

# **Pro Philosophia Évkönyv 2024.**

**Die Schicksalsfragen unserer Zeit:  
Autonomie – Souveränität – Identität**

**Korunk sorskérdései:  
Autonómia – Szuverenitás – Identitás**

**Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány  
2025**

# Pro Philosophia Évkönyv – 2024.

*Sorozatszerkesztő*  
Garaczi Imre

*Támogatók*  
Dunántúli Református Egyházkerület  
Tiszta Formák Alapítvány

Tiszta Formák



Alapítvány

*Szakmai együttműködő partnerek*  
Magyar Tudományos Akadémia-VEAB Gazdaság-, Jog- és  
Társadalomtudomány Szakbizottság  
Veszprémi Pro Philosophia Műhely  
Veszprémi Magyarságtudományi Kutatások Műhely

*Szerkesztő bizottság*  
Csejtei Dezső, (SZTE) Gyenge Zoltán (SZTE), Kiss Endre (ELTE), Szilágyi  
István (PTE), Paul Michael Lützelner (St. Louis) Szergej Horuzsij (Moszkva)

*Szerkesztette*  
Garaczi Imre  
Hudra Árpád  
Kiss Endre

*Címlapkép*

König Róbert: G. W. F. Hegel (grafika, 2001)

*Felelős kiadó*  
Garaczi Imre  
E-mail: garaczi.imre@gmail.com

ISSN 2060-100X

*Nyomdai munkák*  
OOK-PRESS Nyomda, Veszprém

# INHALT – TARTALOM

## I.

<i>Poulain, Jacques</i> : Die ästhetische Dynamik des sozialen Lebens .....	3
<i>Zehetner, Cornelius</i> : Philosophische Souveränität über politische Macht und epistemische Gewalt? Eine Skizze mit Blick auf M. Benedikt .....	13
<i>Sagnol, Marc</i> : Zum Briefwechsel von Walter Benjamin und Max Horkheimer .....	20
<i>Kiss, Endre</i> : Univerzalizmus és felvilágosodás. Michael Benedikt filozófiájáról .....	41

## II.

<i>Knoll, Reinhold</i> : Wie hältst Du es mit der Religion...? .....	61
<i>Kiss, Endre</i> : Historische und theologische Perspektiven des Jansenismus in Herders enzyklopaedischem Denken .....	66

## III.

<i>Senigaglia, Cristiana</i> : Autonomie und öffentliche Meinung bei Christian Garve .....	90
<i>Garaczi, Imre</i> : Geschichtsphilosophie – Subjekt – Weltgeist. Hegels weltformen- des Experiment – ein Rückblick aus dem 21. Jahrhundert .....	103
<i>Kiss, Endre</i> : Philosophische Semantik und Perspektivismus. Zum systematischen Ort der Ethik bei Hegel .....	113

## IV.

<i>Betz, Albrecht</i> , Vom "Zauberglanz der Waren". Frühe Beobachtungen Heines in London und Paris .....	127
<i>Kiss, Ágnes</i> : Két különböző és mégis találkozó identitás – Heine és Wagner ...	141
<i>Nussbaumer-Benz, Uschi</i> : Nietzsches Vision: Intercultural Aristocratic Radicalism and New Aristocracy .....	147
<i>Szabó Cipora, Jáel</i> : A Diner-jelenség családi és történeti háttere összefüggésben Liptószentmiklós központi és meghatározó szerepével a haszkala magyarországi kialakulásában .....	152

## V.

<i>Hudra, Árpád, Kemény Zsigmond Széchenyi István és a nemzeti szuverenitás nyomában</i> .....	167
<i>Kiss, Lajos András, A nemzeti identitás dilemmái a 19. századi orosz konzervatív filozófiában</i> .....	182
<i>Egyed, Emese: Magyar író romániai illetőséggel</i> .....	197

## VI.

<i>Knoll, Reinhold: Zur Frage nach der Zukunft</i> .....	207
<i>Kiss, Endre: "Was aber geschieht wirklich?". Human Limits and Human Boundaries in Our Time - Karl Jaspers from the perspective of 2025</i> .....	216
<i>Skiera, Ehrenhard: On the Dictatorship of Dialectics in Theory and Historiography of the "Geisteswissenschaftliche Pädagogik" – Presented by the Example of the Concept of Education and the Historical Reconstruction of "Reformpädagogik"</i> .....	223
<i>Knoll, Reinhold: Von der Biopolitik zur Psychopolitik</i> .....	240
<i>Kiss, Endre: A gender mint konformizmus és szkepszis. Értelmezési kísérlet ...</i>	242

## VII.

<i>Karikó, Sándor: Pedagógia – autonómia – konformitás</i> .....	259
<i>Szabó, Tibor: Nicola Abbagnano morálfilozófiája</i> .....	273
<i>Hegedűs, Béla: Zehetner, Cornelius, szerk. Aufklärung und Autorität: Joseph von Sonnenfels. Zeuys, 2024. (recenzió)</i> .....	281
<i>Kiss, Endre: Eine neue Pädagogik zwischen dem eigensinnigen Kind und dem Niedergang der Transzendenz. (recenzió)</i> .....	287

## VIII.

ANHANG – FÜGGELÉK.....	291
------------------------	-----

Jacques Poulain

## Die ästhetische Dynamik des sozialen Lebens The Aesthetic Dynamics of Social Life

### ABSTRACT

The transcendental anthropology of Michael Benedikt allows us to free ourselves by the use of our faculty of judgment. This is indeed an anthropology of language where the judgment that we are giving about our speech-act is true or false contrarily to the pragmatic theories of judgment that are legitimating only the success or the failure of our illocutory or performative speech-acts. We are able behalf of this critical anthropology to judge whether we are producing or not the speech-acts that we are expressing in our utterances: is it or not as true as we are producing the event of uttering it? This is the question that we are asking to ourselves.

This use of our critical judgment is liberating us like Kant was waiting it from his critical and pragmatic anthropology and this freedom it is not only a negative freedom towards our pulsional drives and our addressees, it is a positive freedom by which we choose the knowledge, the desire or the action to which we are identifying ourselves or to which we are identifying our addressees. We know from the anthropobiology of A. Gehlen that by so doing, we are judging by our speech-acts the knowledges, the desires and the actions that are our conditions of life and this judgment gives us the possibility to adopt them freely. By these speech-acts, we are giving the same freedom to our addressees by giving to them the faculty of judging their own conditions of life and of adopting them or not, but every time, freely.

*Keywords:* pragmatic theories, transcendental anthropology, speech-act, positive freedom

Der experimentale heutige Mensch ist verdammt dazu, den Menschen neu zu denken. Er bewundert sich immer, es tun zu können. Es genügen ihm dafür all die Mittel, die er brauchen kann, zu kombinieren, um zu sehen, was herauskommt. Und das merkwürdigste Ergebnis, worüber er sich freuen kann, heißt immer sich selbst dabei neu zu denken. Er kann nicht genug über sich selbst und seine ewige Neuheit freuen, wenn er sich selbst unter einem totalen Experimentieren von der Welt und sich selbst projiziert. Und mit Recht. Weil dieses totale Experimentieren von seiner *Mathesis universalis* und von seiner *Sapientia universalis* zwingt ihn zu entdecken, daß er diese magische Kraft, sich selbst und die Welt neu zu schaffen, sich selbst und insbesondere der magischen Kraft der Sprache verdankt.

## *1 Die pragmatische Prosopopöie und die semantische Gefängnis der schöne Seele*

Wir haben von Wilhelm von Humboldt gelernt, daß dieser magische Gebrauch der Sprache von der originären Prosopopöie abhängig ist, die wir in der Tat beim Denken oder beim Sprechen noch immer gebrauchen. Es scheint, als ob wir diese Prosopopöie nur mit sprechen lassen, um sie auf uns selbst anzuwenden, um das Geheimnis von unserer Fähigkeit, uns selbst immer neu zu regenerieren, zu entlarven. “Dadurch liegt in der Sprache eine ursprüngliche, und sich von aus verbreitende Prosopopöie, indem ein ideales Wesen, das Wort, als Subjekt gedacht, handelnd oder leidend dargestellt, und eine im Inneren der Seele vorgehende Handlung, die Aussage im Urteil über ein Gegenstand, diesem Gegenstand äußerlich als Eigenschaft beigelegt wird. Dieser gleichsam imaginative Teil der Sprache befindet sich notwendig und unabänderlich in allem Sprechen. [...] Durch den synthetischen Akt des Verbuns, was bloß als verknüpfte Gedachte wird zum Zustande oder Vorgange in der Wirklichkeit. Man denkt nicht bloß den einschlagenden Blitz, sondern der Blitz ist es selbst, der herniederfährt”<sup>1</sup>. Die Anthropobiologie von A. Gehlen hat seit langem bestätigt und erklärt, diese Kapazität von der Äußerung das äußere Geschehen zugleich auszudrücken und zu bestätigen. Um die schaffende Kraft der Sprache und die Geschichtlichkeit zu erklären, scheint es, als ob es genügen würde, diese Prosopopöie auf uns anzuwenden. Es wäre sehr einfach zu bemerken, daß dieser Wunder geschieht, wenn wir eine performative oder illokutive Äußerung ausdrücken. Diese Äußerung produziert zugleich die Beschreibung von der Handlung, die wir nur mit Sprechakten verwirklichen können, sowie das Bewusstsein von der objektiven Verwirklichung der Handlung selbst. Und weil dieses Bewusstsein notwendiger Weise schon die essentielle Norm unserer performativen Äußerung reguliert, es würde genügen, unseren Sprechakt mit dem Bewusstsein von der Wahrhaftigkeit unserer Äußerung zu verbinden und den Konsens mit unserem Gesprächspartner anzunehmen, um sich des Erfolgs gewiss zu werden. Es scheint in der Tat so einfach, uns selbst als ein immer neues Ereignis hervorzubringen.

Diese Historizität von unserer performativen Prosopopöie könnte sehr einfach auf der Harmonie zwischen der illokutiven Norm, der wir folgen und diesen doppelten Affekt von Wahrhaftigkeit und Konsens, begründet werden. Nur die pragmatische Vernunft könnte die humanistische “Idee des Menschen in Goethes Zeit”, um mit P. Kluckhohn zu reden, verwirklichen, und das Begehrte als etwas immer Neues hervorbringen. Weil die Idee der Prosopopöie imstande wäre aufzuzeigen, daß das Denken und die Rede objektive pragmatische Dialoge sind, würden wir wissen, wie sich der allgemeingültige Affekt als Konsens. bzw. Einverständnis mit uns selbst, das im Bewusstsein der Wahrhaftigkeit zum Ausdruck kommt, stabilisieren kann. Der pragmatische Mensch von heute könnte sich als Mensch hervorbringen, der das

---

<sup>1</sup> Von Humboldt W., Vgl § 21 „Das Verbum“ als „Act des selbstthätigen Setzens in den Sprachen“, S. 267-8 in Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschlichen Geschlechts, Berlin, Dümmler Verlag, 1836.

Glück hat, nur jene Gedanken, Gefühle, Meinungen, Intentionen und Wünsche zu haben, die mit dem sozialen Konsens in einer vorangehenden Harmonie stehen, d.h. er könnte indirekt seine eigenen Affekte regulieren, um sie diesem Konsens anzupassen. Er vermöchte dies aber nur zu tun, wenn und nur wenn er dem sozial erreichten Konsens und dem Wahrhaftigkeits-Imperativ folgen würde. Die pragmatische Seele würde die einzig mögliche schöne Seele, deren ganzer Charakter ganz sittlich werden könnte. "Eine schöne Seele" war nach F. Schiller und P. Kluckhohn dann gegeben, "wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, dass es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen kann und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren"<sup>2</sup>.

Das Problem ist dennoch, daß dieser illokutive Gebrauch der Sprache den eigenen Gebrauch der Wahrheitsurteilkraft verdrängt, der die Objektivität der kognitiven Prosopopöie bedingt. Nur der Affekt der Verständigung und der Affekt vom Bewusstsein der Wahrhaftigkeit bedingen das pragmatische Bewusstsein eines erfolgreichen Dialogs. Sie können aber das tun unter der Voraussetzung der „Abwerbung“ von der Wahrheit. Diese kommunikativen Sprechakte wären weder wahr noch falsch: sie werden nur von ihrem Erfolg, d.h. nur von der Übereinstimmung zwischen den Gesprächspartnern garantiert. Selbst die philosophische Korrektur der monologischen Theorie der Sprechakte durch die Apelsche Ethik des Konsensus ist unfähig, die Objektivität vom dialogischen Einverständnis zu garantieren. Da man denkt, daß man nur das kennen, machen, begehren oder sagen soll, was, wie man annimmt, ein jeder, der an seiner Stelle wäre, auch kennen, machen, begehren oder sagen sollte, beurteilt man sich selbst nur im Namen des Urteils des anderen, d.h. im Namen eines Urteils, welches man der virtuell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft zuschreibt. Doch kann man nie wirklich die Erfahrung machen, dass dieses antizipierte Urteil über das Einverständnis mit allen, das jedes Objektivitätsurteil ersetzt, genauso wirklich und objektiv ist, wie man es annimmt, insofern vermutet man es als konform mit dem eigenen Ideal. Kein tatsächlich erreichtes Einverständnis mit dem anderen kann jenem Einverständnis gleichkommen, das der Sprecher mit dem Adressaten zu erzielen trachtet. Das Bewusstsein von der Wahrhaftigkeit der Äußerung gibt sich in der Tat als Bedingung für den Zugang zur Okkurrenz und zur Anerkennung des Konsensus. Da sich niemand dieser Okkurrenz versichern kann, muss ein jeder auf wahrhaftige Weise ein allgemeingültiges Urteil ausdrücken, obwohl er sich dessen sicher ist, nicht zu wissen, ob alle wirklich bereit sind, dieses Urteil anzunehmen. Um aber im Namen aller ein allgemeingültiges Urteil annehmen und anderen es vorschlagen zu können, muss jeder so tun, als ob er es wüsste, obwohl er wohl weiß, dass er es nicht weiß. Er muss in jeder Äußerung die Wahrhaftigkeit seines Urteils behaupten, um seine Unfähigkeit zu vertuschen, in der er sich wissentlich befindet, nämlich der Unfähigkeit, der wahrhaftige Sprecher aller und somit auch seiner selbst zu sein. Er muss also das Wahrhaftigkeitsgesetz und das Konsensgesetz übertreten, um zu sagen, was er im Namen aller zu denken und zu sprechen wünscht.

