

Tengelyi László

TÖRTÉNELMI TAPASZTALAT

„A valóságos történelem lehetőség-feltételei egyszersmind a történelem megismerésének lehetőség-feltételei is” – állítja Kantra utalva Reinhart Koselleck.¹ E gondolatra támaszkodva a történelmi tapasztalatot „transzcendentális kategóriaként” értelmezi. Ezen olyan kategóriát ért, amely „a lehetséges történelem feltételeit egyesíti e történelem megismerésének feltételeivel”.² Pontosabban szólva felfogása szerint a történelmi tapasztalat egy olyan fogalompár egyik tagja, amelynek másik tagját a várakozás alkotja. Koselleck azt próbálja meg kimutatni, hogy nincs olyan történelem, amely „ne a cselekvő és szenvedő emberek tapasztalatai és várakozásai alapján konstituálnának”.³

Nem kívánom kétségbe vonni e Kantra alapozódó megközelítés jogosultságát, ámde a magam részéről a továbbiakban a történelmi tapasztalatot mégsem transzcendentális kategóriaként vizsgálom, hanem elemzéséhez fenomenológiai nézőpontot választok. Azt igyekszem tisztázni, hogy miként születhet *tapasztalat* a *történelemről*. Ez a feladat két kérdés megválaszolását kívánja meg. A következő vizsgálódásoknak egyrészt ama tapasztalat sajátos természetére kell rávilágítani, amely a történelemről adódik. Másrészt azonban a „történelem” szónak azt a sajátos értelmét is fel kell tárni, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a történelem tapasztalatáról szó lehessen.

1. A TÖRTÉNELMI TAPASZTALAT SAJÁTOSSÁGAI

A „tapasztalat” szót gyakran használjuk diszpozicionális értelemben. Ilyenkor szerzett beállítottságot vagy rendelkezésre álló tudáskészletet értünk rajta. A továbbiakban azonban a szónak nem ezt a jelentését veszem alapul, hanem tapasztalatot mindig *eseményt* fogok érteni. Koselleck maga is használja a szót ebben a jelentésében, habár elemzéseinek tárgyául nem ezt választja. A tapasztalatot mint eseményt ‘új tapasztalat’ néven állítja szembe az ‘eddigi tapasztalattal’, amelyet főképp vizsgál. Tapasztalati tér és várakozási horizont viszonyát tárgyaló tanulmányában ezt írja: „Csak az okozhat meglepetést, amit nem vártunk: ilyenkor új tapasztalat keletkezik. A várakozási horizont áttörése tehát új tapasztalatot eredményez. A tapasztalati nyereség ilyenkor túllép a jövőnek azon a korlátján, amelyet az eddigi tapasztalat megszab.”⁴

Ezek a sorok világosan mutatják, hogy a tapasztalat, mint esemény nem alkot fogalompárt a várakozással. Az ‘új tapasztalat’ mindig feltételez ugyan egy várakozási horizontot, ámde – az ‘eddigi tapasztalattal’ ellentétben – nem úgy viszonyul hozzá, mint történelmi múlt a történelmi jövőhöz. Az ‘új tapasztalat’ valójában az egyedüli olyan élmény, amelyben a történelem jelenre tesz szert. Ilyen élmény hiányában az eddigi tapasztalat és a jövőre irányuló várakozás feszültségéből nem születhetnek meg a történelmi idő.⁵

Hogyan számíthat azonban egy olyan élmény, amely nem lépi át az életvilágbeli események körét, történelmi tapasztalatnak? Ez a kérdés a legnagyobb írókat is foglalkoztatta. Talán emlékszünk rá, hogy s mint írja le Tolsztoj Pierre Bezuhovnak azt a napját, amelyet a borogyinói ütközetben egy

¹ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main ²1984 (¹1979), 353. o.

² Uo., 349. o.

³ Uo., 351. o.

⁴ Uo., 358. o.

⁵ Uo.

ütegálláson tölt el. Úgyszintén emlékezhetünk rá, hogy s mint mutatja be Stendhal az ifjú Fabrizio del Dongónak a waterloo-i csatáról szerzett élményeit. Mindkét író kalandok, vakmerő tettek és megdöbbentő borzalmak kusza zűrzavarát idézi fel. Ugyanakkor mindkét író értésünkre adja, hogy a kusza élményekből történelmi tapasztalat áll össze. Amit hőseik ténylegesen átélnek, az mindig egyéni sors marad; ámde amiről ezáltal tapasztalatot szereznek, az egy nagyobb egész, amely nem oldódik fel maradéktalanul az egyéni sorsok összességében.

