor csinál karriert, és épp mert innen van minden vitán, mert innen van minden legitimáció: *az igazolás alól kapott emberi mentesség enyhébe*, az amúgy elvesztett magától értetődőség föltámadása. Az ítélőszéktől kapott szabadságként lesz a művészet esztétikai jelenség: autonómmá válik, s ezzel magalesz az intézményesített elérhetetlenség, és talán az esztétikai műalkotás válik a leginkább olyasmivé, ami előtt a kérdés, hogy „mi jogon?“, elnémulni kényszerül. Épp mert az esztétika ellenáll a legitimáció követelményének, lesz túllontúl is fontossá: épp a XVIII. század második felében lép elő a zseni művészete az életvilág központi szervévé, a művészet pedig, mert eredendően törvényen kívüli, példa-

³⁸ H. Klein: *There is no disputing about taste. Untersuchungen zum englischen Geschmacksbegriff im 18. Jahrhundert*, Münster, 1967, 141. o.; vö. K. Stierle–H. Klein–F. Schümmer: „Geschmack”, in: Ritter (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3. k., 444–456. o.; az ízlés bizonyíthatatlanságán keresztül – azon keresztül, hogy az ízlés innen áll az argumentativitáson – a legitimitás-igénynek ellenálló tényekre utal az ízlés „társadalmi” természetének az az elemzése is, melyet H-G. Gadamer nyújt a XVIII. századról az *Igazság és módosítás* (1960), ford. Bonyhai Gábor, Budapest, 1984, 47. o. skk.: olyan tényekre, amelyek véleményem szerint alátámasztják, hogy az ízlés karrierjét a perbefoghatatlanságba való kitörésként értelmeztük. Az esztétika genezisének itt vázolt és J. Ritter esztétikai előadásaihoz (Münster, 1948-tól) kapcsolódó értelmezése – ld. még O. Marquard: „Kant und die Wende zur Aesthetik”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16. (1962), 231–243. o. és 363–374. o. – ugyanakkor Ritter téziséit egyben ki is egészítő kísérlet arra, hogy a XVIII. század egészére alkalmazzam azt a makrotézist, melyet mostanában kidolgozni próbálok, hogy tudniillik az esztétika és az esztétikai értelemben vett művészet az „esztakológikus világvészítés” kompenzációjaként születnek meg.

szertü emberré – a perbefoghatatlanságba való kitörés kedvéért.

g) Végül pedig a perbefoghatatlanságba való kitörés körébe tartozik épp a XVIII. század második felében a kísérellet is arra, hogy az embernek nekiszegezzent igazolási-igény jogilag rögzített határok közé szoríttassék: hozzátartozik tudniillik azoknak *az alap- és emberi jogoknak a fogalma és proklamációja* is, melyek, jogilag elfogadható határok között, védelmezni hivatottak az ember létének és így-létének mentességét az igazolás szükségé alól.³⁹ Épp az ember abszolút vádlottá való átváltozása kényszeríti ki azoknak a határoknak a megszabását és őrizését, melyeken belül az ember soha nem lehet vádlott. Hozzászoktunk ahhoz, hogy a legitimációs kényszer elhárítását szolgáló alapvető jogokban annak a haladásnak a folyamánait lássuk, melynek a történetfilozófia adott szárnyakat; ideje kísérletet tenni rá, hogy – épp ellenkezőleg – megelőző rendszabályokként értelmezzük őket, rendszabályokként, melyek éppenséggel a haladás ránk szabította tribunalizáció következményei ellen szolgálnak védelemül: azaz hogy a perbefoghatatlanságba való kitörés jelenségeiként értelmezzük őket.

Ez a hét, kétségkívül kiegészítésre szoruló és ki is egészíthető utalás azt akarta aláhúzni, hogy az antropológia és az esztétika – nemcsak ők, de ők is, és ők mindenképpen – azért aratnak sikert 1750 után, mert az életvilág túlreghett tribunalizációja az abszolúte *megvádolt ember* szemében épp ekkor teszi ellenállhatatlanná annak szükségletét, hogy *fölmertett emberré* váljék: a filozófiai antropológia és a filozófiai esztétika a perbefoghatatlanság-

³⁹ A Bill of Rights Virginia 1776-os alkotmányában; 1789, a Bill of Rights az Egyesült Államok alkotmányában, valamint a Declaration des droits de l'homme et du citoyen Franciaországban; M. Kriele: *Einführung in die Staatslehre*, Reinbek bei Hamburg, 1975, különösen 149. o. skk. Számomra elsősorban az tűnik érdekesnek, hogy az alap- és emberi jogok éppem hogy nem azt a kényszeret intézményesítik, hogy „általános emberré” legyünk, hanem az engedélyt, hogy megmaradhassunk épp ennek a „különös embernek”; az itt föllépő értelmezési problémákat itt nem követhetem nyomon.

ba való kitörés ágenseiként, kompenzációféleképpen lépnek rangban előre.