---

<sup>2</sup> P. Kluckhohn, *Die Idee des Menschen in der Gøthes Zeit*, Darmstadt, Deutsche Buchgesellschaft, 1946, S.28.

Die historische Anthropologie der Sprache kann nur seine doppelte Historizität begründen, um mit Jürgen Trabant zu sprechen, wenn sie den Gebrauch der Sprache mit einer Theorie der Sprache begründet, die sowohl die Möglichkeit dieses pragmatischen Scheins als auch die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Gebrauchs der Urteilskraft in jeder Äußerung und in jedem Gedanken bestätigt. Die pragmatischen Theorien von Gehlen, Kainz und Tomatis haben aufgestellt, daß die Bewegung des Denkens als Hören des Hörens mit dem Hören der Laute identifizierbar ist. Das Hören reguliert ebenso das Äußern der Laute wie den Gebrauch der anderen Sinne, und es bewirkt die Lateralisierung dieser Sinne. Das kann aber nicht nur rein pragmatisch und funktionalistisch gedacht werden. Diese Regulierung durch das Hören geschieht in der Tat, weil sie durch das Äußern der Töne geschieht wie die ursprüngliche Mimesis: die Mimesis von der Stimme der Mutter. Die Identifizierung des Kindes mit den gehörten Lauten, die er selber ausdrückt, kommt davon, daß er sich selbst damit gratifiziert, als ob er die Stimme seiner Mutter hören würde, d.h. aber als eine Stimme, die ihm immer günstig antworten würde. Weil das Bewusstsein vom Äußern der Laute nicht vom Bewusstsein des Hörens der geäußerten Laute getrennt werden kann, empfängt er diese Identifizierung von den simultan geäußerten und gehörten Lauten als eine Gratifikation, d.h. als Lust, als *consumatory action*. Er empfängt es aber auch zugleich als die gratifizierende Wahrnehmung von der Wirklichkeit selber, insofern er diese Wirklichkeit mittels seiner audio-phonetischen Prosopopöie sprechen läßt und simultan wahrnimmt. Das Lustprinzip wie das Wirklichkeitsprinzip, d.h. der Wirklichkeitssinn, sind simultan hervorgebracht: Das Lustprinzip hat keine biologische Priorität gegenüber dem Wirklichkeitsprinzip, obwohl wir alle seit Freud noch an das Gegenteil glauben.

Diese ursprüngliche Quelle der Sprache verinnerlicht sich in einem psychologischen Phänomen, das wir unschuldigerweise „Einbildungskraft“ nennen. Was Kant als das tiefste Geheimnis der Seele, d. h. der Einbildungskraft nannte, kann nur entschlüsselt werden, wenn wir es als eine dialogische, affektive und kognitive Quelle der Sprache beschreiben können. Dieser dialogische Matrix trägt die ganze Kreativität der Seele und bedingt die Möglichkeit der Prosopopöie selbst. Durch das Denken und Sprechen hindurch zeigt sich in der Tat eine affektive, kognitive und praktische Prä-Harmonisierung der Welt, die in jeder problematischen Situation eine Urteilspraxis mit sich und mit anderen ermöglicht. Wir schaffen sie, damit sie eine solche Welt als diejenige ansehen läßt, deren man unbedingt bedarf und die die einzig denkbare Realität darstellt, in der man sich und andere überhaupt erst objektiv erkennen kann. Die Sprachkreativität, die alle Arten von Kreativität trägt, hängt von der Objektivität des Wahrheitsurteils ab, der die Gebrochenheit, den Mangel am Erfolg und die innere Spaltung unserer Welt wahrnehmen läßt. Sie wird aber auch von der Reaktion von einer Wiederharmonisierung der Welt, von uns und von unseren Sozialpartnern hervorgerufen, die von der Wahrnehmung von einer kaputten Welt ins Leben gerufen wird. Diese Dynamik des Sprechens und des Hörens reguliert nicht nur die Registrierung im Gedächtnis der Erfahrung, sie reguliert auch die innere Dynamik vom Gebrauch von der 5 Sinnen und bedingt das Bewusstsein ihres Erfolgs oder ihres Scheiterns. Sie braucht aber unbedingt jedes Mal als Antwort die bestätigende Antwort der Welt, des anderen und von uns



selbst, um überhaupt existieren zu können, und zwar zugleich als Wirklichkeit und als Genießen von diesen Wirklichkeit und von unserem Selbst.

## *2 Die Ästhetik der Wahrheit*

Wie verhält es sich aber wirklich beim Gebrauch eines Satzes? Wie mag jede Äußerung eines Satzes diese Prosopopöie anbieten, die wir brauchen? Mittels der Mimesis der simultanen Bewegung des Ausdrückens und des Hörens, die jedem Satz innewohnt. Die Bewegung des referentiellen Projizierens in die Sachen hinein mimit das Äußern der Laute (und zwar in der Identifizierung des Namens mit dem Genannten), und die Bewegung des Hörempfangs nimmt das auf, was der Sprecher durch den Gebrauch der Prädikate von den Referenzobjekten empfängt und wahrnimmt, indem es die gehörten Laute mit den sogenannten visuellen "Eigenschaften" des Genannten in Verbindung bringt. Das Bewusstsein vom Äußern der Laute kann nicht vom Bewusstsein des Hörens der geäußerten Laute getrennt werden. Genauso wenig kann man die referentielle Wirklichkeit absondern, ohne dass man durch das Prädikat äußert, dass sie ist und was sie ist. Die Bewegung der gleichzeitig wahrgenommenen Phänomene im Hören des Subjektes und des Prädikats verbietet, die propositionale Bewegung in zwei Akte aufzuteilen, d.h. in die Bewegung des referentiellen Projizierens und in die Bewegung des prädikativen Projizierens. Der Gebrauch des Prädikats bewirkt somit, von den Sachen das zu empfangen, was sie zu existierenden Sachen macht, wenn wir uns dazu bringen, sie wahrzunehmen oder zu denken. Das führt dazu, dass wir das Prädikat durch das Hören des Hörens von den Lauten, die das Denken ausmacht, mit dem in Verbindung bringen, was wir uns von den Sachen zeigen lassen. Der Gebrauch des Satzes: "Dieser Tisch ist rot" angesichts eines wahrgenommenen Tisches bewirkt, dass die Gesprächspartner anerkennen, dass Existieren für den Tisch bedeutet, rot zu sein. Doch ist dieser Tisch dann, und nur dann, rot, wenn Existieren für diesen Tisch in der Tat bedeutet, rot zu sein, d.h. wenn das Rot-sein genauso gut für unsere Augen wie für "dieses Tisch-sein" gilt, und wenn es für das Objekt des Gedankens "Tisch" und gleichzeitig für das, was wir mit "Tisch" bezeichnen, gilt. In jeder Äußerung wird jedoch die Identifizierung des gedachten, geschriebenen, gelesenen oder gehörten Prädikats mit dem, was es als Referenzobjekt Existieren bedeutet, hervorgebracht. Aus diesem Grunde kann weder das genannte Objekt von der beschriebenen Tatsache noch das Subjekt vom Prädikat getrennt werden, um getrennt die angenommene Existenz des Referenzobjektes und die von ihren "Eigenschaften" getrennte Existenz zu denken, ohne die Erfahrung des Urteils als solche verschwinden zu lassen.

Was dabei aber Handlung ist, ist das Urteil über die Objektivität, das sich im Denken und Sprechen bildet, das sich hierin als solches erkennt und das sich notwendigerweise als wahr voraussetzt, um sich überhaupt bilden zu können. Genauso verhält es sich, wenn man einen Satz "p" ausspricht oder denkt: um einen Satz zu denken, muss man ihn als wahr denken. Man muss ihn als wahr denken, damit man das einzige Objekt isolieren kann, von dem man spricht, und damit man ihm seine Eigenschaften als genauso objektiv zuteilen kann, wie dieses Objekt selbst objektiv ist. Einen Satz gebrauchen, bedeutet, dass er als wahr gedacht wird. Der Konsens mit sich selbst und mit dem anderen, den man voraussetzt, um zu sich selbst oder zu anderen zu sprechen, ist keine intuitive Setzung von der Identität der Sprechaktvorstellung mit der Vorstellung seiner Rezeption, sondern

es ist ein transzendentaler Konsensus. Das bedeutet, dass er sich notwendigerweise nur dann antizipiert, um sich als existierend oder als nicht-existierend zu erkennen, wenn er von einer transzendentalen Wahrheit getragen wird. Der Satz lässt seine Wahrheit oder Falschheit nur erkennen, wenn er als wahr vorausgesetzt wird, damit er gesagt oder gedacht werden kann. Das bedeutet auch, dass der Gebrauch von der Sprache die transzendente Kraft uns zur Welt zu öffnen nur dann hat, und die Wahrnehmung, die motorische Handlung und die Begierde durch ihre Objektivierung möglich zu machen, wenn, und nur wenn sie diese so objektiv setzt, dass man sie als wirklich denken muss, um sie überhaupt denken zu können, und wenn sie diese mit dem Gesagten konform denken lässt, um sie überhaupt so oder so denken lassen zu können.

Weil das Gebrauch der Sprache eben nicht nur die regulative Rolle der Handlung einnimmt, sondern ebenfalls die konstitutive Rolle, jede Erfahrung möglich zu machen, und weil sie darüber hinaus sowohl das Sehen, das Sich-bewegen und Sich-freuen als Denken möglich macht, ist es wichtig, sich zumindest eine Sache bewusst zu machen, nämlich die Tatsache, dass man keinen Sinn herstellen kann, ohne den Satz, an Hand dessen man diesen Sinn denkt, als wahr zu denken. Diese antizipierte Wahrheit bedingt die Bildung des Sinnes selbst. Und diese notwendige Behauptung des Wahrheitsurteils, die jedem Sprechakt innewohnt und bedingt, verläuft simultan mit ihrer Antwort. Sie stellt nicht nur die Verbindung des Satzes zur Welt, sondern auch die Verbindung zu unserer Wirklichkeit als lebendes Wesen her. Infolgedessen ist sie radikal abhängig von ihrer Antwort, denn sie muss in jedem Fall die indirekte Struktur des Menschen, um mit der Gehlensche Anthropologie zu reden, aufzeigen, sie muss sich ihrer Vergewissern und ihr gehorchen. Nur sie allein kann die Ergebnisse des Urteils, das wir über unsere Wirklichkeit fällen, und die in dieser Antwort ausgedrückt oder wahrgenommen werden, registrieren.

Dasselbe gilt für die Praxis des Dialogverhältnisses selbst. Der Sprecher kann seine Wahrheitsreflexion in der Behauptung nicht ausdrücken, ohne dass er beurteilt und von anderen anerkennen lässt, dass das Referenzobjekt existiert, wie er mit Hilfe des Prädikatsgebrauchs zeigt, dass es existiert. Das gilt auch für das illokutive Verhältnis der Äußerung zu dem sich produzierenden Akt. Die Dialogteilnehmer existieren nur, und sie erkennen sich nur als solche an, wenn sie sich sowohl mit dem Objektivitäts- als auch mit dem Wahrheitsurteil identifizieren, das sie über ihre Aussagen oder ihre Gedanken abgeben, und wenn sie den anderen dazu bringen, dieses Urteil als genauso objektiv und wahr anzuerkennen wie sie es haben objektiv und wahr denken müssen, um es überhaupt denken zu können. "Ich bestätige Ihnen, dass p" bedeutet also: "es ist genauso wahr, dass p wahr ist, wie es wahr ist, dass ich es wahr sage". Dasselbe gilt, zum Beispiel, für das Versprechen: "Ich verspreche Ihnen, meine Patrioten auf Ihrem Gebiet aufzustellen" bedeutet: "es ist genauso wahr, dass ich meine Patrioten auf ihr Gebiet aufstellen werde, wie es wahr ist, dass sie aufzustellen sind, und wie es wahr ist, dass ich das zu sagen und zu machen habe und wie es wahr ist, dass ich wahr sage, wenn ich sage, dass ich sie aufstellen werde". So wirkt in jedem Sprechakt die berühmte *Crux Philosophicum*, d.h. die dynamische Potenz der Urteilskraft als Träger den theoretischen Bedingungen der Handlung.

