

A kritika veszélyeiről

Reinhart Koselleck: Kritika és válság. Tanulmány a polgári világ patogeneziséről. Budapest, Atlantisz, 2016. 321 oldal

Koselleck (1923–2006) korának egyik legnagyobb hatású újkortörténésze, akit a nemzetközi szinten elsősorban a szerző- és szerkesztőtársakkal együttműködésben készített fogalomtörténeti szótár, hazánkban viszont inkább *Elmúlt jövő* című esszégyűjteménye és az aszimmetrikus ellenfogalmakról írott tanulmánya tett ismertté. A német történelemfilozófiai gondolkodás fő műveinek magyar nyelven való elérhetőségét szíven viselő Atlantisz Kiadó most e jeles szerző 1954-ben elkészült, azóta több nyelven közölt, sokat hivatkozott doktori értekezésének kiadására vállalkozott (Boros Gábor szép magyar fordításában). Ahogyan a munka címének utolsó szava már sejteti, a könyv ahhoz az európai – és különösen a német – gondolati hagyományban igen erős irányzathoz tartozik, amely a modernitás félrecsúszását és a felvilágosodás önellentmondásait bírálja. Az értékelés és a kontextualizáció előtt a mű gondolatmenetének rekonstrukciójára tesz kísérletet.

A könyv előszavában Koselleck igen magasra helyezi a tétet: álláspontja szerint az akkori – 1950-es évekbeli – válság (értsük ezalatt a két, egyaránt a „haladásra” hivatkozó blokk szembenállását) a polgári társadalomnak az állammal való szembefordulására, pontosabban e folyamat történetfilozófiai hátterére vezethető vissza. A különböző történetfilozófiákat Koselleck szerint nem tartalmuk, hanem társadalmi funkciójuk teszi a permanens válság kiváltó okaivá. Gondolatmenetének kiindulópontja az a történelmi pillanat, amikor a modern államfejlődés első állomását jelentő abszolút állam a vallásháborúk keserű tapasztalatára építve leválasztja a vallási és morális kérdéseket a

saját maga számára fenntartott, centralizált és racionalizált hatalomgyakorlásról: a békes együttélésre képtelennek bizonyult polgárokat megfosztja a politikai participáció lehetőségétől, cserébe viszont magánszférájukban korlátlan szabadságot biztosít nekik. Bár e kifejezéseket nem használja, de gyakorlatilag arról van szó, hogy a pozitív szabadságot feláldozzák a negatív szabadság oltárán. A polgár ennek következtében széthasad szabad lelkiismerettel bíró „emberre” és engedelmessé válnak „alattvalóra”, ami azonban a korszak emblematisz bőlcselője, az emberek vallási és erkölcsi meggyőződéseit pusztító érzülettel lefokozó Hobbes szerint feltétlenül szükséges volt, hiszen stabil politikai rendszer csak így jöhetett létre. Külpolitikai téren ezzel párhuzamos folyamat játszódik le (melynek elemzése során Koselleck Vattel műveire épít): a *persona moralis*ként felfogott állam, kizárólag a *raison d’Etat* elvárásait szem előtt tartva, magát minden erkölcsi megfontolástól eltávolítva néz szembe a többi állammal. A felvilágosodás abban a szűk résben bontakozik majd ki, amelyet az abszolút hatalom meghagyott az emancipálódott embernek: békeidőben a rendszer létrejöttének okai kikopnak a polgárok tudatából, s a hobbésianus kettős morál meghaladásra ítélt meghasonlasként lepleződik le. Koselleck szerint a felvilágosodás Locke-kal kezdődik, aki az emberi lelkiismeret morális terében keletkező „polgári törvényeknek” tulajdonítja annak lehetőségét, hogy az individuum többé nemcsak magányosan morgolódva, hanem társadalmi keretek között is véleményezze a közélet történéseit. A polgári morál – bár a döntéshozatal mechanizmusaiból továbbra is kizárattatik – fokozatosan a nyilvánosság részévé válik, s csak idő kérdése, mikor intéz majd frontális támadást a szuverén törvényével szemben. A hatalomból kizárt újkori

polgárság öntudata a szellemi kritika és a morális ítélkezés szorgos gyakorlása során bontakozik ki. A hobbes-i lelkiismeret tehát politizálódik és társadalmiasul: a polgár „el-felelji” morál és politika megörökölt elválasztásának okait, ám e felejtés, ahogyan az későbbi fejlemények bizonyítják, az oppozíció polarizálódásával jár.