Az irodalmi példák is egyértelműen megvilágítják, hogy a történelmi tapasztalat többletértelmet hordoz azokhoz az élményekhez képest, amelyek alapjául szolgálnak. A történelmi tapasztalat egész kérdése e többletértelem kérdése. Ha Pierre Bezuhov vagy Fabrizio del Dongo élményeit közelebbről megvizsgáljuk, e tapasztalat két fontos vonása tűnik elénk, amelyek egyszersmind megragadhatóvá teszik az említett többletértelmet is.

Az első vonás abból a megfigyelésből kiindulva válik megrajzolhatóvá, hogy nem tehetnénk szert történelmi tapasztalatra anélkül, ha nem ismernénk máris történelmi elbeszéléseket. Magától értetődik, hogy ha nem rendelkezünk olyan fogalmakkal, mint hadsereg, háború, csata, hadjárat, császárság vagy akár Franciaország, akkor egyéni élményeinket nem élhetnénk át olyan tapasztalatokként, amelyek a történelemről árulnak el valamit. De a történelmi tapasztalat e fogalmakon túlmenően megkíván egy olyan kerettörténetet is, amely egyéni élményeinket kiemeli az életvilág mindennapjainak kontextusából, helyet adva nekik a történelem közegében. Ahhoz például, hogy Stendhal ifjú hősének élményeit teljes horderejükben megérthessük, tudnunk kell, hogy a waterloo-i ütközet hadjáratok és más hadi történetek hosszú sorát zárja le, és előre jelzi Napóleon uralmának immár küszöbön álló végét. Világosan kell látnunk, hogy az effajta kerettörténetek ismeretére nem csupán történelmi tapasztalataink nyelvi kifejezhetősége érdekében van szükség. Nélkülük történelmi tapasztalataink meg sem születhetnének. Bennük talál ugyanis támpontjaira az a többletértelem, amely e tapasztalatokat az alapjaiul szolgáló egyéni életélményektől megkülönbözteti. Ezekből a megfontolásokból arra következtethetünk, hogy mindaddig nem lehetséges történelmi tapasztalat, amíg rendelkezésre nem áll az a sajátos fogalomkészlet és elbeszélői eszköztár, amely kifejezhetőséget biztosít. A történelmi tapasztalat ebben az értelemben *kifejezésfüggő tapasztalatnak* tekinthető. Ha így fogjuk fel, helytállónak bizonyul tehát az a megállapítás, amelyet a valóságos történelem és a történelmi megismerés feltételeinek egybeesésével kapcsolatban Kosellecktől idéztünk.

A lehető legszorosabban összefügg mindezzel a történelmi tapasztalat másik kiemelendő vonása. Azt a többletértelmet, amelyet e tapasztalat magában hordoz, sajátos eldöntetlenség jellemzi. Persze minden tapasztalat mélyén határozatlan sokértelműség rejtőzik. Ezért fordulhat elő, hogy tapasztalatainkat visszatekintve gyakran másképp értelmezzük, mint ahogyan értelmét kezdetben rögzítettük. Tény, hogy utóbb nemritkán módosítjuk, új alakra hozzuk és így végül is az eredetitől eltérő értelemmel ruházzuk fel őket, anélkül, hogy ezáltal szükségképpen hűtlenné válnánk hozzájuk. E szabály alól a történelmi tapasztalat sem kivétel. Ez a tapasztalat azonban minden szokványos tapasztalattól különbözik abban, hogy szilárdan meghatározott értelem kezdetben sem tulajdonítható neki. Egy harci ütközet résztvevői megszerzik azt a tapasztalatot, hogy mit is jelent helytállni – vagy éppen helyt nem állni – a háború forgatagában. Eközben azonban többnyire még annak sincsenek tudatában, hogy vajon győztek-e, vagy pedig elvesztették a csatát, nem is szólva a küzdelem végső kimeneteléről. E kérdések eldöntéséhez ugyanis olyan tények ismeretére lenne szükségük, amelyek a közvetlen tapasztalat számára nem hozzáférhetők. Amint Paul Ricœur *Emlékezet, történelem, felejtés* című könyvében joggal állítja, azok a tények, amelyekre a történelem mint tudomány – avagy mint sajátos tudásalakzat – támaszkodik, nem vezethetők vissza a szemtanúk beszámolóira. E tények nem illeszkednek bele az életélmények láncolatába; ellenkezőleg, ezektől az élményektől szakadék választja el őket. A tudományelmélet francia művelői más tudományok esetében gyakran beszélnek episztemológiai cezúráról és konstruált tárgyról; Ricœur azonban