5. A lelkiismeretvé válás mint kiút és kudarc

A történefilozófia ezzel szemben, mondtam már, első pillanatra más esetnek tűnik: ő magának a túllihegett tribunalizációnak a filozófiai ágense. Mindazonáltal azt hiszem – hangozzék ez bármily valószínűtlenül –, ugyanakkor ügynöke a perbefoghatatlanságba való egyfajta kitörésnek is: a *tribunalizáció hatványra emelése* révén megejtett kitörésnek. Ebben a formában csinált a német idealizmus, mely önmagát a francia forradalom ikertestvérének tartotta,⁴⁰ a történefilozófiából alap- és főfilozófiát, így faragott belőle alap- és főfilozófiát – a lelkiismeret autonómiájáról szóló kanti elméletet radikalizálva – mindekelőtt Fichte: az 1794-ben született *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* – ez is a XVIII. század könyve – „az emberi szellem történetét”⁴¹ ama folyamatként határozza meg, amelyben az Én önmagát tételezi, és pedig azáltal, hogy mintegy hátralép a nem-Éntől – az abszolút felé.

Hangsúlyoztam már: a radikalizált, mert Istent köteleztségei alól fölmentő teodicea, a történefilozófia abban különbözik a klasszikus teodiceától, hogy a világ bajai miatt – Isten helyett – az embert teszi meg *abszolút vádlottnak*; ugyanakkor azonban – s most kell bepótolnom,

⁴⁰ Vö. F. W. J. Schelling: „Immanuel Kant” (1804), in: *Sämtliche Werke*, 6. k., 1860, különösen 4. o. skk.; G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* (1816.), 3. k., ford. Szemere Samu, Budapest, 1960, 380. o., 392. o. sk.; *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest, 1966, 731. o. skk.; vö. H. Heine: *A vallás és filozófia németországi történetéhez*, ford. Gáspár Endre, in: uő: *Vallás és filozófia*, Budapest, 1967, 227. o. skk.

⁴¹ „A tudománytan az emberi szellem pragmatikus története kíván lenni”: J. G. Fichte: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” (1794), in: *Sämtliche Werke*, 1. k., 222. o.

hogy ezt korábban elmulasztottam hangsúlyozni – azt is átveszi a klasszikus teodiceából, hogy az ember az *abszolút vádló*. És éppen ebben rejlik a fölmentésnek az a különös-fajta esélye, amelyet a történefilozófiának a *Tudománytan* által kínált változata nem is mulaszt el megragadni: a történelem az az eljárás, amelyben az abszolút vád objektivitumának és szubjektumának kettős szerepköre az ember számára munkamegosztás, vagy ha tetszik, életmegosztás dolgává lesz, oly módon, hogy az ember – fokról fokra – megíóg az abszolút vádlott szerepéből, tudniillik – fokról fokra – az abszolút vádló szerepkörét teszi meg saját ki-zárólagos szerepkörévé. Az ítélszék nem az Én ügyét tárgyalja, hanem a nem-Énét, ahogy az Én mind kizárólagosabban alanya csak a vádaskodásnak: bár abszolút vádlottként még mindig emberek szerepelnek, csak éppen *mások*, mert mi magunk mint abszolút vádlók lépünk föl. Néha hajlok a berendezkedett történefilozófia neo-manicheizmusának nevezni ezt: a teremő ember mint vádlott, illetve a vádló, alias megváltó ember újjai elválnak egymástól. A történelem így, a túllihegett tribunalizáció igájában, menekülés előre, az abszolút vádemeléshez, faképnél hagyván az abszolút megvádoltságot, mely utóbbi hisz azoknak az osztályrésze csak, akik nem tartoznak az előőrshöz; a történeti avantgarde-ra rótt és csak kevésel később „dialektikának” elkeresztelt mozgástörvénye pedig, tekintettel a rosszra, menekülés a rossz lelkiismerethez, mellyé magunk *leszünk*, hogy másokat *fiurdaljon*, mi pedig megszabadulhassunk tőle: megúszható a per, ha magunk ülünk ítéletet; az a túladagolt morális fölháborodás pedig, melyről mindezenközben tanúságot teszünk, csak megelőző támadás, nehogy az legyünk, akivé, mert időben menekülőre fogtuk, immár nem kell lennünk, és akiről, úgy tetszhet, immár megengedett csupáncsak ítélnünk. A történelem így – történefilozófiailag – örökös *menekülés tulajdon lelkiismeretünk elől oda, ahol magunk vagyunk a lelkiismeret*.⁴²

