

Tankó Éva

## **NEM SZOKVÁNYOS KRITIKA AVAGY HERAKLEITOSZ TANÍTVÁNYAI**

A kritikai műfaj eszköztára széles, azonban bármilyen kritikáról is legyen szó, az eszköztárat kell a legfinomabban megválogatni, és magát a kritikát is felül kell vizsgálni.

Bármely kritika esetében, és ez a filozófiai kritikára is érvényes, vannak többé-kevésbé explicit szabályok, melyek közül az egyik az „argumentum ad hominem” elkerülése, azaz sohasem a szerzőt, az embert támadja, hanem a művet – formát, gondolatot, eszmét.

Azonban az a kritika, amelyről az alábbiakban szó lesz, pontosan ezt az „argumentum ad hominem”-et szeretné fölülvizsgálni, mert úgy tűnik, néha ezt a szabályt is szükséges feloldani, és az ilyen bírálatnak is lehet jogosultsága bizonyos esetekben. Ugyanakkor ennek a kritikának is meg kell maradnia az úgynevezett emberi méltányosságon belül. Ezt a kritikát szeretnénk nevezni nem szokványos kritikának, és ez a kritika is egy kihívásra felel. A kihívás a historizmus és a történelemfilozófia szelektív és interpretatív jellegéből fakad; ezt az interpretatív-szelektív történelmi beállítódást nevezzük intencionalitásnak, ugyanis mindig rejlik benne egy intenció. Elég csak rákérdeznünk: miért pont ez (az esemény, tény stb.)?

Nyilvánvaló, hogy minden történelemfilozófia szelektív jellegű is, mert más-ként lehetetlen lenne bármiről is beszélni, ugyanis „mindenről” kellene akkor szólni, és még hozzá kell tenni a „beállítást”, azaz az értelmezést, amely tartalmaz bizonyos fajta „szubjektivitást” vagy viszonyulást az értelmező(k) részéről. Mindezek mellett úgy a historizmus, mint a történelemfilozófia képes „kérdéses” problémákat is igazolni, vagy más olyan kérdéseket előrevetíteni, amelyeknek a következményei vagy hatásai túllépnek a historizmus vagy a történelemfilozófia határain. Ez a „túllengés” is csak a nem szokványos kritikákat igazolja.

A kérdést úgy tehetjük fel, hogy hol a határ? – úgy a tárgyalt kérdés esetében, mint a kritika esetében. Biztos, hogy a nem szokványos kritikák nagyon távol állnak a kanti értelemben vett ismeretelméleti kritikától, mert nem húzzák meg szigorúan a határvonalat, csupán jelzik azokat. Azért csak „jelez” az ilyen jellegű kritika, mert ki kell végre mondanunk, erősen parodisztikus jellegű – a túlzásokat ugratja ki, sokszor érvek és ellenérvek nélkül. Előre kell tudnunk, hogy a nem szokványos kritikától nem kérhetjük számon – a filozófiai kritikán belül például – a filozófiai argumentációt. Ez nem jelenti azt, hogy más eszközökkel közelít a szerzőhöz és a műhöz, mint amilyeneket a szerző használ művének igazolására, azonban mint mondtunk, többnyire a szerző intencionalitására vonatkozik – arra a hitelességére a szerzőnek, amely hitelesség nevében ki kell zárni a nem éppen ortodox érdekeket. Nemcsak a mű szubjektivitásáról van szó, hiszen Nietzsche már egy évszázada kimondta „A történelem hasznáról és káráról” című munkájában, hogy az objektivitás absztrakció, sőt mi több, hogy az igazság megfeleltetése az objektivitással egy illúzió. Ezért beszélünk intencionalitásról és nem szubjektivitásról.

H. Heine „Történelem és filozófia” című műve nem filozófiai, hanem inkább

szépirodalmi alkotás, és a parodisztikus műfajhoz áll a legközelebb – ez is nem szokványos kritika. Heine sorra veszi a német kortársakat, legalábbis azokat, akikről érdemes volt egyáltalán szólni: a Schlegel testvérektől Goetheig, Luther-től Kantig, Kanton túl Hegelig. Heine ilyen jellegű kritikai jogosultságát az adja, hogy nagyon hamar ráértett a nem-ortodox magatartásra. Vagyis egy olyan filozófiai méltányosságot vár el, amely szerint a szerző-filozófusnak jobban kell szeretnie az igazságot, mint Platón – ezzel az arisztotelészi parafrázissal a kritikai vektor irányát szeretnénk közelebről meghatározni.