amellett érvel, hogy e fogalmak a történelemre is alkalmazhatók.⁶ A borogyinói csatának abban a leírásában, amelyet Tolsztojnál találunk, ez a tényeket az életélményektől elválasztó távolság különösen nyilvánvalóvá válik. A *Háború és béke* eme lapjain a Pierre Bezuhovot és Andrej Bolkonszkijt érő események elbeszélését valóságos történettudományi értekezés keretezi. Tolsztoj tényeket sorol fel, elemzi őket, forrásokat idéz, sőt, regényírótól merőben szokatlan módon vitába száll bizonyos történeti munkák szerzőivel. Azt igyekszik kimutatni, hogy a borogyinói csata az orosz csapatok által elszenvedett veszteségek ellenére is Napóleon vereségének első előjeleként értelmezhető. Mindamellett nem szigetelődnek el egymástól egészen a regényben az elvont fejtegetések és a konkrét történetek. Tolsztoj azt is megmutatja, hogyan születik meg a mégoly áttekinthetetlen ütközetről az a tapasztalat, amely magában hordozza a győzelem sejtelmét. Kutuzov szavakba is önti ezt a sejtelmet, miközben letorkolja német eredetű családból származó szárnysegédjét, Wollzogen bárót, aki vereséget emleget. Különös epizód ez a műben. Sajátos kétértelműség tapad hozzá: egyrészt kifejezi Tolsztojnak az orosz néppel egységbe forrt hadvezérbe vetett hitét, amelyet közülünk nehezen osztana bárki is, ámde egyszersmind kifejezi a történelmi tapasztalatnak egy jellegzetes vonását is, amelyet magunk is megfigyelhetünk: minthogy e tapasztalatot önmagában véve sajátos eldöntetlenség jellemzi, könnyen tapadnak hozzá sejtelmek és homályos előérzetek.

Ezek a megfontolások átvezetnek bennünket a történeti jelek kérdéséhez, amelyet, mint tudjuk, Kant vet fel *A fakultások vitájának* második szakaszában. Az okfejtés e szövegrészben annak tisztázására irányul, hogy „az emberi nem vajon szakadatlanul előrehalad-e a jobb felé”.⁷ Az eddigi tapasztalatra való hivatkozással ez a kérdés – mutatja meg Kant – a legkevésbé sem dönthető el. „Mert” – adja meg a magyarázatot Kant – „szabadon cselekvő lényekkel van dolgunk, kiknek ugyan előre megszabható, mit kell tenniük, ám kiknél előre meg nem mondható, mit fognak tenni [...]”.⁸ Kant azonban hozzáteszi, hogy a feltett kérdés mégsem dönthető el anélkül, hogy ne *kapcsolnánk* valamiféle tapasztalathoz. Ez esetben azonban tapasztalaton már nem az ‘eddigi tapasztalat’ értendő, hanem egy esemény, egy megismételhetetlenül egyszeri történés, egy ‘új tapasztalat’ tehát, amely föltárja „a jobbra való törekvés oly adottságát és tehetségét [...] az emberi természetben, melyet a dolgok eddigi menetéből senki politikus ki nem okoskodhatott volna [...]”.⁹ Ez a fajta tapasztalat viseli *A fakultások vitájában* a ‘történeti jel’ nevet.

Jel és jelölt kapcsolata feltételez egy rögzített összefüggést, amely megszabja a jel releváns és kíváncsú értelmezését. A nyíl mint közlekedési jel csak azért határozhatja meg egyértelműen a menetirányt, mert egy mindannyiunk számára kiskorunk óta ismeretes, belénk idegződött értelemösszefüggés megszabja, hogyan kell igazodnunk hozzá. Ez az egyszerű megállapítás fontos kérdésre vezethet rá bennünket: vajon nem feltételez-e a történeti jel kanti fogalma ilyen rögzített értelemösszefüggést?