⁴² O. Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, különösen 14. o. skk., 73. o. skk.; uő: *Az elhivatottsághány-elbárítás mint bi-*

ekként a történefilozófia is kitérés a perbefoghatatlanságba, hisz a másokra háruló legitimációs kényszert súlyosbítva föloldozást ad, kitérés, mely ugyanakkor végtelemül föl is fokozza a perbefoghatóságot – a túllihegett tribunalizációt –, mármint a másokét. Ezen az áron bár, de a történefilozófia is fölmentett embert farag a megváltott emberből, és – ne áltassuk magunkat – épp ez a fölmentésbeli hozadék az, ami sikeressé teszi. Ekként a történefilozófia is az ember új meghatározásán munkálkodik: de ez az új meghatározás – mint föltehető – elsöpri az embert; mert – úgy tűnik – ahogy a teodiceát Isten negációja teszi azá: azáltal, hogy kettéhasítja őt, egyfelől kegyelmet nem ismerő abszolútumra, másfelől annak abszolút ellenségére. A XVIII. század filozófiája – ahol nem marad meg antropológiailag vagy esztétikailag csillapított filozófiának, hanem történefilozófiailag radikalizálódik –, amikor új meghatározást ad az emberről, *az embert emberiségének balálára rendeli*. Ez a fejlemény jóval túlnyúlik a XVIII. századon; itt csak jelezhettem – hogy végigkövethessem, az nem feladatomban.

Ezért – lezárásképp – csak egyetlen megjegyzést tennék még: aki másnak vermet ás, maga esik bele. Aki, mint a történefilozófusok, embertársait – az imént vázolt módon – szakadatlanul annak dialektikus művészetével traktálja, mint lehet a többieket, és csak a többieket büntetésnek nevezni és bevádolni, annak nem szabad csodálkoznia, ha embertársai idővel kitanulják ezt a művészetet, és – a hóhért akasztva – alkalmazzák is, előbb magára a történefilozófiára, utoljára – a céhbellek osztatlan felelősségét emlegetve – a filozófusokra általában is. 1818-ban de Bonald a következőket írja: „Híticikkely számba megy manapság, hogy a XVIII. század filozófusainak semmi közük a bennünket ért katasztrófákhoz... Magam

ellenben nemcsak a filozófia, de a nemzet becsülete érdekében is hajlanék mindkettejüket valamicskével büntösebbnek vélni.” Helmuth Plessner ezt a mondatot választotta a *Verspätete Nation* mottójául;⁴³ Plessner könyvének legsikeresebb kisajátítója, Lukács György pedig még ki is hegyezte *Az ész trónfosztásában*, mondván, nincsen ártatlan filozófia (és amikor ezt mondta, egy árnyalatnyival őszintébb volt, mint az szándékában állt).⁴⁴ A filozófia büntettségét kimondó tétel örömmel kommunizálta a köztudat, merthogy a filozófiát illetően két dolog is történt. Először is – lényegében a XVIII. század fejleményeként – a filozófia belügy lett: a „minden lehetséges dolgok tudományából” (Christian Wolff, 1709) a „kritika” belügyévé (Kant, 1781).⁴⁵ Másodszor – és ez a XIX. század fejleménye –: minthogy a filozófia mint belügy történefilozófiaként minden remény beteljesülését ígérte, és közben szükségképp csalódást keltett, a filozófia *okozta* kiábrándulás kiereszkolka a *filozófia kiábrándulását* is: az ideológiakritikát.⁴⁶ Amely népszerűsíthető, hisz fölmentéssel kecsegtet: ekkortól aki nem filozófus, az fölmentett ember, mert a megváltott és leleplezett ember mostantól – széles körben – a filozófus. A filozófia helyzete így minden tekintetben épp ellenkezőleg fest, mint azt a történefilozófia szerette volna: annak a helyzete, akinek a lelkiismeret voltba megkísérelt menekülése kudarcot vallott, abszolútum mivolta összeomlott, és akit ügyészi tisztéből kiakolbóltottak. Végkifejletként, vagyis mára, e fejlemények a filozófusból kezelhető, igénytelen, gyúrhatetlen és többcélú bűnbakot csináltak, aki jól idomított *all-round*-alibiként immár nélkülözhetetlen tartozéka lehet

⁴³ H. Plessner: *Die verspätete Nation*. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes (1935), Frankfurt am Main, 1974, 6. o.