Dieses Wahrheitsgesetz reguliert sowohl die Ästhetik der Einbildungskraft als die Ästhetik der Wahrheit. Die verbindliche normative Kraft der Sprache ist hier

sowohl als originär, d.h. verbunden mit der sprachlichen Einbildungskraft, die der Rede wie dem Denken selbst innewohnt, wie auch als normativ teleologisch zu denken. Diese kognitive, affektive, praktische Vorharmonisierung vom Subjekt mit der Wirklichkeit, mit dem anderen und mit sich selbst bestimmt deshalb den kreativen Charakter sowohl des Denkens als auch der Rede, aber auch die normative Teleologie der Wahrnehmung und der Handlung. Die Sprachkreativität, die alle Arten von Kreativität trägt, hängt von der Objektivität des Wahrheitsurteils ab, der die Gebrochenheit, den Mangel am Erfolg und die innere Spaltung von unserer Welt wahrnehmen lässt. Sie wird aber auch von der Reaktion von einer Wiederharmonisierung von der Welt, von uns und von unseren Sozialpartnern, die die Wahrnehmung von einer kaputten Welt ruft, hervorgebracht.

Der Gebrauch von der Einbildungskraft und von der Sprache hat als einziges Ziel ein allgemeingültiges Glück hervorzubringen. Sie reguliert auch die Dynamik von den Sprechakten, weil die Erwartung der glücklichen Antwort des Partners die in der Behauptung der Sprechakte stattfindet, braucht die Äußerung seines Wahrheitsurteils über die Behauptung des Sprechers und sein Einverständnis mit ihm, um das gemeinsame Glück des Dialogs, das intendiert worden ist, hervorbringen zu können. Diese gemeinsame Produktion braucht diesen gemeinsamen Gebrauch der Urteilskraft, um über ein gemeinsames Lebensglück freuen zu können, und zwar, weil dieser Dialog kein Wortspiel ist und weil es als Ziel die Wirklichkeit des Lebensglücks hervorbringen zu können und nicht nur ihre sprachlichen Schatten hat. Wenn das Glück des Einverständnisses ohne das Bewusstsein von der Wahrheit des Sprechaktes geschieht, degeneriert es zu einem doppelten Affekt von Konsens und zu einem privaten Glauben. Jeder von den Dialogpartnern wird dabei zum Status einer einfachen Monade reduziert, die in diesem Sprechakt nur sein Einverständnis mit sich selbst genießen kann. Der Grund, warum sich die Pragmatik der Sprache irren kann, indem sie den Konsens auf diesen rein gegenseitigen Affekt begründen kann, liegt in diesem pragmatischen Schein und in diesem gemeinsamen Genießen dieses Scheins. Dieser Schein des Dialogglücks ist aber nicht imstande, das Teilen der Wahrheit zu ersetzen. Die Menschen die das Lebensglück vom Ereignis dieses unwirklichen Dialogs erwarten, sind berechtigt, wie Heidegger es tat, ihr Lebensglück nur von einem letzten Gott zu erwarten.

### *3 Das Mißglück der historischen Globalisierung und die Wiedererweckung eines glücklichen sozialen Lebens*

Weil die heutige Geschichte des gegenseitigen Experimentierens Opfer dieses Scheins ist, gehorcht sie den pragmatischen Theorien der Sprache. Da man diese Theorien aber schon verfolgt, weiß man genau, dass damit das Gegenteil dessen erzeugt wird, was man zu erzeugen versuchte. Man falsifiziert diese Theorien, indem man notwendigerweise die eigene Uneinigkeit mit sich selbst, sowie die Uneinigkeit mit den sozialen Partnern erkennt, oder, indem man sich notwendigerweise die Unmöglichkeit einer Verständigung oder Übereinstimmung bewusst macht. In die wirtschaftlicher Demokratie, die Austinsche Reduktion der kommunikativen Interaktion auf ein Anpassungsverdikt gewisser konventioneller Performative auf gewisse Kontexte, ist dasjenige, was die Institutionsträger benötigen, um das Ziel ihrer Experimentierens mit dem Partner, d.h. durch minimalste Anstrengung ihre höchstmög-

liche Gratifikation zu erreichen und zum anderen, zu einer universalen oder allgemeingültigen sozialen Anerkennung zu gelangen. Die Anpassungsverdikte dieser Teilnehmer werden aber in diesem Kontext notwendigerweise und auf gegenseitige Weise als unangepasst, d.h. als antagonistisch, erkannt. Sie generieren einen Urteilkrieg, bei dem man glaubt, das eigene Urteil sei absolut gerechtfertigt und das Urteil der anderen absolut ungerechtfertigt. Dieser Streitfall erzeugt eine grenzenlose und gegenseitige Intoleranz, aber auch der Wunsch von den multinationalen Betrieben, die kapitalistische Globalisierung zu monopolisieren und zu genießen.

Die Adressaten aber als Arbeiter des Neoliberalismus ihrerseits versuchen, dass ihre Begierden, Überzeugungen und Intentionen als objektiver anerkannt werden als diejenigen der neoliberalen Institutionsträger. Ihr einziger Ausweg besteht darin, der Griceschen Moral der kommunikativen Intentionen zu gehorchen. Doch machen sie notwendigerweise die Erfahrung, dass ihre faktischen Überzeugungen, Intentionen und Begierden nur für sie allein allgemeingültige psychische Instanzen sind. Die intendierten protreptischen Wirkungen ihrer Äußerungen werden dabei auf exhibitiv wirkungen reduziert. Sie erscheinen somit als Sprachreflexe, deren Inhalt man auf irrationale und subjektive Weise weiterhin anhaftet. Auf diese Weise geschieht bei ihnen in ihren psychischen Leben eine Umkehr des Kommunikationsverhältnisses. Die intendierten protreptischen Wirkungen werden als Symptome erlebt. Man fühlt sich umso mehr gezwungen sie auszudrücken, als sie als ungerechtfertigt, unaufhaltbar und privat erscheinen. Die Begierden und Intentionen werden gewöhnlich nur als rational empfunden, wenn sie den gerechtfertigten Überzeugungen angepasst erscheinen. Hier aber trifft das Gegenteil zu und ihre Ansprüche werden als unangepasst stigmatisiert. Das Begehren zu glauben wird hier dem Begehren zu genießen und dem Begehren zu handeln untergeordnet. Sie werden damit zu ein gemeinsamen Autismus zu genießen verdammt.

Diese anscheinend schicksalhafte Umkehr der heutigen menschlichen Vernunft in ein für sie radikal Fremdes braucht aber nicht bedauert zu werden. Man genießt bei dieser Umkehr einerseits nur das, was man verdient und andererseits muss man feststellen, dass es überhaupt kein Schicksal ist. Obwohl diese Umkehr in der Tat eine tödliche Krankheit ist, kann sie die kreative Herstellung der Gedanken oder der Sprechakte mittels unserer dialogischen Einbildungskraft nicht angreifen. Sie bleibt nur eine Krankheit der "doppelten" Reflexion und neutralisiert nur die Idee, die sich die Kommunikationsteilnehmer von ihr, von ihrer Rekognition im Begriff und von ihrem Gebrauch der Sprache oder des Denkens machen. Sie ist nur ein metapsychologisch falsches Bewusstsein und kann ebenso leicht geheilt werden wie sie leicht in die Vorgeschichte hineingeschlüpft ist und unbewusst ihre feierliche Rückkehr in der modernen Aufklärung genossen hat. Sie ist kein Schicksal, obwohl sie vielleicht die längste und schwerste Krankheit der Menschheit ist, d.h. eine Krankheit, die noch heute ihre Humanität schwer belastet, und die die Menschheit noch zu erleiden hat.

Nur ein Dialog, der ein Gebrauch des Wahrheitsurteil folgt, und der zwischen den kapitalistischen Institutionsträgern und den Menschen, die auf dieser Art und Weise als Massen behandelt und manipuliert werden, geschieht, ist imstande, diesen pragmatischen Krieg und diese Massenherrschaft zu überwinden. Diese Metamorphose der heutigen Geschichte braucht nicht die Erwartung von einem neuen Gott zu erwarten. Sie braucht vor allem, dass die historische Anthropologie sich als innewohnende Urteilskraft des Gebrauchs der Sprache und der Einbildungskraft er-

kennt und als politische und vernünftige Lösung von dieser wahnsinnigen Lage als philosophischer Empirismus sich behaupten kann. Aber, in unserem anthropologischen Kontext der asozialen Globalisierung, kann die Wiederharmonisierung eines glücklichen sozialen Lebens trotzdem geschehen obwohl es ganz und gar unwahrscheinlich und unvorhersehbar scheint, wenn man die Chancen seiner Wiedererweckung mit der reinen und alleinigen Kategorien der Wirtschaft kalkulieren will.

Der Gebrauch der Sprache als Prosopöie bestimmt nicht nur unsere Fähigkeit zu leben, er zwingt uns auch, ob wir wollen oder nicht, durch sie die beste Form des Lebens, das heißt den Zugang zu einem gemeinsamen Glück als unsere gemeinsame Voraussetzung des Lebens zu projizieren. Auf diese Weise bedingt es auch den inneren Dialog, den wir beim Denken mit uns selbst entwickeln. Dieses gemeinsame Urteil über die Wahrheit und die Objektivität unseres gemeinsamen Glücks zu teilen, ist keine Aktivität, die auf die einzigen Sprechakte beschränkt oder reserviert ist, bei denen es ausreicht, sie zu sagen und auszuführen, sondern sie charakterisiert auch jenen Sprechakt, anhand dessen wir die Objektivität der Handlung identifizieren und in dem durch unsere Rede auftreten. Der Grund dafür ist ganz einfach: In jedem Sprechakt erkennen wir auf die eine oder andere Weise, dass wir uns unsere Existenz nur annehmen können, indem wir sie durch unsere Worte teilen, und dass wir sie nur als die einzige Realität des Sprechakts identifizieren erlaubt es. Die Gesprächspartner versuchen durch diesen performativen Dialog, der sowohl erkenntnisreich als auch erfreulich sein muss, einander ihre eigenen Lebensumstände zu vermitteln. Keine institutionelle Lebensversicherung kann ihren Erfolg garantieren. In Gedanken umgesetzt, verleiht dieser Dialog der dialogischen Vorstellungskraft sein eigenes Gesetz. Wir können uns die glückliche Welt, in der wir leben wollen, nicht vorstellen, ohne diese Welt dadurch zu bestimmen, dass wir die erwartete Wahrheit dieses sie betreffenden Dialogs vorwegnehmen, als wäre er bereits das günstigste, das wir uns wünschen könnten, genauso wie wir die Wahrheit ihrer Beschreibung uns als eine vorwegnehmende objektive Wahrheit vorstellen müssen.

Weil wir unser Leben durch Dialog verändern und indem wir unser Leben zum Dialog machen, projizieren wir in alle Bereiche des menschlichen Lebens den gleichen Wunsch nach Glück, den wir empfinden, wenn wir einen Konsens der Wahrheit über das Glück schaffen, nach dem wir suchen. Dieses gemeinsame Glück, das das Zusammenleben als eine erreichte Gerechtigkeit ermöglicht, kann weder auf das Gemeinwohl der Kommunitarier noch auf das Wohlergehen der Moralisten und Ökonomen reduziert werden. Die Gesprächspartner müssen in der Tat in jedem Sprechakt beurteilen, ob sie in diesem gemeinsamen Glück, das sie suchen, sich selbst wiedererkennen können, wie sie in der Welt, die sie sich vorstellen, eine objektive Welt erkennen können. Sie müssen beurteilen, ob die Welt, die sie als gesellschaftliche Welt projizieren, objektiv ihre gemeinsame Realität darstellt. Nachdem sie es produziert haben, müssen sie beurteilen, ob sie so glücklich sind, wie sie dachten, weil sie es einfach als eine Welt voller Glück projizieren konnten.