Természetesen igenlő választ kell adnunk erre a kérdésre. Ez már abból a tényből is nyilvánvaló, hogy Kant egy meghatározott történelmi eseményt olyan tapasztalatként fog fel, amely nem egy csatáról vagy egy hadjáratról, de nem is mondjuk a háborúról egyáltalában véve, hanem az emberi nem előrehaladásáról mint olyanról, egyszerűen a történelem egészéről adódik. Bizonyos életélményeknek olyan értelemtöbbletet tulajdonít tehát, amelyben nincs meg a történelmi tapasztalatokra egyébként jellemző eldöntetlenség jellegzetessége. De hogyan volna elkerülhető ez a fajta eldöntetlenség, ha nem azáltal, hogy egy eleve rögzített értelemösszefüggés a szóban forgó életélményeket jelviszonyba állítja a történelemmel? Nem nehéz megállapítani, hogy miben áll e rögzített értelemösszefüggés

⁶ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, 227. o.

⁷ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten, Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 351. o. – Vö. magyarul: I. Kant, *A fakultások vitája*, ford. Mesterházi Miklós, in: *Történelemfilozófiai írások*, Ictus, Szeged 1997, 415. o. – A veretes, de nemritkán talán túlságosan is régies fordulatokat használó fordítást a továbbiakban helyenként módosításokkal idézem. A módosításokra a „vö.” jel használatával utalok.

⁸ Uo., 355. o.; magyarul: 420. o.

⁹ Uo., 361. o.; magyarul: 425. o.

gés legfőbb sajátossága. Nyilvánvalóan abban, hogy egy meghatározott történelmi eseményből ‘a’ történelem értelmére avagy irányára – Kant a ‘Tendenz’ szót használja – enged következtetni. Ez a megállapítás átvezet bennünket a magunk elé tűzött második feladathoz: vajon mit kell értenünk történelmen ahhoz, hogy ‘a’ történelem tapasztalatáról beszélhessünk?

2. A TAPASZTALHATÓVÁ VÁLT TÖRTÉNELEM

Koselleckhez kapcsolódva Ricœur kimutatja, hogy a történelem tapasztalatáról csak az újkorban, sőt tulajdonképpen csak a XVIII. század végétől kezdve eshet szó. Ebben a sajátos nyelvi fordulatban ugyanis a történelem szó nem valami meghatározott államilakulat vagy egyéb kulturális képződmény történetére utal, hanem ‘a’ történelemre ‘egyáltalában véve’, amely mint *singulare collectivum* magában egyesíti minden meghatározott képződmény történetét.¹⁰

Koselleck külön kiemeli, hogy milyen döntő szerepet játszott Kant gondolkodása e fogalom kialakulásában. Leszögezi, hogy „Kant, akit feltehetőleg a *Fortschritt* [haladás] szó megalkotójának tekinthetünk, indikátora annak a fordultnak, amelyről itt szó van.”¹¹ Majd utal Kantnak arra az imént elemzett meggyőződésére, hogy adódhat olyan tapasztalat, amely tanúsítja és biztosítja az emberi nem előrehaladását a jobb felé. „Ez az állítás” – állapítja meg Koselleck – „csak akkor vált elgondolhatóvá, amikor a történelem egyáltalában véve mint valami egyszeri tételeződött és vált megtapasztalhatóvá, mégpedig nem mint valami minden egyes esetben egyszeri, hanem egyszeri a maga összességében, mint egész, amely nyitva áll a haladást hozó jövő felé.”¹² Koselleck végül még hozzáteszi, hogy ebben az elképzelésben „a felvilágosodás egyik eredményét” ismerhetjük fel, és „a francia forradalom visszhangját” érhetjük tetten.¹³