⁴⁴ G. Lukács: *Az ész trónfosztása* (1954), Budapest, 1974, 4. o. „Nincs »ártatlan« világnézet” – ez, mint a kontextusból kiderül, a filozófiára vonatkozik.

⁴⁵ N. Hünke: „Die Geliebte mit den vielen Gesichtern”, in: H. Lübke (szerk.): *Wozu noch Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin–New York, 1978, különösen 322. o. skk.; Plessner: *Die verspätete Nation*, különösen 114. o. skk.

⁴⁶ Plessner: *Die verspätete Nation*, 119. o. skk.

bárki gazdálkodásának a profilaktikus felelősség-elhárítás terén.⁴⁷ Ez a filozófusi alkat természetesen sokféleképp alkalmazható, ha tetszik, több vegyértékű; a filozófus professzionalizálhatja is akár, példának okáért, és akkor – a fölmentés utazójaként a tudományos cseréüdültetés korában, szóval a veszélyes mutatóványok specialistájaként, transzcendentális dublőrként – a szakértők bőrre bújhat, ha azok nem merik a saját bőrüket vásárra vinni: a XVIII. század szakértőjének a bőrbe, mondjuk, ha arról esik szó, miként adott új meghatározást az emberről a korabeli filozófia. Ezzel a zárómegjegyzéssel nem csupán az Akkort és a Mostot szerettem volna összefűzni, azt is alá akartam húzni vele, amit bevezetésekképp az Önök értésére adtam: véleményem nem hites szakértői vélemény, csak a szakértő hasonmásáé, szóval, egy dublőr alakítása: *műtremeklés*.

⁴⁷ O. Marquard: „Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie“, in: H. Lübke (szerk.): *Wozu noch Philosophie?*, különösen 84–87. o.

SZERENCSE A SZERENCSETLENSÉGBEN

A közvetett boldogság elmélete a teodicea és történetfilozófia között

A boldogság¹ mibenlétét firtatunk mindaddig absztrakt elfoglaltság, amíg elvlasztjuk a boldogtalanság kérdéstől. Mert az embereknek nem adatott meg a felhőtlen boldogság. Hogy minden megvolna, mi szem-szájnak ingere, de hűjával volnánk minden borzalomnak, az emberileg lehetetlen. A vegyiszta boldogság nem e világról való: ezt még az is beláthatja, aki kételkedik abban, hogy – valahol az örökkévalóságban vagy a jövőben – van egy másik világ, amelyben meglehetne. „E világon” – az emberek életvilágában – a boldogság mindig boldogtalansággal párosul, vele dacol, vagy az ő nyomában jár: tulajdon szerencsétlenségünk nyomában vagy másokéban, vagy mindkettőjükében, mert összefüggenek. Az emberi boldogság – egyszerűen – mindig szerencse a szerencsétlenségben.

S nem oktan aggódunk amiatt, hogy aki ezt az elementáris ténytet nem veszi számításba, az, mert a lehetetlent kergeti, eljátssza képességét a boldogságra: eljátssza a lélek boldogságra – az emberileg lehetséges boldogságra – természetét. Egyenest veszedelmes lehet tehát, ha a boldogság témáját a boldogtalanság témájától elszakítjuk. Amiért is helyénvalónak tetszik, ha egy ülésen, amely a boldogságot firtatja filozófiailag, a boldogságot firtató kérdésbe belecsempészünk valamennyit a szerencsétlenségget firtató kíváncsiságból is; talán megéri hát, ha – e célból – megpróbáljuk föltárni, hogy, már ha boldogság és boldogtalanság témáit egyáltalában valaha is kifejezetten és

¹ 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 váltogatni, esetről esetre nem oktanul, de persze nem is egészen tévedhetetlenül – (*A ford.*)