Heine művéből kitűnik, hogy Kant inkább az igazság fele húzott; közismert az a parodisztikus rész ahol Kantot Robespierre-rel hasonlítja össze; mindkettő serpenyőt kap, amelyben egy isten és egy király leledzik, súlyuk megmérése céljából. A paródia inkább Kant elismerésére szolgál, hiszen Kant „pontosan” mérte meg istene súlyát – „pontosan”, tehát méltányosan. Ez a méltányosság kímélte meg Kantot a nem szokványos kritikák élcelődésétől. A becületesség kérdését továbbviszi Fichtére, Fichte kárára, aki túlságosan is jól utánozta mesterét, Kantot. Ezt azonban Schopenhauer is észrevette, sőt megjegyezte, hogy jobban megértjük Kantot (főleg erkölcsanát), ha Fichtét olvasunk, hiszen Fichte csak túlzásba vitte Kant nézeteit. Továbbmenve, Heine beismeri, hogy Schelling összehasonlítása Hegellel sokkal nehezebb, hiszen Schellinghez viszonyítva Hegel „jellemesebb” volt – azaz nem volt annyi „filozófiai korszaka” vagy nézőpontváltása, mint Schellingnek, ugyanis kitartott mindvégig nézetei mellett.

Ugyanakkor a Hegel-kritikák sokkal erőteljesebbek Hegel „hivatalos” filozófus-státusa miatt az akkori porosz államban. Ez nem is lett volna probléma, ha Nagy Frigyes nevezte volna ki, azonban Friedrich Wilhelm nem volt a letehetősebb uralkodó és a kultúrához sem értett sokat; ugyanakkor Poroszország sem élte virágkorát – ez azt jelenti, hogy nem volt mi igazolja Hegelnél az államhoz és királyhoz való lojalitását, ha csak nem a „hivatalos” pozíció vonzotta: „Hegel pedig megkoronáztatta magát, sajnos egy kis kenetet is adott magának, s azóta uralkodik a német filozófián.”

Hegel kapcsán áttérhetünk a nem szokványos kritikák másik nagy kérdésére: az ilyen jellegű filozófiák hatására, egyelőre a történelemfilozófián belül. Azokról a historistákról szeretnék tárgyalni, akiknek a nyakába varrták a XX. századi német totalitarizmus felelősségét, mivel műveik tartalmaznak ilyen intencionalitást, amennyiben a hatalom, a háború, a nacionalizmus mellett is szólnak. És ez, legalábbis ez derül ki Karl Popper kritikájából, az akkori jelen igazolására szolgál elsősorban, de ugyanakkor magánjellegű igazolásra is.

Schopenhauer, aki Popper szerint felismerte Hegel filozófiájának valódi hátterét, mivel hallgatta Hegel előadásait és ismerte Hegelt, kimondta, hogy Hegel fogalmai olyan absztraktumok, amelyek csak szemfényvesztésre szolgálnak. Popper értelmezésében Schopenhauer „pedáns” megkülönböztetést tesz Fichte „szócséplése” és Hegel „sarlatanizmusa” között, s tény az, hogy az elvont fogalmak kiüresedhetnek és bármivel feltölthetnek, csak dialektikus ügyesség kell hozzá.

Nietzschét is vádolták, no nem „szócsépléssel”, hanem a német totalitariz-

mus elindítójaként; azonban itt fel kell mentenünk Nietzschét, sőt őt is a nem szokványos kritikusok közé kell soroljuk, mivel „A történelem hasznáról és káráról” című művében fontosabbnak tartotta a német élet és szellem egységét a német politikai egységénél. Azért kritikus nem szokványos módon, mert nála a nem szokványos kritika „Herakleitosz tanítványaira” vonatkozik. A „Herakleitosz tanítványai” – vád. Ugyanis Herakleitosz a tüzet és a változást tárgyalja, és a harc istenéről beszél. Márpedig a harc leállításához felejteni tudás kell; aki nem felejt, csak Herakleitosz tanítványa lehet, azonban a harc nem tehető elvé, ugyanis a harc elsősorban pusztító, soha be nem fejezhető imperfektum. Történelmietlen megalkuvásra is szükség van, ez a felejtés, a harcok sorozatának leállítására.

Ugyanebben a műben Nietzsche tárgyalja azokat a fogalmakat, amelyek ki-tüntetett helyet kaptak a klasszikus német filozófia további alakulásában, elsősorban a Francia Forradalom hatásának köszönhetően.