Die Anerkennung der eudämonistischen Wahrheitsdynamik revolutioniert unser Verständnis und unsere Nutzung des Dialogs, das wir so nötig brauchen. Man kann das Auftreten einer Wahrheitsdialogs nur erkennen, wenn man die Objektivität des gemeinsamen Glücks und der wieder harmonisierten Welt erkennt, die durch diesen Dialog entstanden ist und die als eine glückliche Gerechtigkeit anerkannt werden

kann. Das Glück der Wahrheit, das diese Anerkennung begleitet, wird zu einer gemeinsamen Motivation, wenn sie als kulturelle Lebensbedingung anerkannt wird, d.h. wenn dieses Teilen ebenso objektiv wie wahr ist, das heißt, wenn seine Anwendung im sozialen und geistigen Leben das erwartete Glück und die Anerkennung der dortigen Sozialpartner hervorgebracht hat. In diesem Fall müssen wir es nicht länger als Quelle einer Pflicht betrachten, sondern wir müssen seine Anwendung im Leben als Hypothese und als Vorwegnahme eines objektiv gewünschten Glücks betrachten. Die Gesprächspartner gehen dann davon aus, dass sie nur dann so glücklich sein können, wie sie es sich wünschen, wenn sie die Lebensformen, auf die sie sich geeinigt haben, in der Beurteilung erkennen, dass sie diese Lebensformen objektiv sind. Ihre Motivation, diese Handlungen auszuführen, wird ebenso objektiv und Genuss lohnend, wie sie tatsächlich glücklich sind, ihren Wunsch auszuführen. Es kann sich daher nicht in ein politisches Gesetz verwandeln, das zwingend sein und die Kraft einer Verpflichtung haben könnte. Diese Wahrheit ist nicht nur das spezifische Geheimnis der dialogischen Kunst, sie ist auch die geheime Wahrheit aller Kunst, inklusiv auch die geheime Wahrheit der Kunst der sozialen Glückseligkeit die sich als menschliche Gerechtigkeit genießen kann.

Cornelius Zehetner

# **Philosophische Souveränität über politische Macht und epistemische Gewalt? Eine Skizze mit Blick auf M. Benedikt**

## **ABSTRAKT**

Die in jüngerer Zeit aufgeflammete Debatte über „epistemische Gewalt“ im globalen Zusammenhang des Kolonialismus und seiner De- und Post-Syndrome bedarf genauerer Diskussion einer der Kritik stets implizit oder explizit zugrundeliegenden souveränen Instanz. So bleibt es nicht bei jenem einen Aspekt, sondern vielerlei (positive und negative) Funktionen von Souveränität sind aufzuzeigen – von der hobbeschen und rousseauschen politischen „Übertragung“ (Konsens), über selbsternannte Moralinstanzen, bis zur benediktschen altruistischen „Übergabe“. In Benedikts Philosophischem Empirismus folge ich Spuren dieser Problematik, wobei in erster Linie Benedikts ‚künftige Souveränität des Menschen‘ interessiert, die auch Licht auf seine transzendente Anthropologie und deren Komplexionen (wie: Unvordenkliches, dessen Perversionen und Realisierungen; Autonomie; Authentisches; kenosis; scheiternde Selbstermächtigung des Denkens ...) wirft.

*Keywords:* epistemische Gewalt, Funktionen von Souveränität, Benedikts Philosophischer Empirismus

## **ABSTRACT**

Recent debates on ‚epistemic violence‘, considering colonialism and its de- and post-manifestations, need a critical discussion of the idea of sovereignty respectively – implicitly or explicitly – being used. Therefore several aspects of sovereignty are considered (Hobbes‘ and Rousseau‘ s ‚transfer‘ and ‚consent‘; via arbitrary morality) up to Michael Benedikts altruistic ‚handing-over‘ („Übergabe“). Among the traces in Benedikt‘ s Philosophical Empirism, the sketch underlines his „future sovereignty of human“, which enlightens his transcendental anthropology and its complications (such as „Unvordenkliches“, its realisations as well as perversions; autonomy; authenticity; kenosis; precarious self-empowerment vs. freedom; ...)

*Keywords:* epistemic violence, the idea of sovereignty, Benedikt‘ s Philosophical Empirism, future sovereignty of human

Ich beginne mit einer historisch-politischen Erinnerung, setze dann fort mit einer Frage zur Wissenschaft und ihren Ansprüchen, und komme zuletzt auf die prinzipielle Erweiterung des Souveränitätssyndroms bei Michael Benedikt zu sprechen.

(I)

Souveränität gilt klassisch-europäisch neuzeitlich als „die absolute und dauerhafte Gewalt einer Republik; von den Lateinern wurde sie ‚Majestät‘ genannt“ (J. Bodin: 6

*Bücher über die Republik 1583*): Damit einher geht die Befugnis zur Gesetzgebung.<sup>1</sup> Oder m. a. W. desselben Jean Bodin: „Souveränität ist die absolute und zeitlich unbegrenzte Macht eines Staates nach innen und nach außen.“<sup>2</sup> Dies nur ein klassisches Beispiel zur Souveränität als ‚höchste Macht‘ – innerhalb eines begrenzten Gemeinwesens, mit Unabhängigkeit nach außen –, das in der einen oder anderen Form bis ins zeitgenössische europäische Staatsrecht hinein verbindlich ist.

Geht man von diesem (sog. neuzeitlichen) Zusammenhang aus, so sind wir konfrontiert etwa mit einem Nominalismus und Konstruktivismus z.B. bei Th. *Hobbes* (vgl. *Leviathan* Kap. 18 ff.): In gewisser Weise parallel wieder bei *Rousseau*, ist hier insbesondere das Phänomen und Problem der Übertragung (*transfer*) der Macht an einen Souverän/eine souveräne Instanz relevant. Abgesehen einmal von der Methode der Machtübertragung, hier *per* Vertrag, die freilich wiederum Probleme aufwirft (Freiwilligkeit, Gesetzmäßigkeit, Verzicht etc.), stellt sich die Frage nach der Form der Souveränität selbst, der konkreten Erscheinung und Funktion der souveränen Instanz. Welche Instanz oder welche Instanzen gelten *heute* als souverän und unhinterfragbar? Und: welche Instanzen ließen sich namhaft machen?

Man kann dies sehr wohl auch ins Persönliche wenden, derart dass Souverän die Person ist, die nach C. Schmitt „über den Ausnahmezustand entscheidet“, oder noch individueller: die bestimmt, was Recht bzw. Gesetz und Verbindlichkeit ist und dies nicht rechtfertigen muss, ja *per definitionem*, logischerweise, auch nicht kann. Hier kommt die *Gewalt* ins Spiel, die konkret der Staatsmacht überantwortet ist (Exekutive, Gewaltmonopol), aber in einem Verhältnis zu Freiheit und Gesetz steht. Zum anderen aber in verschiedene Typen unterschieden wird, etwa mit W. Benjamin dreifach in eine rechtsetzende (mythische), eine rechterhaltende und eine waltende (göttliche) Gewalt, wobei erstere zwei als „Blutgewalt“ in einem *circulus vitiosus* gefangen sind, der durch die dritte, göttlich-waltende durchbrochen werden mag, welche allein dem ‚Leben‘ diene, aber niemals Vollstreckungsmittel, sondern rein als „Siegel und Isignium“ zu entziffern sei.<sup>3</sup> In dem Zusammenhang mag auch die Person der „Pneumatiker“ oder Gnostiker erstehen: alles beurteilen, aber selbst nicht beurteilt werden, der ‚Fremd‘-Beurteilung entzogen sein (Paulus) – eine kommunikative Extremposition, die m.E. auch im Normsetzungsanspruch etwa eines „gesellschaftlichen Konsenses“ ihren Ausdruck findet.

Über die gnostische Letztbeanspruchung hinaus hatte der erwähnte Jean Bodin auch das klassische *höchste Gut* (*summum bonum*) als „le souverain bien“ erfasst,<sup>4</sup> was ich ebenfalls deshalb erwähne, weil philosophischerseits die Frage der Souveränität in eine gewisse Unbestimmtheit zurückgezogen werden kann. Dabei möchte ich aber nicht nur auf den „mystischen Grund der Autorität“ (W. Benjamin, Derrida) verweisen und angewiesen sein, sondern philosophischen Implikaten bei Michael Benedikt nachspüren, die am Souveränitätssyndrom dessen komplexere Universalität aufzeigen. Gefordert sind jedenfalls authentische Handlungsmacht und

---

<sup>1</sup> H. Quaritsch: *Souveränität*, HWP 9 (1995), Sp. 1104

<sup>2</sup> Nach G. Roellecke: *Souveränität ...* S. 15

<sup>3</sup> Vgl. Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt* (1919). In: *Gesammelte Schriften II*·1, S. 179-203, hier 200 und 202 f.

<sup>4</sup> H. Quaritsch: *Souveränität* (1986), S. 14



authentische Urteilsfähigkeit – und was solche Authentizität im Spannungsverhältnis zwischen Personen und Kollektiven bedeutet.

Eine Frage ist aber auch, wieweit kulturelle Bindungen und Verwicklungen, Partialgemeinschaften (-gruppen), nicht nur souverän gesteuert werden können, sondern mehr noch andersrum: wie sehr sie eine universale menschliche Souveränität verhindern. Was das Problem nicht nur der Gleichheit, sondern der Identität, der Identifikation als souveränitätsbildenden Faktors betrifft, so ist die „Souveränität des Nächsten“ zu gewahren und zu bedenken. Im Hinblick auf globale, wenn nicht weltbürgerliche Angelegenheiten und Menschenrechte ist es, so M. Benedikt, „die Souveränität des Nächsten“, durch die „unsere Autonomie bestimmt“ wird.<sup>5</sup> Somit bedarf Souveränität einer Authentizität im Handeln und Denken, einer Aussicht auf *Freiheit* als *Befreiung*, eine freie Sicht, die beansprucht werden können muss.

## (II)

Die Erweiterung des Souveränitätskonzepts (bis in anthropologische Dimension) betrifft des Näheren auch die Funktion und den Betrieb der Wissenschaften, deren Wahrheitsanspruch von sachfremden Interessen und Fremdbestimmung durchkreuzt und überlagert wird. Die Rede und Diskussion über „epistemische Gewalt“ meint nun – etwa seit der Feministin Gayatri Chakravorty Spivak 1985<sup>6</sup> – eine globalgesellschaftliche Verteilungsgerechtigkeit qua Gleichheit, zum einen hinsichtlich der Kenntnis, bzw. Anerkennung (oder Unkenntnis und Nichtanerkennung) diverser Wissensbestände als Kulturtraditionen – dies im Zusammenhang des Kolonialismus und seiner De- und Post-Syndrome. Zum anderen auch binnengesellschaftlich hinsichtlich An- oder Aberkennung von Orthodoxie/Heterodoxie, feministischer Kompensation, Rassismusverdikt oder schlicht des Zugangs zu Erkenntnismitteln, der nicht nur im Licht globaler Ungleichheit, sondern auch lokaler Aussperrmechanismen zusehends eher beschränkt und eben nicht frei ist. Epistemische Gewalt erscheint so nicht nur als 1. Imperialismus- und postkoloniales Gesellschaftsproblem, sondern 2. als Klassenproblem der gesellschaftlichen Ökonomie und 3. auch als pädagogisches Problem der Aufklärung [*Herrn Skieras Vortrag hierzu wird von hohem Interesse sein*].

Das Problem der gerechten Wissensproduktion, des Zugangs zu technischen Forschungsmitteln, der Informationskanalisierung, Wissensebenen, Exklusion und Inklusion, Finanzierung etc. spannt sich heute eben zwischen den Leitmotiven „epistemische Gewalt“ hier und „emanzipatorische Wissenschaftskritik“ da. Letztere schien in jüngerer Zeit wieder mehr für eine gewisse Subjektivierung zu plädieren<sup>7</sup>, nachdem schon mehr objektive Herrschaftsinteressen, von kapitalistischen Klasseninteressen (linke 68er) bis zu dezisionistischen Bürgerbewegungen (Feyerabends anarcho-dadaistische Wissenschaftstheorie), im Fokus der Wissenschaftskritik gestanden waren. Wobei beispielsweise unklar bleibt, wie sich eine „Subjektivierung“

---

<sup>5</sup> M. Benedikt: *Freie Erkenntnis* (1997), S. 159

<sup>6</sup> Vgl. die Beiträge etwa von Claudia Brunner, Moira Perez und Manuel Rivera Espinoza im *Polylog* 50 (2023), hrsg. von A. Graneß und Nausikaa Schirilla.

<sup>7</sup> So der Befund von M. Schubert/F. O. Wolf 2022

des Wissens, blickend auf die Konstitution der Wissenssubjekte noch vor den Wissensobjekten, von camouflierender Esoterik, *New Age* usw. und deren Herrschaftsgebaren abgrenzen lässt. In der Frage: Wer ist Souverän des Wissens und der Wissenschaft? nimmt M. Benedikt statt z.B. eher vager und zu kurz greifender „Subjektivierung“ eine komplexere Tiefenschürfung der Problemlage vor.

„Die Spekulation selbst, also die Konzentration der Wissenschaft, die Meditation ihrer Methode in Logik und Architektonik und Technik, [ist] ebenso wie deren Komplement, die reine praktische Vernunft, selbst praktisch geworden [...], und jene Technik [hat] sich dieser rationalen Souveränität gesellschaftlicher Wirklichkeit unterordnen müssen.“<sup>8</sup>

So geht es um die Überlegung, an welche Souveränitätsinstanz hier im Primat des Praktischen appelliert wird, bzw. an welche wir, oder man, oder die Individuen ... am besten appellieren sollen. Und: kraft welcher Souveränität ‚wir‘ denken und sprechen und handeln können. Andersrum ausgedrückt: die „Subjekte“ – in aller Pluralität und Andersheit – beanspruchen Souveränität auf unterschiedliche Weise. Wenn aber das Vorausgesetzte dieser Freiheit nicht entsprechend funktionalisiert wird (was das Schwierigste ist), landen wir bloß bei selbsternannten Moralinstanzen in ethischer Freund-Feind-Barbarei. Souveränität (das Höchste usw., der Radikalismus) ist aber gleichsam in die *Menschheit* zu zwingen, aus der Partialität zu befreien, und damit auch Unterdrückung und Entwürdigung zu unterbinden. Deshalb nun die umfassende Komplexität dieser Thematik, besonders bei Benedikt.