Kant valóban olyan jelenségre gondol, amely találóan írható le ‘a francia forradalom visszhangjaként’. Az a tapasztalat, amely szerinte számot tarthat a ‘történeti jel’ elnevezésre, nem egyéb, mint az a „majdhogynem az elragadtatással határos” résztvevő érzés – avagy egyenesen ‘a részvétel vágya’ –, amellyel a francia forradalom szemlélői ezt az eseményt végigkísérték.¹⁴ Kant közben persze ragaszkodik ahhoz, hogy különbséget tegyünk a „tettek vagy gaztettek” és „a szemlélők gondolkodásmódja” között.¹⁵ Tisztában van vele, milyen kérdéses lehet önmagában véve egy olyan esemény, mint a francia forradalom; „meglehet” – mondja –, „oly sok nyomorúság s szörnyett borítja el, hogy ily áron érett gondolkodású ember, ha másodjára vállalkozva rá sikerrel bevégezni remélhetné is, nem döntene e kísérlet kockázatása mellett”.¹⁶ Mégis olyan jelnek tekinti Kant az effajta események szemlélőinek elragadtatását, amely haladásra enged következtetni a történelemben. Sőt, egyenesen ezt állítja: „[...] ily jelenség *nem merülhet feledésbe többé* az emberi történelemben [...]”.¹⁷ Mindebből talán levonhatjuk azt a tanulságot, hogy Kant szemében nem is annyira maga az a tapasztalat számít itt, amely a történelemről ténylegesen adódik, hanem még fontosabbak azok a várakozások, amelyeknek ez az egyszeri tapasztalat tápot ad. Ennyiben nem csupán Hegelnél, hanem már Kantnál is megfigyelhetjük, miként foglalja el a történelem azt a helyet, amelyet hagyományosan a hit töltött be.

Egy olyan értelemösszefüggés, amely az egyedi életeseményt az össztörténelemmel jelviszonyba állítja, szükségképpen vallásos színezetű. Hiszen az össztörténelem – tisztán kanti nézőpontból

¹⁰ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, i. k., 392. o.

¹¹ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, i. k., 365. o.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ J. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, i. k., 358. o.; magyarul: vö. 422. o.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo., 361. o.; 425. o.

is – transzcendens eszmének minősül, amely túllép a közvetlen tapasztalat határain. Nem csoda hát, ha a történelemből gyakran valláspótlék vált. Emellett a pótlékjelleg korántsem gátolta meg a történelemben vetett hitet abban, hogy fanatizmusba torkollik. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy a történelem tapasztalatáról szólni kezdettől fogva veszélyes vállalkozás volt. Koselleck tételesen számba is veszi a veszélyeket. Megmutatja, hogyan válik a republikanizmus, amely *A fakultások vitájában* a legfőbb eszmény szerepét tölti be, Kant keze között tapasztalattal telített fogalomból mindinkább reményteli várakozások hordozójává, majd hozzáteszi: „A ‘republikanizmusra’ következő a ‘demokratizmus’, a ‘liberalizmus’, a ‘szocializmus’, a ‘kommunizmus’, a ‘fasizmus’, hogy csak a különösen nagy hatású alakulatokat említsük meg.”¹⁸

Van ebben a felsorolásban valami megbotránkoztató. Első pillantásra mindannyian arra hajlunk, hogy az utóbbi két évszázad igencsak különböző irányzatainak felettébb kérdéses egybemosását lássuk benne. Történelmi – hogy ne mondjam: világtörténeti – szempontból ez a felsorolás mindamellett mégiscsak jogosult. Az említett irányzatok ugyanis – legalábbis Európában – rendre a történelemnek abból a tapasztalatából táplálkoznak, amelyet Kant leírt. *Egy illúzió múltja* című könyvében François Furet részletesen megmutatja, hogy közülük még a legvérszterhesebbek, leginkább borzadályt keltők is a forradalom szellemének örököseiként értelmezik magukat. Magától értetődően érvényes ez a kommunizmusra. Furet egy helyütt elgondolkozik azon, hogy minek köszönhetette világszerte érzékelhető hatását az októberi forradalom. „Mi olyan lenyűgöző a forradalomban?” – teszi föl a kérdést. Válasza így hangzik: „Az akarat történelmi szerepének igénye az, hogy az ember megteremthesse önmagát – ez a demokratikus individuum autonómiájának *par excellence* megnyilvánulása. Az Én birtokbavételének, oly sok évszázados függés után, a franciák voltak a hősei, a bolsevikok pedig a folytatás.”¹⁹ Furet azonban éppígy megmutatja azt is, hogy miként veszi át az első világháború utáni években a jobboldal is a forradalmi eszmét. „[...] fel kell hagynunk azzal” – mondja –, „hogy a polgárságot okoljuk a fasizmusért, és el kell ismernünk a mozgalom újszerűen politikai forradalmi jellegét. [...] A bolsevizmussal nem a manipuláció vagy az instrumentalizmus jelenik meg, hanem a politika újfajta méltósága, a képzelőerőnek felkínált új terep, a forradalmi szenvedélynek a korábbinál mélyebb rögzülése. A fasizmus szimmetrikus és ellentétes valóságként illeszkedik ebbe a mezőbe.”²⁰ Furet távol áll attól, hogy akár csak Mussolini fasizmusát is mentegetni kívánja e fejtegetésekkel, nem is szólva a nemzetiszocializmusról, amelyet egyébként gondosan megkülönböztet az olasz fasizmustól. Kapcsolódik ugyan Ernst Nolte ama tételéhez, hogy a fasizmus és a nemzetiszocializmus a bolsevizmusra való ellenhatásként jön létre, de döntő pontokon nem ért egyet azzal a konkrét megfogalmazással, amelyet ez az alapvető gondolat a német történésznél ölt.²¹ Emellett természetesen bolsevizmus és fasizmus különbségét sem téveszti szem elől. A „demokratikus univerzalizmust” az októberi forradalom egyik legfőbb jegyeként említi; épp ebben látja „ragyogását” – vagy talán szerencsésebb fordításban „vonzóerejének” – „titkát”.²² „A fasizmus viszont” – teszi hozzá – „az egyedinek az egyetemessel szembeni reakciójaként születik meg; a nép reakciójaként az osztállyal szemben, a nemzeti reakciójaként a nemzetközivel szemben.”²³ A kettőt mégis összekapcsolja szerinte a forradalmi szenvedély központi szerepe, még ha ez a fasizmus és a nemzetiszocializmus esetében a francia forradalom eszméinek gyökeres elutasításával jár is együtt. Sőt, a forradalmi tapasztalat végletes feldolgozásaiént ezek a szörnytetekhez vezető irányzatok – legalábbis Európában – még