Talán „a nép” fogalmával kell kezdenünk; Nietzsche eszerint szól: „Alkossatok meg a nép fogalmát, soha nem gondoljátok elég nemesnek és fennköltnek”. Mert ez a nép nem a régi „népesség”, „lakosság” fogalmára vonatkozik, hanem előremutat a „nemzeti eszme” fele. Továbbá: „lelketek legmélyén megvetitek őt” (a népet), azért mert a nép fogalma sokkal közelebb áll a „tömeg” fogalmához, mint a fennkölt „nemzet”-hez. A manipulálható tömeg-népet Nietzsche a statisztikára bízta.

A történelemfilozófia kritikája kísértetiesen hasonlít a vallás kritikájához – mivel álcázott teológiaiaként jelenik meg abban a pillanatban, amelyben a szelektív tudat csak bizonyos tényeket és eseményeket emel ki, amelyeket aztán „sajátosan” értelmez: „a faktumokat teszitek meg bálványotokká”, sőt volt olyan történelemfilozófia is, amely nem is próbálta mindezt álcázni – Hegelre vonatkozik, ahol a Történelem maga az Abszolútum. Túlzásnak tartja azokat a fogalmi túlfeszítéseket, amelyek igazolják a nagybetűs fogalmak használatát; a „Világfolyamat”-ról és a „Történelmi Személyiség”-ről van szó, de nagybetűsök az „Allam”, a „Szellem”, az „Abszolút Szellem” is. Racionális fogalmaknak minősítik őket, amennyiben racionális szellemben definiálják, ám a megértés lehetetlen pusztán racionálisan; nem nélkülözhető ebben az esetben egyféle miszticizmus, mely inkább az érzelmekre, mintsem a rációra hat. Ha példának a „nemzet” szót vesszük, akkor nem látunk semmi miszticizmust benne, teljesen racionális kritériumok alapján meghatározható fogalom; ha továbblépünk a „nemzethez tartozás” formájához, akkor már érzelmeket is implikálunk. Érthető már Kant viszonyulása Herderhez. Kant ugyanis felhívja a figyelmet a nemzet-fogalom használatának konnotációira: az objektív titokzatos marad, az érzelmeket tévesen gondolatoknak vélik, a szinonimákat magyarázatoknak, az allegóriákat igazságnak.

Lépjünk tovább most egy másik fogalomhoz, a „nemzeti akarat”-hoz, és próbáljuk meg Popper megjegyzései alapján megvilágítani. Rousseau fedezte fel és Franciaországban használják először. Ez a fogalom sok későbbi nacionalizmusnak szolgált alapul, többek közt a német nacionalizmusnak is. Ez utóbbi kialakulásában nagy szerepe volt Fichtének, aki kifejtette, hogy miként határoz-

zák meg a nyelv határai a nemzet határait. Ilyen értelemben próbálja magyarázni Popper az identitás hegeli törvényét, hiszen az azonosság logikai törvénye a nemzeti identitásra is vonatkozhat. Ezért is kerül be Hegel a Popper által felsorakoztatott esszencialista-totalitarista filozófusok sorába (természetesen a filozófiájukra vonatkozik a kettős jelző), mely filozófusok sorát Herakleitosz nyitja meg, majd következnek az ókori görög és klasszikus német tanítványok, a csúson Hegellel és Schellinggel.

Platón is ide tartozik, kronológiailag ő követi Herakleitoszt. Platón fogalmi is elvonatkoztatások. Sémája az Ideát követi, amelyhez a dolgok mint fix pont-hoz viszonyulnak. Eszerint a német (genus) a „lényeg”-hez, az „esszenciá”-hoz, az Ideához hasonlítja. Itt csak viszonyulásról van szó, az azonosságot majd Hegel fogalmazza meg, mint az „Ideális” és „Reális” azonosságát. Ebből már könnyen kikövetkeztethető a többi azonosság-képlet is, amelyeket Hegel állapít meg, létrehozva ezáltal azt a filozófiát, melynek totalitárius vonatkozásai a XX. századra is kihatnak. Az Eszme azonosítása a Rációval csupán egy első lépés; a második a Jog azonosítása a Hatalommal. Nyilvánvalóan meg lehetne magyarázni az azonosságot – például úgy, hogy a Jog lényege a Hatalom lényegében rejlik – csak hogy ez az azonosság véletlenszerűen túllépett a filozófiai elmélet körén, és íme az „Eszme valósággá lett”, és a Hatalom lett az egyetlen Jog. Ezt „oldotta” meg zseniálisan a „dialektikus csel”; rejtett értelme az ellentétek harcában nem tűnik annyira nyilvánvalónak, de magyarázó alapot nyújt minden negatív esetnek, amely a dialektika törvényei szerint csak a magasabbrendű szintetikus teljesség egyik mozzanata. Tehát a tézis-antitézis bármit igazolhat. Popper szerint ezen bukott el a szabadság kérdése is; ezt most nem fejtjük ki, csupán a vonatkozás kedvéért említjük: könnyű elképzelni mi lesz, ha átsap az antitézisbe, és a szintézisben már nyugodtan átértelmezhető, adaptálható a mindenkori helyzetre. Az akkori „helyzet”-ben szó esett egyebek mellett „haladásról”. Ez a fogalom Darwinnak köszönhetően később nagy karriert futott be, de már az akkori Poroszországban is sokat beszéltek arról (a haladásról), ami kétségkívül szükségszerűnek mutatkozott. De valahogyan mégsem volt összhangban a porosz politikai konzervativizmussal, ezért is volt kénytelen Hegel az Abszolút Eszme fejlődésében észrevétlenül átírni a haladás fogalmát az ellenkezőjébe. Így a haladás tetőfoka, betetőzése egy olyan haladás, amely megáll. Kérdés az, hogy haladás-e az a haladás, amely nem akar tovább haladni, vagy eljött talán az idő, amelyben a haladás értelmetlen fogalommá vált, és más tartalommal kellett „feltölteni” az akkori szükségletek szerint.