Angliában az államhatalom és a polgári szellemi elit között volt valamelyes átjárás, ám a kontinensen a kritikai hang képviselőt két, egymással nagyjából párhuzamba állítható és teljességgel az abszolutizmus rendszerének elvárásai szerint működő „intézmény”, a szellem köztársasága (*la république des Lettres*) és a szabadkőművesség látta el. Az előbbire – melynek emblematiszmus figurája Koselleck szerint Pierre Bayle – az igazság elfogulatlan és kérlelhetetlen keresése, a kritikai ész már-már szellemi polgárháborút idéző uralma jellemző. A Bayle névvel fémjelzett kritikai módszer az emberi tudás minden területén alkalmazható volt (bár a hugenotta bölcselet megtorpan az állam bírálata előtt, mert emlékszik még a polgárháború dialektikájára): a végtelenbe feltartóztatathatatlanság rohanó észnek elsőként a hagyományos világrend leggyengébb láncszeme, a kinyilatkoztatott vallás esik áldozatául. A szellem köztársaságában olyan per zajlik az igazságért, amelyben a kritika önjelölt gyakorlója az ügyész és a bíró szerepét egyaránt betöltik, s mivel a különféle ismereteknek és intézményeknek az ész törvényiszéke előtti igazolása természeténél fogva végtelen folyamat (hiszen nincsenek megkérdőjelezhetetlen igazságok), a kritikus kénytelen a „haladásban felfedezni a létmódjának megfelelő időstruktúrát”. Ez azt jelenti, hogy Koselleck értelmezésében az emberiség erkölcsi progressziójának tétele, melyre az egész felvilágosodás épül, áttételesen szintén a sikeres abszolutizmus terméke, hasonlóan egyébként a világ végletekig polarizált felfogásához: a felvilágosodás diskurzusának központi metaforája Koselleck szerint a fény és a sötétség küzdelme, ahol is a jó oldalt a hatalomból kizárt kritikai értel-

miségek, a rosszat pedig a politikai rend működtetői képviselik.

Franciaországban a hatalomból kiszorított nemesség, az államot finanszírozó pénzemberek, a szellemi életre nagy hatást gyakorló hugenotta emigránsok és végül az Enciklopédia körül csoportosuló filozófusok összességében óriási társadalmi súllyal és tekintéllyel bírnak ugyan, ám politikai befolyással nem rendelkeznek. A művelt társadalmi rétegeket átfogó morális internacionálé tagjai a világ megjobbításának és a rossz gyökeres kiirtásának kérdéseiről olyan intézményekben – példaként Koselleck Saint-Pierre abbé *Club de l'Entresolj*-át említi – társalognak, melyeknek politikai jellegét (maguk előtt is) letagadják, az általuk használt moralizáló idiómában a politika ugyanis a bűnös machiavellizmussal kapcsolódik össze. A felvilágosodás emblematiszmus szereplőit Koselleck azonban egyértelműen a szabadkőművesekben és az illuminátusokban látja: a páholytagok – csak a szellem köztársaságának polgáraiéhoz mérhető álszentséggel – az erkölcs és az igazság apolitikus bajnokaiként állítják be önmagukat, ám büszkén deklarált „államonkívüliségük a titok médiumában fokozatosan államellenességgé lényegül át”. (99. old.) Bár az államellenes cselekvés politikai jellege sokáig még a résztvevők előtt sem tudatosul, a menedékhelyből lassan mégis titkos harci bázis válik. Lessing híres *Ernst és Falk*-jából kiderül az is, hogy a páholyokban olyan problémákra is megoldást ígérnek, amelyek a társadalmi együttélés szükségszerű velejárói – nem más ez, mint utópizmus, mondja Koselleck, hiszen a világ eredendő fogyatékoságát csak egy ostobán (kritikátlanul, viccelődhetne az ember) perfekcionista morál akarhatja felszámolni.