### (III)

In Erweiterung ist die, oder allgemein: eine, souveräne Instanz von der Ontologie loszueisen – besser gesagt von einer trivialen Ontologie, von der vielleicht als Rest eine erst noch aufzuzeigenden differenziertere Ontologie unterschieden werden kann. In diesem Zusammenhang stehen seitens Benedikts besonders die Stichworte „Relationenontologie“, „synthesis a priori“, Transformation des ontologischen Arguments zur Verfügung (signalisierbar mit den Namen Leibniz, Kant, Anselm-&-Nachfolger).

Ich versuche nun, vorerst ganz unvermittelt den erweiterten Souveränitätsbereich vor Augen zu stellen, sowohl was den politischen und wissenschaftlichen als auch den ontologischen Kontext betrifft.

Benedikt geht in seiner Konzeption eines Philosophischen Empirismus zu so etwas wie einem „Souverän des Seins“<sup>9</sup> ausdrücklich auf Distanz. Stattdessen wird eingefordert, bzw. festgestellt eine „Verbindlichkeit der Übergabe der Souveränität an den je Nächsten“<sup>10</sup>. In dieser individuierenden Fassung wird zwar die hobbesche abstrakt-allgemeine vertragliche Form der Translation schon überboten, doch ist darüber hinaus die Rede von der „Übergabe [...] unseres Gattungswesens [...] an den Ungrund“ (ebd.) – nämlich Ungrund unserer Vernunftargumente, eine gewiss suspekta, wenn nicht absurde Dimension, auf die hier selbstkritisch rekurriert wird – gewissermaßen gemäß einer *reductio nicht ad absurdum, sondern ex*

---

<sup>8</sup> M. Benedikt: Philosophische Politik? Wien: Turia+Kant 1992, S. 95

<sup>9</sup> M. Benedikt: Phil. Empirismus III.2, S. 37

<sup>10</sup> Ebd. S. 44

*absurdo* –, die aber trotzdem als Index der Hoffnung im Hinblick auf die Verwandlungskraft des Vernunftglaubens in Betracht zu ziehen ist.

In der entscheidenden Ziel-Perspektive auf eine „künftige Souveränität des Menschen“<sup>11</sup> angesichts der Übel der Welt geht es nämlich um die „Abwerbung“ etwa der Individualität aus der Verfallenheit oder dem ansonsten Unvordenklichen. Dem ist also das spezifisch Menschliche zugewiesen, jenseits von allem „*individuum ineffabile*“, derart dass eine „Souveränität im Widerstehen gegen die Affirmation des Perversen [...] dem Menschen eigentümlich“ ist.<sup>12</sup> Wohlgemerkt geht es also um eine *anthropologische* Souveränität, in die gerade die Gottheit – ausdrücklich etwa gemäß der christlichen Trinität – transformiert werden muss. Es geht aber auch um Zurechtrückung der nominalistisch destruierten Allgemeinheitsverweigerung (stirnerianisch: der Allgemeinbegriff ‚Mensch‘ als Gewaltkategorie), gemäß der jede sprachlich-rationale Fassung singulärer Einzelwesen (z.B. gemäß *Gender* oder anderen angeblich ‚gesellschaftlich-kulturellen Konstrukten‘) schon als Gewaltakt verurteilt und inkriminiert wird. ‚Anthropologisch‘ bedeutet vielmehr, dass solche Souveränität eben weder durch bloße Partialkollektive noch durch sprachlich unkommunizierbare Atome allein möglich und erreichbar ist.

Um die angedeutete Aufgabe, auch die Gottheit und Religion anthropologisch zu entschlüsseln, wenigstens zu skizzieren, gehe ich kurz auf Benedikts Schelling-Kritik im 3. Band des ‚Philosophischen Empirismus: Spekulation‘ ein. Dort lautet der dritte Eintrag zum 5. Kapitel des IV. Abschnitts: „Die Souveränität der modal differenzierten (personalen) Relationen“<sup>13</sup>. Angesprochen, so Benedikt, ist hier die Souveränität „gegenüber der Affinität zwischen Seinsbestand und Relationsausgleich bei aufrechterhaltener personaler Differenz“. Was heißt das? Bei Schelling vermisst Benedikt „die Frage nach [der] Personifizierung [des Seinsbestands], etwa [in Gestalt der] *theotokos* [Gottesgebärerin, CZ]“. Also das Problem der „Prosopopöe“, die von Herrn Poulain so spannend beleuchtet wurde. Denn in der (versuchsweisen?) Veranschlagung eines „Urwesens“ kommen Verhältnisse zur Sprache, die nicht nur eine „innere Ökonomie des Urwesens“ betreffen, sondern „eine uns betreffende, also proportionalitätsanaloge, Transformation“ in Gang setzen können. Ebenso folgen die Fragen der „Gleichheit der Personen“, [...] der Affinität zu unserem Gattungswesen [und der] mehrfache[n] Funktion des Bösen“<sup>14</sup> einer eigenen Logik, die in diesem Fall den Übergang von *Potenzen* zu *Personen*, zu personalen Ausprägungen und menschlich-personaler Dynamik, spekulativ-analog zu begreifen vermag. Eine eigentümliche Dynamik, wie auch bloßes Denken noch fruchtbar gemacht werden könnte, indem es sich selbst beschränkt, steht zur Diskussion. Die einzelnen Stränge und Züge dieser Operationen gemäß Benedikt hier nachzuzeichnen, würde den Rahmen dieser gedrängten Skizze allerdings bei weitem sprengen.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> M. Benedikt: Phil. Empirismus III.2, S. 187

<sup>12</sup> M. Benedikt: Phil. Empirismus III.2, S. 176

<sup>13</sup> M. Benedikt: Phil. Empirismus III.2, S. 73

<sup>14</sup> Ebd. (M. Benedikt: Phil. Empirismus III.2, S. 73)

<sup>15</sup> Vielleicht kann man sich durch intensive Lektüre des Schelling-Kapitels, d. i. S. 61-99, des Phil. Empirismus III.2, einem Verständnis annähern.

Benedikt spricht in diesem Zusammenhang immer wieder vom „*Authentischen*“ versus „*Unauthentischen*“<sup>16</sup> in der Philosophie. Doch letztlich ist die Instanz des ‚Absoluten‘, auch der Gottheit, als Unvordenkliches, als Urgrund und Abgrund und Ungrund für unsere Vernunft zu bemühen, ohne deren Ausdeutung (Entschlüsselung) Souveränität weder verstanden noch gesichert werden kann, und d. h. gar nicht existiert.

Im Raum steht zwar eine totale Überwachung durch eine Souveränität, die der Kontrolle der Menschen (vermeintlich, der Einzelpersonenmasse *de facto*) entzogen ist (etwa mittels algorithmisierter Verwaltungsdaten, mittels KI und m.o.w. anonymer Weltenzyklopädie) – besser allerdings sollte sie als quasi-souverän bezeichnet werden, weil sie weder selbst-ermächtigend noch „alle“ Menschen betreffend sondern menschlich-interessengesteuert ist. Statt einer solchen repressiven Souveränität geht es also um die Transformation und Anstreben *künftiger Souveränität* bis hin zur weltgesellschaftlichen „Souveränität des Nächsten“. Das bedeutet, dass die Austarierung von Gewalt - Freiheit - Gesetz (Kant) keine rein politisch-juridische Aufgabe mehr ist, da diese ja von Perversion, Täuschung, Kultur- und Religionskampf und -polemik verdeckt und überlagert ist, in der stets Berufungen auf eine letzte höhere Instanz stattfinden und ihre Rolle spielen. Die Defizite hinsichtlich einer solchen vermeintlichen, kontrovers superlativischen oder souveränen Letztinstanz rational zu benennen, bestimmen und letztlich abzubauen, scheint mir Programm bei Benedikt zu sein.

## ANMERKUNGEN/NOTES

Benedikt, Michael 1997, Freie Erkenntnis und Philosophie der Befreiung. Wien: Turia+Kant

Benedikt, Michael 1992, Philosophische Politik? Wien: Turia+Kant

Benedikt, Michael 2001, Philosophischer Empirismus III: Spekulation. 2 Bde. Wien: Turia+Kant 1: Eine Passage zwischen Cyberspace und Anthro-Narzißmus. / 2: Die uns zumutbare Wahrheit: Rück- und Hergang im Unvordenklichen

Benedikt, Michael 2000, Das Unauthentische an ‚De libero arbitrio‘. Augustinus, Boethius, Anselm und die Folgen. In: Brennpunkte II: Balken und Splitter. Wien: Turia+Kant, S. 34-43  
Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt (1919). In: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften II.1. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991 (= stw 932), S. 179-203

Graneß, Anke/Schirilla, Nausikaa Hrsg. 2023, Epistemische Gewalt. Mit Beiträgen von ... Polylog 50

Quaritsch, Helmut 1986, Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806. Berlin: Duncker & Humblot (= Schriften zur Verfassungsgeschichte 38)

Quaritsch, Helmut: Souveränität. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 9, 1995, Sp. 1104-1109

---

<sup>16</sup> Vgl. z.B. M. Benedikt: Das Unauthentische an ‚De libero arbitrio‘. Augustinus, Boethius, Anselm und die Folgen. In: Brennpunkte II: Balken und Splitter. Wien: Turia+Kant 2000, S. 34-43

Roellecke, Gerd 2000, Souveränität, Staatssouveränität, Volkssouveränität. In: Murswiek, Dietrich/ Storost, Ulrich/Wolff, Heinrich A. (Hrsg.): Staat - Souveränität - Verfassung. Fs. für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag. Berlin: Duncker & Humblot, S. 15-30

Schubert, Marie/Wolf, Frieder Otto 2022, Die historische Aufgabe einer Erneuerung der Wissenschaftskritik. In: Birkner, Martin (Hrsg.): Emanzipatorische Wissenschaftskritik in Zeiten von Klimakrise und Pandemie. Wien - Berlin: Mandelbaum, S. 211-247

Marc Sagnol

## Zum Briefwechsel von Walter Benjamin und Max Horkheimer

### On the Correspondence of Walter Benjamin and Max Horkheimer

#### ABSTRACT

This contribution examines the tense relationship between Walter Benjamin and Max Horkheimer through their correspondence from 1935-1940, from the discussions surrounding the French translation and publication of the article on *The Work of Art* in the *Zeitschrift für Sozialforschung* in 1935, to Benjamin's writing of reviews of French literature in 1939-1940, commissioned and longed for by Horkheimer but never published (not until 1999, in the 6. volume edition of the *Gesammelte Briefe*). More generally, the edition of the *Gesammelte Briefe* and the 1995-96 edition of Horkheimer's correspondence make it possible to reread Benjamin's Letters (first published in 2 volumes in 1966), focusing on the cuts that were made to them pathetic testimony to the censorship and instrumentalization of Benjamin's thought, long after his death.

*Keywords:* Walter Benjamin, Max Horkheimer, correspondence, discussions, The artwork, French literature, review, Adorno

In diesem Beitrag möchte ich auf den Briefwechsel von Walter Benjamin und Max Horkheimer eingehen, oder zumindest auf einige der insgesamt nicht sehr bekannten Briefe zwischen den beiden Intellektuellen des Exils, Benjamin in Paris und Horkheimer in New York. Dieser Briefwechsel wird in der Literatur nicht oft erwähnt, weil die wichtigeren, interessanteren Briefe Benjamins an Horkheimer sich nicht in der zweibändigen Ausgabe der *Briefe* Walter Benjamins<sup>1</sup> befinden, die seit 1966 zum Ruf Benjamins und zu seinem allgemeinen Bild beigetragen haben, sondern später publiziert wurden, teils 1995 in dem *Briefwechsel* (Bd. 15 und 16 der *Gesammelten Schriften*) von Max Horkheimer<sup>2</sup> und teils 1999 in der sechsbändigen Ausgabe der *Gesammelten Briefe* von Benjamin<sup>3</sup>. Außerdem sind etliche dieser Briefe noch nicht publiziert, so dass es nützlich sein wird, um einen richtigen Einblick zu haben, ins Max Horkheimer-Archiv nach Frankfurt zu gehen, um Einsicht in die unveröffentlichten Briefe zu bekommen. Meistens sind nämlich die unveröffentlichten Briefe gerade die interessantesten.

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Briefe*, 2 Bände, hrg. von Gershom Scholem und Theodor Adorno, Suhrkamp 1966, neu aufgelegt in der Taschenbuchreihe edition suhrkamp 1978.