A nem szokványos kritikák egyik privilegizált eljárás módja az utópikus jelleg kimutatása – főleg történelmi-társadalmi vonatkozásban. Kant műve, „A vallás a puszta ész határain belül” kétségkívül tartalmaz utópikus elemeket, azonban ez az utópia pozitív értelemben az, mert Kant „naivitása” – vagy mondjuk el – méltányos volta elutasítja a tisztességtelen háborút. Kant csak „tisztességes” háborút fogad el, s ezt is csupán azért, mert bizonyos esetekben elkerülhetetlen. Ha már elkerülhetlenné válik, akkor mindkét fél csak méltányos eszközökhöz folyamodhat, még az úgynevezett „totális háború” esetében is.

Hegel történelemszemléletét nem tartják utópikusnak, annyira át van szöve „szigorú” filozófiával, és Hegel nem is annyira naiv, hogy becsületes háborúról írjon. Még a totális háború esetét is tárgyalja, az abszolút mértékig (vagy mértéktelenségig) való eljutásként. Itt nincsenek, azaz nem lesznek vesztesek és győztesek, a háború egyaránt érinti a győztes és vesztes felet, vagy helyesebben mindkét vesztes felet (mert ez az a háború, amelyikben mindenki veszít és pusztul – ami hegeli megfogalmazásban azt jelenti, hogy lekerül a történelem színpadáról).

Hegel fogalmai annyira általánosak, hogy nem lehet más, kevésbé általános fogalmakat használni, s így nem beszélhetünk hősről, hősokról, maga a nagy történelmi személyiség is eszköz az Abszolút Szellem önmagára találásában. Egyik vonatkozása ennek az akkor szenzációnak számító puskapor feltalálása, a tűzfegyveré, amely személytelenítette a harcot, ugyanakkor irtatlanná növesztette, mert nemzeteket implikál; hős csak mindenki lehet, az egyén elveszik a tömeg-hősiességben, hiszen nem egyének, hanem népek harcolnak a Történelem Színpadán. Hegel szerint ezt a harcot nem csak védelemből, hanem a hatalom, „világuralom” megszerzéséért is lehet indítani. Másik vonatkozása maga az Állam, mely szintén az Abszolút Szellem kifejeződése, így a hangsúly nem a népre, nem is a nemzetre, hanem az Államra esik – a Szellem ugyanis csak szervezett formában léphet fel.

Popper szerint nagyon könnyű az identitás sémájában a Szellemet a Vérrrel helyettesíteni, ahogyan azt az utókor meg is tette a germánnak nevezett felsőbbrendű vérrrel.

A nem szokványos kritika „argumentum ad hominem”-je meggyőzhet a művek nem-méltányos voltáról, de ez inkább csak határokat jelöl ki, hiszen a kettő nincs szükségszerűen összekapcsolva – ezért is szeret átcsapni a komikumba.

Schopenhauer szerint a felülbíráható, nem szokványos kritikával illehető művek kultusza nem botrányos, hanem nevetséges; úgyszintén az a tény is, hogy komolyan veszik őket, és stúdiumokat szentelnek nekik.

A nem szokványos kritika csak jelez, hálátlan és inkább szórakoztató, de mindenképpen kényelmetlen gesztus, mert csak egy gesztus: rámutatás.