Az állam és az őt kritizáló társadalom között fennálló feszültség akkor transzformálódik krízissé, amikor sokak számára nyilvánvalóvá válik, hogy a reformjavaslatok megvalósítása politikai cselekvést igényel, és előreláthatatlan politikai következményekkel jár. Amit a felvilágosultak morális ítéletekből

levezethető történelmi szükségszerűségnek látnak, az valójában zűrzavar és erőszak formáját fogja ölteni. Bár Koselleck szerint például Raynal nézetei tűnhetnek mérsékeltnek ugyan, a politikára álszentség nélkül tekintők jól tudják, hogy az ideálként kitűzött Amerika és az erkölcsi tisztaság nem magától, hanem a régi renddel való erőszakos leszámolás útján jön el. A kritikus kérdést – hasznosak-e a forradalmak? – Raynal tehát a történelemfilozófia kerülőútján válaszolja meg: a forradalmak elkerülhetetlenek. Hasonló álláspontra helyezkedik tehát, mint a 18. század második felének szabadkőművesei és illuminátusai, akik szerint az irracionális elvek szerint működő abszolutista állam mintegy magától, saját ellentmondásai és sikertelensége okán fog megdőlni. A felvilágosodás ideológiai uralmát tehát Koselleck szerint az uralom uralom voltának eltagadása, a politikum sajtószerevének hamis morális terminusokkal való leplezése jellemzi.

Az álszent (mert a társadalmi-gazdasági változásokat az abszolutista rendszer formális fenntartásával megvalósítani kívánó, a hatalmat és jogot pedig még Locke-nál is radikálisabban szembeállító) Turgot-val ellentétben Rousseau legalább őszinte: beismeri, hogy a hatalomváltás lényegében polgárháborút jelent, azaz tisztában van azzal, hogy a kritika krízishez vezet. Az ő hipokrizisének lényegét máshol kell keresnünk: a genfi filozófus oly mértékben idealizálja a természeti állapotot, hogy szükségszerűen romlottnak lát minden, az embert is megrontó politikai struktúrát. Így megoldási javaslata nem kevésbé utópikus és proto-totalitárius, mint a többi felvilágosulté, hiszen a *volonté générale* metafizikai fogalmára épülő permanens forradalma permanens diktatúrát implicál, amelynek szelleme még azt a privát tereket is áthatja, amelyet Hobbes még meghagyott az egyénnek. Rousseau a megvasatottság problémáját morál és politika egyesítésével látja megoldhatónak, márpedig ehhez az érzületet is államosítani kell, aminek megvalósítója a cenzor.

A német fejedelemségekben a hatalom képviselői indokoltan róják fel a kritikusoknak rosszul leplezett uralmi ambícióikat, s keményen le is számolnak a titkos szervezettekkel. Mi tette olyan félelmetessé a kis létszámú polgári ellenzéket? A történelemfilozófiában rejlő felforgató potenciál: „A szekuláris haladás képévé átforgató keresztény eszkatológia, a morál és politika dualizmusába beépülő gnosztikus-manicheus elemek, ókori körforgástanok, s végül a történelemre alkalmazott legfrissebb természettudományos törvényszerűségek – mindezek hozzájárultak a 18. század történelemfilozófiai tudatának alakulásához.” (167. old.) Márpedig Koselleck ahhoz a szkeptikus generációhoz tartozik, amely a legmélyebb gyanakvással él a történelemfilozófia iránt, s abban a legújabb kori totalitarizmusok szálláscsinálóját látja. Annak tudata, hogy a történelem tervezhető, utópikus beállítottsághoz vezet: Koselleck szerint az utópizmus a politikához való, történetileg meghatározott, majd pedig történelemfilozófiailag rögzített téves viszonyulásból fakad. A leibnizi teodíceát brutálisan szekularizáló illuminátusoknál, Weishauptnál és Kniggénél az ember számára átláthatatlan isteni üdvterv az öntelt történelemfilozófiai tervezők titkává válik. Az eszkatológia történelemmé alakul tehát, ám a tökéletes világrend megvalósítására küldetéstudatosan törekvők a „miként” apró részleteire nem figyelnek. Koselleck szerint a politika az emberi lét állandó feladata, márpedig a felvilágosultaknak mindig komoly hajlamuk volt a történelem fakticitásának eltagadására és utópikus konstrukciókkal való elfedésére.