<sup>2</sup> Max Horkheimer, *Briefwechsel*, Bd. 15 (1913-36) und Bd. 16 (1937-1940) der *Gesammelten Schriften*, Fischer 1995.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, hg von Christoph Gödde und Henri Lonitz 6 Bände, Suhrkamp 1999.

Zuerst ein paar Worte, wie ich dazugekommen bin, mich mit diesem Briefwechsel zu beschäftigen. Als die sechsbändige Ausgabe der Briefe von Benjamin erschien, habe ich festgestellt, dass es einige Briefe an Horkheimer über französische Literatur gibt, die früher gar nicht bekannt waren, darunter mehrere Briefe in französischer Sprache. So habe ich 2006 den französischen Brief vom 22. Februar und vor allem den vom 23. März 1940 in *Les Temps Modernes* veröffentlicht<sup>4</sup> und dabei bemerkt, dass Horkheimer sehr darauf gedrängt hat, diese Rezensionen über zeitgenössische Literatur zu bekommen, die ihm und der *Zeitschrift für Sozialforschung* viel wichtiger waren als die Arbeiten über Baudelaire und über die Pariser Passagen, und dennoch auch nach dem Tod von Benjamin niemals publiziert hat. 2011 wurde ich dann zu einer Tagung nach Caen eingeladen, wo ich diese Literaturbriefe von Benjamin vorstellte<sup>5</sup>, die inzwischen bekannt sind.

Bei dieser Gelegenheit habe ich mich natürlich gefragt, aus welchem Grunde Horkheimer diese für ihn so wichtigen Briefe dann nicht mehr publiziert und ich habe mich für den Briefwechsel zwischen Horkheimer und Benjamin interessiert. Einige Ergebnisse meiner Recherchen werden hier bei der Gelegenheit der Tagung in Veszprém, an der ich leider nicht persönlich sondern nur *online* teilnehmen kann, vorgestellt.

So bin ich auf die Idee gekommen, rückblickend die Beziehungen von Benjamin und Horkheimer in den dreißiger Jahren zu erhellen.

Zuerst muss daran erinnert werden, dass Horkheimer und Benjamin nie richtige Freunde waren. Der Briefwechsel ist ein rein beruflicher. Vielleicht haben sich beide in Frankfurt in den zwanziger Jahren gesehen, als Benjamin den Versuch unternahm, dort zu habilitieren, aber unglücklicherweise war Max Horkheimer Assistent von Hans Cornelius, Benjamins Doktorvater, und er hat das Gutachten geschrieben, das zum Scheitern der Habilitation geführt hat. Horkheimer ist mit Cornelius immer in einem sehr freundschaftlichen Verhältnis geblieben, sie duzten sich, was in der Zeit selten war und der ganze Ton der Briefe zu Cornelius steht in krassem Gegensatz zu dem immer höflichen aber sehr spannungsgeladenen Briefwechsel mit Benjamin. Hier ein Beispiel eines Briefes von Horkheimer an Cornelius:

*Liebster Giovanni, Deine beiden Postkarten vom 20. und 22. Mai habe ich erhalten und danke dir dafür. Hoffentlich ist auch mein Brief vom 28. angekommen. [...] Die Aussicht, Beziehungen zu gewinnen, die auch für Deine Angelegenheiten wichtig werden könnten, erscheint nicht gering. Unser hiesiger Vertreter [Gomperz], der sich schon längere Zeit in New York befindet, kennt sehr einflussreiche Personen, und ich selbst werde daher ebenfalls mit wichtigen Leuten zusammenkommen. [...]*<sup>6</sup>

Benjamin konnte sich nur mit einer gewissen Zurückhaltung Horkheimer nähern, und er tat es erst 1933, als er in der Emigration und in der Not war, um einen Anschluss zu Publikationsmöglichkeiten und damit zu Honoraren zu bekommen. Die ersten Briefe von Benjamin an Horkheimer sind nicht erhalten, aber

---

<sup>4</sup> Walter Benjamin, «Sur la situation littéraire française». Deux lettres inédites, *Les Temps modernes*, n 641, Dez. 2006, S. 74-94.

<sup>5</sup> Siehe Marc Sagnol, «À propos des lettres de Benjamin à Horkheimer sur la littérature française» colloque de l'IMEC, Caen 2011, erscheint demnächst in Florent Perrier, «Walter Benjamin en exil: entre expérience et pauvreté», éd. Pontcerq 2025.

<sup>6</sup> Max Horkheimer an Hans Cornelius, 15. Juni 1934, in Max Horkheimer, Briefwechsel 1913-1936, Gesammelte Schriften Bd 15, Fischer 1995 S. 128.

der erste Brief von Horkheimer ist vom 3. 4. 1933 aus Genf, dort bedankt er sich für den Brief von Benjamin (eindeutig im Februar 1933, kurz nachdem Benjamin aus Deutschland ausgewandert ist) und schreibt: „Vielen Dank für Ihren Brief. Ich bin froh, Sie in Frankreich zu wissen, denn wir befürchteten schon, dass die Ausreiseperrre auch Sie treffen könnte. Unruhig sind wir jetzt noch wegen Wiesengrund.“<sup>7</sup> Dann bestätigt er, dass er seinen Aufsatz zur Soziologie der französischen Literatur bis Juni erwartet. So ist der allererste Aufsatz, den Benjamin in der *Zeitschrift für Sozialforschung* publiziert hat, derjenige über „den gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers.“<sup>8</sup>

Benjamin hat auf diese Weise und durch die Vermittlung von Adorno den Anschluss an Horkheimer und an das Institut für Sozialforschung gefunden, mit dem er gemeinsame Interessen teilte, jedoch auch nur in gewissen Grenzen. Ein echtes freundschaftliches Verhältnis hat es eigentlich nicht gegeben. Für Benjamin war das Institut vor allem eine Zeitschrift, der er seine Texte anbieten konnte, und da es in Deutschland so gut wie keine Publikationsmöglichkeiten mehr gab, war es wie ein Wunder, dass diese noch weiterbestehen und sich finanzieren konnte, und zugleich war dieses Institut für Benjamin eine geringe aber regelmäßige Geldquelle, was man eben in dem Briefwechsel feststellen kann. Da Benjamin das Institut für seine Baudelaire-Forschungen und seine Passagenarbeit nicht so schnell interessieren konnte, bot er Rezensionen insbesondere der zeitgenössischen französischen Literatur an, die er gut kannte und verfolgte, womit er ein Stipendium von ca. 1000 Frcs bekam. Ich kann mir heute nicht gut vorstellen, was viel das heute wert wäre.<sup>9</sup>

In diesem Briefwechsel erfährt man, dass Benjamin am 4. Dezember 1937 im Collège de sociologie einen Vortrag von Alexandre Kojève über Hegel gehört hat, wahrscheinlich eine Zusammenfassung seiner berühmt gewordenen Vorlesungen an der École Pratique des Hautes Études<sup>10</sup>. Bei der Gelegenheit des Berichts von Benjamin entsteht im Briefwechsel ein kurzweiliges Missverständnis von Seiten Horkheimers, der glaubt, dass Kojève ihn zitiert hat. Benjamin schreibt nämlich:

*Die Vorgänge in Russland vermindern die Chancen einer Klarstellung, hier wie in anderen Fällen. Es erfüllte mich kürzlich in Staunen, einen offenkundig nicht parteigebundenen Intellektuellen sich in positivem Sinne auf sie zu beziehen. Das war Kojevnikoff in einem Vortrag über die Hegelschen Gedanken zur Soziologie. Ich vermute, dass Ihnen der Mann bekannt ist. Hat er in der Tat, wie Herr Brill meinte, im Besprechungsteil der Zeitschrift publiziert? Er liest an der Sorbonne;*

---

<sup>7</sup> Horkheimer an Benjamin, 3.4.33, in Horkheimer Briefwechsel 1913-1936, GS 15, S. 99.

<sup>8</sup> Walter Benjamin, „Der gesellschaftliche Standort des französischen Schriftstellers“ in Zeitschrift für Sozialforschung III, 1934, S. 54 ff., jetzt in Benjamin, Gesammelte Schriften II (2), S. 776ff.

<sup>9</sup> Nach den Schätzungen, die ich im Internet finde, wird angegeben, dass 1000 Frcs 1935 dem heutigen Wert von 785 Euro hätte, was die Kaufkraft betrifft. Das Stipendium wurde 1939 auf 1200 Frcs. erhöht, was dann in der Kaufkraft dem Wert von 589 Euro entsprach, und 1940 nur noch 492 Euro.

<sup>10</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, tenues de 1933 à 1939, publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard 1947. Teilübersetzung: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, übers. von Iring Fetscher, Suhrkamp 1958.



sein Seminar über die Phänomenologie, von der er eine Übersetzung ins Französische vorbereitet, ist der Ort gewesen, an dem die Surrealisten ihre Informationen über Dialektik geholt haben. Seine Vortragsweise ist klar, sprachtechnisch hervorragend. Soweit man Hegelkenner sein kann, ohne die materialistische Dialektik sich zugeeignet zu haben, ist Kojevnikoff das. Demungeachtet scheinen mir seine Konzeptionen der Dialektik selbst im idealistischen Sinne sehr angreifbar.<sup>11</sup>

In seiner Antwort kann Horkheimer sich nicht vorstellen, dass Kojève sich in der Zeit der Moskauer Prozesse positiv auf Russland beziehen könnte und denkt, dass Benjamin vielleicht ihn, also „Sie“ mit Großbuchstaben meinte:

*A.W. Kojevnikoff hat tatsächlich im ersten Band unserer Zeitschrift ein Buch von Henri Gouhier über Comte besprochen. Mir selbst ist er nicht näher bekannt. Die betreffende Stelle in Ihrem Brief ist mir übrigens nicht ganz verständlich. Sie schreiben, es habe sie mit Staunen erfüllt, einen „nicht parteigebundenen Intellektuellen sich in positivem Sinne auf sie beziehen zu hören.“ Nach Ihrem Text bezieht sich das „sie“ auf „die Vorgänge in Russland“. Nun ist doch die Tatsache, dass recht viele Intellektuelle bis in die Kreise der Rechten hinein von der gegenwärtigen Situation in Russland ein schöngefärbtes Bild haben, zwar bedauerlich, aber bekannt. Ich halte es daher für möglich, dass das „sie“ an der betreffenden Stelle groß geschrieben sein sollte. In diesem Fall bitte ich Sie um Mitteilung, worauf Kojevnikoff im besonderen Bezug genommen hat.<sup>12</sup>*

Daraufhin antwortet Benjamin in einem bisher nicht veröffentlichten Brief: „Die Stelle meines Briefes vom 6. Dezember, der Ihre Nachfrage gilt, ist in der Tat so aufzufassen, wie es die Schreibung ergibt. Ich war wirklich erstaunt, aus Kojevnikoffs Anspielungen zu entnehmen, wie beifällig er der russischen Restauration folgt.“<sup>13</sup>

### *Die angespannte Beziehung zwischen Benjamin und Horkheimer*

Man muss in der Tat sagen, dass es unter einem äußerst höflichen Äußeren, bei dem jeder die Arbeiten und die Aufsätze des anderen lobte, eine ständige Spannung zwischen den beiden Männern gab, die für Benjamin auf seine Situation der Unterordnung und finanziellen Abhängigkeit zurückzuführen und für Horkheimer damit verbunden war, dass er auf der einen Seite Benjamins Geisteskraft anerkannte, auf der anderen Seite von dieser stark eingeschüchtert und sogar geärgert war, da er nicht immer gut verstand, worauf dieser hinaus wollte, und er ihn demzufolge als etwas unkontrollierbar empfand.

Benjamin hatte sicherlich nicht vergessen, dass Horkheimer ein naher Schüler und Freund von Cornelius war, der seine Habilitation hatte scheitern lassen. Max Horkheimer seinerseits schätzte Benjamin, fürchtete aber seine Nähe zu Denkern (Bertolt Brecht, Asja Laxis), die – wenn auch auf heterodoxe Weise – Anhänger des Kommunismus waren und ungeachtet aller negativen Informationen, die auch

---

<sup>11</sup> Benjamin an Horkheimer, 6.12. 1937, in Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe V* (1935-1937), hrg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Suhrkamp 1999, S. 621.

<sup>12</sup> Horkheimer an Benjamin, 17.12.1937, in Max Horkheimer, *Briefwechsel, 1937-1940*, GS 16, S. 339.

<sup>13</sup> Benjamin an Horkheimer, 11.2.1938, unveröffentlicht, Max-Horkheimer-Archiv (MHA) VI, 5A.151, zitiert nach der Anmerkung 2 im vorigen Brief, ebd. S. 340-341.

aus ihren Kreisen durchsickerten, eine eher positive Sicht auf die Sowjetunion aufrechterhielten. Max Horkheimer verstand Walter Benjamins tiefgründige Aussagen nicht, aber was er verstand, waren seine mitreißenden Stellungnahmen gegen den Faschismus und für den Kommunismus, was Max Horkheimer in einer in den USA erscheinenden Zeitschrift nicht sehen wollte. In dem Aufsatz über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ hatte er den Ausdruck „Faschismus“ durch „l’Etat totalitaire“ („der totalitäre Staat“) und „Kommunismus“ durch „les forces constructives de l’humanité“ („die konstruktiven Kräfte der Menschheit“) ersetzen lassen.