Világosság
2002/4–5–6–7

Tengelyi László:
Történelmi
tapasztalat

¹⁸ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, i. k., 373. o.

¹⁹ F. Furet, *Egy illúzió múltja*, ford. Mihancsik Zsófia, Európa, Budapest 2000, 109. o.

²⁰ Uo., 315. o.

²¹ Lásd uo., 284–286. o. (6. fejezet, 13. jegyzet).

²² Uo., 43. o.

²³ Uo., 44. o.

olyan tiszteletre méltó áramlatokkal is egy sorba kerülhetnek, mint amilyen a republikanizmus, a liberalizmus, sőt, a szónak egy bizonyos értelmében akár a szocializmus is.

Könnyű dolog volna mindebből azt a következtetést levonni, hogy Kant ez egyszer nem a töle egyébként megszokott tárgyyszerűséggel és éleslátással ítél, amikor a forradalmi elragadtatást a haladásba vetett hit zálogává emeli, és így szinte vallásos méltósággal ruhazza fel. Mentegethetnénk azzal, hogy az ő korában még csak születőben volt a történelem tapasztalata, nem lehetett tehát előre látni, mi lesz belőle a későbbiekben. Ez azonban nemcsak könnyű, de alighanem egyszersmind könnyelmű dolog is volna. Nem szabad megfeledkeznünk arról, ami valójában kockán forog, miközben látszólag pusztán a történeti jelek kanti elméletét tesszük mérlegre. Furett egy helyütt kiemeli, milyen zabolátlanná és befejezhetetlenné vált a francia forradalom az egyenlőség követelményének megfogalmazása folytán, majd hozzáteszi: „[...] ez különbözteti meg annyira az amerikai forradalomtól, hogy az sem biztos, használhatjuk-e egyáltalán ugyanazt a szót a két esemény megnevezésére.”²⁴ Ezt a gondolatot a következőképpen fejti ki: „Mindkettőt ugyanazok az eszmék és hasonló szenvedélyek mozgatták; csaknem együtt teremtették meg a modern demokratikus civilizációt. Ám az egyik egy olyan alkotmány kidolgozásával és megszavazásával ér véget, amely a mai napig érvényben van, és az amerikai polgárság frigyládájává lett. A másik során egymást követik az alkotmányok és a világon először az egalitárius önkényuralom is színre lép. [Az utóbbi ő]rzi azt az eszmét, hogy a forradalom nem az egyik rendszerből a másikba való átmenet, nem valamiféle zárójel két világ között, hanem a demokráciától elválaszthatatlan politikai kultúra [...]”²⁵