Koselleck nagyívű munkájához sok szempontból lehet közelíteni. A később írott, ám magyarra korábban lefordított művek olvasói a ráismerés örömeivel fedezhetik fel a könyvben a szerző fogalomtörténeti érdeklődésének első csírait (gondoljunk a kritika, a forradalom vagy éppen az emancipáció fogalmának kapcsán papírra vetett eszmevitatásokra). Véleményem szerint ezek a könyv legérdekesebb és legmaradandóbb

réteget alkotják. Hosszan fejtegethetnénk azt is, milyen helyet foglal el a munka a történetfilozófia megőrzendő vagy elvetendő volta, illetve a modernitás és a megelőző idők közötti kontinuitás/diszkontinuitás kérdésében zajló vitákban. Köztudomású, hogy a fiatal Koselleckre Carl Schmitt, Heidegger és Gadamer egyaránt nagy hatással volt. A történelemfilozófia szekularizált eszkatológiaként való értelmezését (amely azért nem központi tézise a műnek) nyilvánvalóan Löwith-től vette át, Blumenberggel kapcsolja viszont össze a modernség „újdonságának” hangsúlyozása. Bár Schmitttel vagy Löwith-tel ellentétben Kosellecknél nincs szó arról, hogy a bukott modernitást egy sokkal jobb korábbi állapottal szembesítse, a *Kritika és válság* szerzője mégis nyilvánvalóan ahhoz a szkeptikus generációhoz tartozik, amely, Joachim Ritter nyomán, az „értelmeközvetítő értelmiségi” kultúrforradalmi tevékenységéhez köt minden, az önmagával kompenzatorikus úton megbékélt modernitás önképébe nem illő jelenséget. A magyarul szintén olvasható Odo Marquardhoz vagy éppen Feyerabendhez hasonlóan Koselleck is tagadja a morális univerzalizmus konstruktív vagy kritikai szempontjainak érvényességét: radikális historizmusuk nyilvánvalóan azt a célt szolgálja, hogy az Új Oształy papi uralmának szálláscsinálójaként és a forradalmi zűrzavar felelőseiként bélyegezzék meg mindazokat, akik a történetfilozófia garantálta, jövő felé irányzott időtudat nevében veszik védelmükbe a modernitást, és apokaliptikus nyelven hirdetik annak kulcsfogalmát, a haladást. Későbbi műveiben Koselleck (ahogy Löwith is) mára túlhaladott történeti epizódként írja le az egyetemes világtörténelem fogalmát és a ráépülő haladásfilozófiát: a nagy elbeszélések elhalványulását, majd teljes hitelvesztését követően történelem helyett történelmekről kell beszélnünk, írja – s maga a fogalomtörténeti szótár is könnyen olvasható a történelemfilozófia robbanékony tartalmait semlegesíteni célzó vállalkozásként (éles ellentétben áll ez azzal, amit a modernitásra befejezetlen

projektként gondoló Habermas mond: szerinte éppen napjainkban, a teljesen globalizált világ létrejöttével köszönt ránk a világtörténelem ideje). Az újkori ember autonómiáért folytatott küzdelmével s a hatalom társadalmi ellenőrzés alá vonásának folyamatát, amelyet a német idealista filozófia „progresszív” tradíciója komoly emancipatórikus vívmánynak könyvel el, Koselleck e könyvben kizárólag tragikus következményei felől képes tárgyalni, méghozzá oly módon, hogy meglehetősen egyoldalú képét adja mind az egyszerűen csak „abszolutista” jelzővel minősített régi rendnek, mind a felvilágosodásnak. Az előbbi vonatkozásában visszatetszőnek tűnhet a kizárólag Istennek felelős szuverén hatalom hatékony működésének mármár Carl Schmittet idéző apológiája. Az újkori politikai szintér kosellecki rekonstrukciójából teljesen hiányzik továbbá az a (később J. G. A. Pocock által feltárt) republikánus politikai hagyomány is, amelynek letéteményesei éppen azon hobbes-i recept ellen tiltakoztak, hogy az individuum a politikai partícipáció lehetőségének feláldozása útján tegyen szert lét- és vagyonbiztonságra vagy éppen lelkiismereti szabadságra, továbbá akiknek éppenséggel a politika és moralitás összekapcsolódásáról voltak meglehetősen szigorú elképzeléseik (a politikának a vallási-teológiai nézetektől való eloldása számukra nem jelentette az erkölcstől való autonómiát), amelyek bizsonnyal hatást gyakoroltak a forradalmak lefolyására is. Egyébként is problematikusnak tűnik az a kizárólagos szerep, amelyet Koselleck a hobbes-i gondolatmenetnek tulajdonít az „abszolutista rendszer” megalapozásában vagy önképében: Európa különböző országaiban a szuverén hatalom letéteményesei az államot nem egyszerűen a *raison d’Etat* eszközeként, hanem racionális és egyben morális, sőt isteni eredetű entitásként definiálták (lásd például Bossuet tanítását), ráadásul a domináns egyházak elvárásaitól sem függetlenítték magukat oly mértékben, amennyire azt Kosel-