Diese Mischung aus Bewunderung und Verachtung für Benjamin ist in Horkheimers Briefwechsel insbesondere mit Dritten wie Theodor Adorno, dem er sich viel näher fühlte, auch leicht festzustellen.

In ihrem Briefwechsel unterhalten sich Horkheimer und Adorno häufig über Walter Benjamin und sagen die Dinge offener als wenn sie sich direkt an ihn wenden. In diesem Trio steht Adorno Benjamin etwas näher und fungiert manchmal als Vermittler, als Mittelsmann zwischen den Beiden. Zu diesem Trio muss man außerdem die Persönlichkeit von Adornos Frau Gretel Karplus dazunehmen, die Benjamin schon vor ihrer Heirat kannte und der er deshalb näherstand: Sie duzten sich und sind immer sehr freundlich zueinander, während er die beiden anderen immer gesiezt hat. Gretel war also ein privilegiertes Bindeglied in dieser Kette, sie trat manchmal zwischen Benjamin und ihrem Mann auf, der sich wiederum bei Horkheimer für Benjamin einsetzte. Umgekehrt ließ Adorno, wenn er Benjamin eher unangenehme Dinge sagen wollte, diese von Gretel sagen, die mehr Fingerspitzengefühl besaß als er. So hatte Benjamin beispielsweise 1934 den von Max Horkheimer in Auftrag gegebenen Text „Über den gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers“ geschickt, in dem er die zuletzt erschienenen Bücher unter die Lupe nahm und nebenbei zahlreiche Schriftsteller wie Barrès, Céline, Green, Alain, Benda abkanzelte und ihnen gegenüber Apollinaire, Proust, Gide, Valéry und Aragon in einem positiven Licht darstellte. Horkheimer hatte den Text veröffentlicht, aber zähneknirschend wegen einiger Formulierungen, die eher für die Leser einer Zeitschrift wie *Internationale Literatur*, die seit 1933 in Moskau erschien, oder auch *Das Wort*, das ab 1936 erscheinen sollte, geeignet waren. Gretel Adorno teilte ihm die relative Unzufriedenheit der Zeitschrift über den Artikel mit:

*Die Arbeit fürs Institut gefällt mir nicht so großartig, wenn zum Teil auch aus anderen Gründen als dem Teddie [Theodor Adorno]. Ich finde, man merkt ihr eben an, dass sie für etwas anderes gedacht war, das Material hätte mehr Breite verdient.*<sup>14</sup>

Benjamin schickte den Artikel übrigens an Asja Lacis in Moskau, in der Hoffnung, dass sie ihn auf Russisch veröffentlichen könnte:

*Mir fällt ein, dass ich dir eine meiner letzten größeren Arbeiten mit gleicher Post schicken will. Vielleicht kann sie in Moskau erscheinen. Sie müsste dort interessieren. Dagegen bitte ich dich natürlich um dein Buch. Meine Arbeiten erscheinen fast alle, wie die oben erwähnte, in der Zeitschrift für Sozialforschung.*<sup>15</sup>

Ist es ein Zufall des Kalenders? Am Tag nach Gretels Brief, in dem sie ihm mitteilte, dass ihr sein Artikel „nicht großartig gefalle“ – eine Meinung, die vor allem

---

<sup>14</sup> Gretel Karplus an Walter Benjamin, 15.10. 1934, in Gretel Adorno-Walter Benjamin, *Briefwechsel 1930-1940*, hrg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Suhrkamp 2005, S. 176.

<sup>15</sup> Walter Benjamin an Asja Lacis, Ende Februar 1935, in GB V, 54-55.

die von Adorno und noch mehr von Max Horkheimer war –, schickte dieser einen Brief an Benjamin, in welchem er ihm – fast wie eine Drohung – ankündigte, dass er ihn gerne für ein Stipendium in den USA vorschlagen möchte, da er wahrscheinlich das Stipendium, das er ihm in Paris gewährte, für längere Zeit unterbrechen müsse:

*Da unser Budget für das kommende Jahr infolge der Mehrbelastung durch die hiesige Zweigstelle [in New York] und eine Reihe anderer Umstände äußerst beschnitten ist, wird die Erteilung von Forschungsaufträgen unsererseits höchstwahrscheinlich eine mehr oder weniger lange Pause erfahren müssen. Wir versuchen daher, Stipendien aus anderer Quelle zu erlangen.<sup>16</sup>*

Dieser Brief erweckt den Eindruck, dass Horkheimer, nachdem er Benjamins Texte, die ihm nur halbwegs gefielen, veröffentlicht hatte, diesen als einen Klotz am Bein empfand, den er nur halb widerwillig finanzierte, und deshalb versuchte, das „Kind“ an eine andere Institution, die eine amerikanische Stiftung sein könnte, „abzuschieben“.

Obwohl Benjamin wenig begeistert von der Idee war, in die Vereinigten Staaten zu reisen, ein Land, dessen Sprache er nicht beherrschte, und somit seine Pariser Forschungen aufzugeben, antwortete er ihm Ende Oktober aus San Remo, dass er seine Zustimmung zu einem solchen Stipendienantrag habe, wobei er ihm am Ende des Briefes, nachdem er ihm gezeigt hatte, inwiefern seine Arbeit „nach Paris verlangt“, klarmachte:

*Sollte freilich die amerikanische Möglichkeit sich vorläufig nicht realisieren, so würde ich – abgeschnitten von allen, auch den bescheidensten deutschen Hilfsquellen – in Kürze noch einmal über meine Existenzmöglichkeiten mit Ihnen zu Rate gehen müssen.<sup>17</sup>*

Letztendlich wurde das amerikanische Projekt nicht weiterverfolgt, aber es wurde Benjamin klar, dass seine Anwesenheit als Stipendiat des von Horkheimer geleiteten Instituts nur geduldet war.

Ein Jahr später, 1935, als Benjamin begann, seine Arbeit an den Passagen ernsthaft in Angriff zu nehmen, diskutierten Adorno und Horkheimer in ihrer Korrespondenz, ob sie Benjamin, wie geplant, zwei Arbeiten im Namen des Instituts anvertrauen (eine über Eduard Fuchs, die andere über die sozialdemokratische Zeitschrift *Neue Zeit*) und demzufolge seine Arbeit an den Passagen als „Privatsache“<sup>18</sup> betrachten würden, wozu Horkheimer tendierte.

Hier setzt sich Adorno, das muss man ihm anrechnen, bei Horkheimer für Benjamin ein, um ihm zu sagen, was er von dessen Projekt über die Pariser Passagen hält:

*Nun liegt der Fall so, dass Benjamin, wenn er die Arbeit wirklich schreibt, unmöglich gleichzeitig andere Dinge tun kann. Sie fordert schon einen ganzen Mann. Müsste er wirklich „Fuchs“ und „Neue Zeit“ schreiben, um leben zu können, so würde das eine Vertagung der Passagen auf unabsehbar lange Zeit bedeuten, und wer weiß, ob er sie dann überhaupt je zustande brächte.<sup>19</sup>*

---

<sup>16</sup> Max Horkheimer an Walter Benjamin, am 17.10. 1934, in Max Horkheimer, *Briefwechsel 1913-1936 (Gesammelte Schriften Bd. 16)* Frankfurt am Main, Fischer 1996, S. 246.

<sup>17</sup> Walter Benjamin an Max Horkheimer, Ende Oktober-Anfang November 1934, ebd. S. 256-257. [Siehe auch den Brief von Gretel Adorno an Benjamin vom 15.11.1934: „Ich glaube herauszulesen, dass Dich Amerika nicht lockt“, a.a.O. S. 180.]

<sup>18</sup> Adorno an Horkheimer, 8.6. 1935, in Theodor Adorno/ Max Horkheimer, *Briefwechsel*, Bd. 1, 1927-1937, Frankfurt 2003, S. 72.

<sup>19</sup> Ebd. S. 74

Horkheimers Antwort war eindeutig: Einverstanden, die Arbeit an der „Neuen Zeit“ zu verschieben, aber nicht die an Fuchs:

*Den Aufsatz über die Neue Zeit mag Benjamin ruhig zurückstellen. Aber den Artikel über Fuchs benötigen wir dringend. Ich habe ihn darum schon vor mehreren Jahren gebeten, und die Antwort erhalten, dass die Arbeit daran ihm besondere Freude machen würde. Es ist mir schwer vorstellbar, dass B. diesen Artikel hätte nicht schon längst schreiben können, ohne das Buch ernsthaft zu gefährden, ja ich empfinde das fortwährende Hinausschieben dieses Auftrags in Anbetracht der Haltung des Instituts gegenüber B. als eine unverdiente Gleichgültigkeit uns gegenüber.<sup>20</sup>*

Horkheimer wirft Benjamin Undankbarkeit vor angesichts seiner Bemühungen, für ihn ein Stipendium in den USA zu suchen.

Einige Tage später müssen Horkheimer die Haare zu Berge gestanden haben, als er den nächsten Brief von Benjamin erhielt, den dieser ihm am 10. Juli 1935 schickte. Dieser Brief wurde seinerzeit in Benjamins *Briefen* veröffentlicht, allerdings mit einem signifikanten Schnitt. Ganz allgemein ist die erste, zweibändige Ausgabe von Benjamins *Briefen* durch ihre Kürzungen – die Auslassungspunkte in eckigen Klammern – ebenso interessant, wenn man den Originaltext wiederherstellen kann, wie durch ihren veröffentlichten Teil:

*Im letzten Heft der Zeitschrift habe ich zu meiner Freude Ihren Aufsatz über die philosophische Anthropologie gefunden. Unter seinen mehrfach entscheidenden Formulierungen hat mir den größten Eindruck die über den Zusammenhang von egoistischer Triebstruktur und dem Bedürfnis metaphysischer Sicherung. Dieser Satz enthält, eben indem er einen einschneidenden Zug des spätbürgerlichen Menschen zum Vorschein bringt, den schönsten Hinweis auf eine Anthropologie des neuen – sagen wir des kommunistischen – Menschen, die einmal ein Gegenstück Ihres Aufsatzes werden könnte, das neben dem wissenschaftlichen Charakter einen verführerischen hätte. Ich weiß nicht, ob Sie an eine solche Darstellung einmal gedacht haben; sie ist wohl, in Westeuropa, noch nicht versucht worden. Aber ich kenne nichts, das näher daran heranhöhrt als einzelne Stellen Ihres Aufsatzes.<sup>21</sup>*

In seiner Antwort am 23. Juli bleibt Horkheimer in Bezug auf diese Zukunftsperspektive ausweichend:

*Das ‚Gegenstück‘ zu meinem Aufsatz ist tatsächlich ein Desiderat. Dafür, dass Ihnen nicht verborgen geblieben ist, wie es mir in diesem Bild des gegenwärtigen Menschen schon auf jenes andere angekommen ist, danke ich Ihnen. Es ist die Frage, ob die negative Beschreibung der von Ihnen gemeinten Zukunft, von hier aus nicht die unmittelbarste ist.<sup>22</sup>*

Etwas später, im November 1935, nach dem Erscheinen von Benjamins Aufsatz „Probleme der Sprachsoziologie“, ebenfalls einem Auftrag des Instituts, der ursprüng-

---

<sup>20</sup> Horkheimer an Adorno, 5.7. 1935, ebd. S. 78.

<sup>21</sup> Benjamin an Horkheimer, 10.7. 1935, zum ersten Mal vollständig publiziert in Max Horkheimer, Briefwechsel 1913-1936 (GS 16), Fischer 1995, S. 370, dann in Walter Benjamin, GB V, S. 126. Entspricht Auslassungen [...] in Briefe 2, S. 667.

<sup>22</sup> Horkheimer an Benjamin, 23.10.1935, in Max Horkheimer, Briefwechsel GS 16, S. 378.

lich als Sammelrezension neu erschienener Werke gedacht war und aus dem Benjamin eine philosophisch gewichtige Studie gemacht hatte<sup>23</sup>, kommentierte Adorno:

*Benjamins Artikel ist nützlich und anregend, obwohl ich mich ganz dem Eindruck verschließen kann, dass eine bibliographie raisonnée besser von einem subalternen Menschen gemacht wird, da B. doch sehr oft nur seine speziellen Interessenprobleme herausgreift oder gleich ein Werk zerfallen sieht, während man erst wissen möchte, was drin steht; auch der Versuch, die disparaten Bücher an einem aufzureihen, scheint mir nicht ganz glücklich.*<sup>24</sup>

Mit anderen Worten: Adorno ist einerseits der Ansicht, dass dieser Artikel, der eigentlich einen hohen theoretischen Gehalt hat, nur eine „bibliographie raisonnée“ sei, was nicht sehr lobenswert ist, und dass sie von einem Doktoranden hätte gemacht werden können, und andererseits, dass Benjamins Versuch, eine Synthese dieser Bücher zu erstellen, nicht sehr geglückt sei. Was Adorno und Horkheimer wahrscheinlich missfiel, war, dass Benjamin sich in diesem Artikel nicht nur mit Karl Bühler, Wolfgang Köhler, Lévy-Brühl oder Jean Piaget beschäftigte, sondern ganz besonders mit sowjetischen Forschern wie Nikolai Marr und Lew Wygodski, die er positiv zitierte. Er hat diesen Artikel übrigens auch an Asja Lacis geschickt und betont dabei, dass er sich mit diesen beiden Autoren befasst<sup>25</sup>, in der Hoffnung, dass er vielleicht ins Russische übersetzt wird.