A tét tehát ez az európai értelemben vett demokráciától elválaszthatatlan politikai kultúra, amely nem is pusztán a francia forradalom valóságában, hanem éppannyira a francia forradalom – nem csekély részben német – szemlélőinek gondolkodásában formálódik ki. Jól meg kell gondolnia a dolgot annak, aki ezt az örökséget akár a legborzalmasabb következményekre hivatkozva is egyszében el akarja utasítani. Az utóbbi két évszázadban sokan érezték már kísértést arra, hogy hátat fordítsanak az egyszer már megtapasztalhatóvá vált történelemnek, és a mi korunkban számuk csak tovább szaporodik. Ezt a visszakozást, akármilyen indítékkal történik is – akár Ó-Európához jelent megtérést, akár elszakadást eredményez Európától –, mindenképpen érthetővé teszik a szörnyeteket, amelyekről már Kant is okkal beszélhetett, holott ő a jakobinusok rémuralmán kívül mást még nem is ismert, és persze nem kevésbé a megcsalt remények is. Hogy igazolhatják-e egyszersmind, az olyan kérdés marad, amelyre, úgy vélem, ma aligha felelhet bárki is teljes bizonyossággal.

A filozófusnak azonban, akinek kenyeré a reflexió, a föleszmélés, a magától értetődőre való rákérdezés, eszébe juthat itt még egy eshetőség: talán nem jól értelmeztük azt a tapasztalatot, amely a történelemről a XVIII. század végén és azóta adódott. Idéztük François Furet-től, hogy szerinte mi bizonyult a forradalomból az elmúlt két évszázad során olyan lenyűgözőnek: az akarat történelmi szerepének igénylése, az, hogy az ember megteremtheti önmagát. Vajon nem a demokratikus individuum autonómiájának ebben a talán túlságosan is leegyszerűsítő – vagy egyenesen félrevezető – értelmezésében rejlik-e a félresiklás oka?

Ha ezt a kérdést tesszük fel, kivételes jelentőségre tehet szert a szemünkben egy olyan filozófiai könyv, amely kereken tíz esztendeje, tehát röviddel a századvég nagy fordulata után jelent meg. Marc Richir *Du sublime en politique* című munkájára gondolok. Ez a mű fenomenológiai nézőpontból vizsgálja és értelmezi újjá azt a tapasztalatot, amely a történelemről a francia forradalomban adódott. E tapasztalat leírásában Richir nagy francia történetírókra támaszkodik; főképp Michelet-t és Edgar Quinet-t veszi alapul, de Tocqueville-ra is utal. Az értelmezés során azonban ő is Kanthoz kapcsolódik. Igaz, nem a történeti jelek elméletét állítja vizsgálódásainak középpontjába, hanem a fenséges

²⁴ Uo., 25. o.

²⁵ Uo.

– Kantnál eredetileg esztétikai összefüggésben megfogalmazódó – gondolatát terjeszti ki – vagy inkább viszi át – a történelem tapasztalatára. A terjedelmes és gazdag elemzésből elég itt egyetlen dolgot kiemelni: Richir szerint az a tapasztalat, amely a francia forradalomban a történelemtől megszületik, nem az ember önteremtésének és kiváltképp nem az akarat történelmi szerepének igénylésére indít. A demokratikus individuum autonómiájának egészen más szerkezetrajza bontakozik ki belőle: a régi világ kötelmei alól való felszabadulás pillanata csak attól fenséges, hogy az emberhez elérkezik egy „meghatározatlan felhívás”, amely azt kívánja tőle, hogy adja meg a maga feleletét az értelem kérdésére.²⁶ Öntörvényűség ez, hiszen az értelem kérdésére maga az ember felel; de az a felhívás, amely öntörvényűségre ösztönöz, éppúgy megelőz minden öntörvényűséget, akár csak Kantnál az erkölcsi törvény. Richir nem riad vissza attól, hogy baloldali beállítottságú gondolkodótól némiképp meglepő következtetést vonjon le mindebből: ezen a ponton – állítja – politika és teológia, habár a legkevésbé sem hagyományos módon, de mégiscsak összekapcsolódik egymással. Ahonnan az említett felhívás hozzánk elérkezik – teszi még hozzá Richir, és ezzel a gondolattal le is zárhatjuk áttekintésünket, mert aligha van mód itt ennél többet mondani –, az említett felhívás kiindulópontját tehát „csupán társadalmi és történelmi, semmiképp sem metafizikai okokból ódzkodunk azon a néven nevezni, amely hagyományunk szerint megilletné őt: az Istenén.”²⁷

Világosság
2002/4–5–6–7

Tengelyi László:
Történelmi
tapasztalat

²⁶ M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot, Paris 1991. 29. o.

²⁷ Uo., 28 sk. o.