leck sugallja, hanem felekezeti államokként (*confessional state*) működtek.¹

Nyilvánvalóan abszurd volna számon kérni egy 1950-es években írott munkán a felvilágosodás kutatóinak az elmúlt fél évszázadban elért eredményeit. Mégis nehezen szabadulunk attól a gondolattól, hogy már a könyv megírásának idején is lehetséges lett volna tényszerűbben és negatív elfogultságoktól mentesebben közelíteni a sokszínű felvilágosodáshoz. „Írásom tárgya mindvégig a felvilágosodás történésegsége az abszolutista állam keretei között” (19. old.), jelzi, majd arra is utal, hogy a különböző idézett szerzőket egymással teljességgel behelyettesíthetőeknek látja, márpedig ennek olvastán egyáltalán nem lepődhetünk meg azon, hogy szerzőnk teljes érdektelenséget tanúsít a felvilágosodás belső törésvonalai és vitathatatlan ideológiai-szociológiai sokszínűsége iránt, s műve prekonceptiójának alárendelt módon, a korszak központi szereplőinek állítja be a szabadkőműveseket és az illuminátusokat, kizárólagos szerepet tulajdonítva a páholyokban honos történetfilozófiai-moralizáló diskurzusnak. Az efféle szimplifikációkra már régen megszülettek a válaszok, gondoljunk például K. M. Baker munkáira, aki azt bizonyítja, hogy a 18. század második felében a legkülönbözőbb politikai diskurzusokra (republikánus, történeti, adminisztratív) építve volt lehetséges kihívást intézni az abszolutista rendszerrel szemben. Még ennél is fájdalmasabban igazságtalannak tűnik az „utópikus” jelző hasz-

nálata minden társadalom- és hatalomkritikai erőfeszítés megbélyegzésére (ez *mutatis mutandis* akár ismerős is lehet a mai magyar politikai diskurzusból).

Összességében úgy gondolom, hogy történeti munkának némileg pontatlan és egyoldalú, ideológiai indíttatású felvilágosodáskritikának viszont túlzottan is szégyellős Koselleck munkája. Hasonló témában néhány évvel Koselleck után (1962-ben) Jürgen Habermas – akinek a *Kritika és válság* nagyon nem tetszett, abban ugyanis Carl Schmitt tanainak felvizezett változatát látta – sokkal árnyaltabb és meggyőzőbb történeti-szociológiai rekonstrukcióját adta a korszaknak a *Társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című munkájában. Habermas ott azt mutatta ki, hogy a politikai szféra szereplői képesek voltak új elvárásokat és új normákat megfogalmazni (ilyenek például az emberi jogok): a nyilvánosság és a közvélemény pedig olyan fórumokká váltak, amelyek ezeknek helyet adhatnak, s életre hívhatják a deliberatív demokráciát. A felvilágosodást nem kategorikusan elparentálni kívánó, hanem vívmányait továbbörökíteni kívánó szerző munkájának elemzéseit azóta sokan bírálták és finomították, ám mégiscsak a korszak kutatásának klasszikusává nemesedett – ezt Koselleck könyvéről aligha mondhatjuk el.

BALÁZS PÉTER

¹ A francia protestánsok a 17. században sok szempontból másodrendű polgárai voltak a katolikus francia monarchiának, a nantes-i

ediktum 1685-ös visszavonása pedig minden joguktól megfosztotta őket.