Dann folgt die Beurteilung der Arbeit über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, einen der Texte, die Benjamins Ruf begründet haben. Horkheimer nimmt kein Blatt vor den Mund:

*Mit Benjamin habe ich schon eine Unterredung gehabt. Dass der Inhalt seiner Abhandlung irgendetwas mit Brecht haben soll, hat er weit von sich gewiesen. Ich habe ihm bei einigen Stellen die Richtigkeit meiner und auch Ihrer Einwände klargemacht. Er wird sich, bevor die Übersetzung beginnt, noch einmal eingehend damit beschäftigen. Das Deprimierendste ist die Empfindung, dass die Mängel zum Teil auf die materielle Not zurückgehen, in der er sich befindet. Ich will alles versuchen, dem abzuhelpfen. Benjamin ist einer der wenigen Menschen, die wir um ihrer Denkkraft willen nicht zugrunde gehen lassen dürfen.*<sup>26</sup>

Darauf antwortet Adorno zustimmend:

*Benjamin: ich möchte weniger einen bestimmten Zusammenhang dieser Arbeit mit Brecht behaupten (dazu kenne ich sie ja zu flüchtig) als vielmehr eine allgemeine magnetische Ablenkung seiner Arbeiten zu diesem ‚Wilden‘, wie sie u.a. auch in der Sprache des neuen Essays zum Ausdruck kommt. Sollte es uns gelingen, ihn endlich davon loszumachen, so wäre das ein großer Gewinn (ich würde in diesem Zusammenhang unbedingt versuchen, ihn vom Plan einer Reise nach Dänemark abzubringen, der, wie Gretel schreibt, wieder einmal akut zu sein scheint).*<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Siehe dazu meinen Aufsatz: «Pensée anthropologique chez Walter Benjamin. L’essai sur la théorie du langage», in *Incidence*, Nr 17, automne 2023, S.173-198.

<sup>24</sup> Adorno an Horkheimer, 12.11.1935, in *Adorno-Horkheimer, Briefwechsel*, Bd 1, 1927-1937, Suhrkamp 2003, S. 93-94.

<sup>25</sup> Walter Benjamin an Asja Lacis, GB V, 55.

<sup>26</sup> Horkheimer an Adorno, 22.1. 1936, *Adorno-Horkheimer, Briefwechsel*, Bd 1, 1927-1937, S. 108-109.

<sup>27</sup> Adorno an Horkheimer, 26.1.1936, ebd. S. 110

Dann drängte er Horkheimer, bei den 1000 Francs monatlich zu bleiben, die er Benjamin versprochen hatte, und begründete seine Forderung folgendermaßen:

*Da er ja einstweilen nichts dazuverdienen kann, wird es mit weniger in Paris selbst bei größten Sparkünsten kaum gehen. Dass eine gewisse Abnahme der Qualität seiner Arbeiten mit der materiellen Not zusammenhängt, haben, ganz wie Sie es nun konstatieren, Gretel und ich schon seit einiger Zeit festgestellt.*<sup>28</sup>

Etwas weiter sagt er zu Horkheimer, dass Benjamin unter dem Einfluss des „schlechtesten Brecht“<sup>29</sup> stehe.

Von 1934 bis 1938 floh Benjamin jedes Jahr aus der Hitze und Isolation von Paris, um von Juli bis September zwei oder sogar drei Monate bei Brecht in Dänemark zu verbringen, was ihm unter anderem ermöglichte, Miete und Alltagskosten zu sparen, aber auch in engem Kontakt mit dem von ihm bewunderten Dramatiker und seinem Kreis (Helene Weigel, Margarete Steffin und andere) zu sein und mit Brecht Schach zu spielen. Außerdem hatte er einen Teil seiner Berliner Bibliothek nach Dänemark zu Brecht schaffen können, was ein wichtiger Grund war, um dort zu arbeiten. Gretel Adorno hatte auf Anraten ihres Mannes zwar mehrfach versucht, ihn von einer solchen Reise abzubringen, jedoch ohne Erfolg:

*Und nun, da du weißt, wie es um mich steht, noch eine Bitte: fahr lieber nicht nach Dänemark. Vielleicht findest du mich anmaßend und meinst, ich hätte kein Recht zu diesem Wort, aber im Grunde glaube ich doch, dass du mich auch ohne Erklärung richtig verstehst.*<sup>30</sup>

Ende 1936 dachten Adorno und Horkheimer über den Rezensionsteil der Zeitschrift nach und erwogen, Benjamin mit bestimmten Artikeln zu betrauen. Zeitweise war sogar die Rede davon, dass Adorno und Benjamin den Rezensionsteil gemeinsam betreuen sollten. Zu diesem Zweck verfassten beide, offenbar auf Horkheimers Wunsch hin, „Vorschläge für den Rezensionsteil der *Zeitschrift für Sozialforschung*“, den Benjamin am 17. Dezember 1937 an Horkheimer schickte:

*Ich sende Ihnen beiliegend in zwei Exemplaren die Vorschläge der Redaktion für den Besprechungsteil, wie Wiesengrund und ich sie uns etwa denken. Soweit ich mich erinnere, haben Sie die allgemeine Einrichtung des Besprechungsteils im Gespräch mit mir nie berührt. Desto erfreuter war ich von W. zu hören, dass Ihrer ursprünglichen Absicht nach die bibliographie raisonnée im Besprechungsteil eine entscheidende Rolle spielen sollte. Meine eigenen Überlegungen bewegten sich in der gleichen Richtung.*<sup>31</sup>

Verlorene Mühe. Der Sinn dieser Zusammenarbeit zwischen Benjamin und Adorno beim Verfassen eines Textes für die Zeitschrift ist nicht klar, denn Adorno versicherte Horkheimer zur gleichen Zeit, dass es nicht in Frage käme, Benjamin mit dieser Aufsicht über den Rezensionsteil zu betrauen: Am 28. November schrieb er an Horkheimer und beruhigte ihn:

---

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> 21.3.36. Ebd. S. 130

<sup>30</sup> Gretel Karplus an Walter Benjamin, 30.6. 1937, a.a.O. S. 290.

<sup>31</sup> Benjamin an Horkheimer, 17.12. 1936, in GB V, S. 442 (ein Auszug dieses Briefes ist auch in GS III, S. 707 zu lesen).

*Übrigens hatte ich nicht gedacht, Benjamin die Reorganisation zu übertragen. Dazu ist er fraglos ungeeignet. Das werden wir schon selber machen müssen.*<sup>32</sup>

Wie man sieht, verwenden Horkheimer und Adorno, wenn sie sich untereinander hinter Benjamins Rücken über ihn unterhalten, keine Pinzette mehr. Sie zögern nicht, die „Qualität seiner Arbeit“ in Frage zu stellen und ihn als „ungeeignet“ für die Arbeit an der Zeitschrift zu bewerten.

### *Der Streit um „Das Kunstwerk...“*

Der Höhepunkt in der konfliktreichen Geschichte der Beziehungen zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin fand mit der Veröffentlichung von „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ in der französischen Übersetzung von Pierre Klossowski im Jahr 1936 statt. Nicht alle Briefe über diesen Konflikt, der noch lange Zeit danach Spuren hinterlassen sollte, sind heute veröffentlicht, aber die Briefe, die publiziert wurden, zeigen eindrucksvoll, dass die Beziehung zwischen den beiden alles andere als Flitterwochen waren. Es wird im Folgenden die Geschichte dieses Streites rekonstruiert, die auch ein besseres Verständnis des weiteren Verlaufs ihres Austauschs geben wird.

Am 16. Oktober 1935 sprach Benjamin zum ersten Mal mit Horkheimer über eine, wie er es nannte, „Reihe vorläufiger Überlegungen“, die den Titel „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ tragen und er fügte hinzu:

*Diese Überlegungen machen den Versuch, den Fragen der Kunsttheorie eine wahrhaft gegenwärtige Gestalt zu geben: und zwar von innen her, unter Vermeidung aller unvermittelten Beziehung auf Politik. Diese Aufzeichnungen, die fast nirgends auf historisches Material Bezug nehmen, sind nicht umfangreich. Sie haben einen lediglich grundsätzlichen Charakter. Ich könnte mir denken, dass sie in der Zeitschrift an ihrem Platz wären.*<sup>33</sup>

Schon bald schickte Horkheimer den Artikel zur Übersetzung ins Französische an das Pariser Büro des Instituts für Sozialforschung, wo ein Herr Brill und auch Raymond Aron arbeiteten. Raymond Aron kam am 25. Februar 1936 ins Büro, fand den von Pierre Klossowski übersetzten Benjamin-Text und wollte einige Korrekturen vornehmen, aber Herr Brill gab ihm nur zwei Stunden Zeit dafür. Schließlich gelang es ihm, „den Nachmittag damit zu verbringen, den Artikel mit Herrn Benjamin zu korrigieren. Das ist eine hervorragende Arbeit und ich habe keine Vorbehalte“.<sup>34</sup>

Doch drei Tage später stellte Benjamin fest, dass Brill hinter den Korrekturen steckte und erhebliche Kürzungen oder Umformulierungen vornahm:

---

<sup>32</sup> Adorno an Horkheimer, 28. 11. 1936, Briefwechsel, Bd.1, p. 234.

<sup>33</sup> Benjamin an Horkheimer, 16.10. 1935, in Max Horkheimer, Briefwechsel, Gesammelte Schriften Bd. 15, S. 414-415. Auszüge aus diesem Briefwechsel Benjamin-Horkheimer des Jahres 1935 sind zum ersten Mal 1968 in der von Hildegard Brenner herausgegebenen Zeitschrift *Alternative* (Heft 59-60, S. 74-84) publiziert worden. Weitere Auszüge sind auch im kritischen Apparat der Gesammelten Schriften von Benjamin (GS I, 3, S. 983-1034) zu lesen.

<sup>34</sup> Raymond Aron an Max Horkheimer, 25.2. 1936, ebd. S. 463. Original auf Französisch: «Nous avons passé l'après-midi à corriger l'article de M. Benjamin. C'est là sans doute un travail remarquable et je n'ai aucune réserve à formuler.»

*Gelegentlich einer telefonischen Nachfrage Technisches (Paginierung) betreffend, stellte sich heraus, dass Brill unmittelbar nach der gemeinsam erfolgten Durchsicht und an Stellen, die Gegenstand dieser Durchsicht gewesen waren, in der Druckvorlage hinter meinem Rücken Streichungen vorgenommen hat. [...] Brills Eingriff scheint mir nicht nur seiner Form nach aus den redaktionellen Gepflogenheiten der Zeitschrift herauszufallen, sondern geht in Wirklichkeit auf Abschnitte des Urtextes, über die Sie und ich miteinander eins waren.*<sup>35</sup>

Benjamin erwartete damit, dass Horkheimer gegen Brill Partei ergriff, der seine Rechte in redaktioneller Hinsicht überschritten habe, aber Horkheimer, der fast einen Monat auf seine Antwort warten ließ, war weit davon entfernt, in seinem Sinne zu handeln, sondern teilte ihm mit, dass Brill auf seinen Wunsch und seine Anweisungen hin gehandelt habe. In der Zwischenzeit war auch Raymond Aron dahintergekommen und verteidigte Benjamin in einem Brief vom 12. März:

Ich habe soeben zu meinem Erstaunen und sogar, erlauben Sie mir, es Ihnen offen zu sagen, zu meiner Entrüstung erfahren, was im Büro mit dem Artikel von Herrn Benjamin geschehen ist. Ich wusste in der Tat nicht, dass Herr Brill gemeint hatte, ganze Passagen des Textes streichen zu müssen: Er hatte es vergessen oder für unnötig gehalten, mich davon zu unterrichten. [...] Das Dringendste ist im Moment, den Schaden zu beheben. Der ursprüngliche Text muss wiederhergestellt werden. [...] So bedauerlich eine Verzögerung auch sein mag, alles ist besser, als eine so hervorragende Arbeit wie die von Herrn Benjamin zu verunstalten.<sup>36</sup>

Weiter:

*„Ich kenne Sie lange gut genug, um zu wissen, dass Sie es niemals dulden würden, den Text eines Autors ohne dessen Einverständnis zu ändern. Geht es um einen Autor vom Rang Herrn Benjamins, sind derartige Eingriffe ebenso traurig wie lächerlich.“*<sup>37</sup>

Ebenfalls am 12. März schrieb Brill an Horkheimer, dass er dies ohne böse Absicht und mit Respekt vor der Arbeit des Instituts (für Sozialforschung) getan habe: „Wenn ich also irgendeinen Fehler gemacht habe – und ich glaube nichts getan zu haben, wozu ich nicht Ihre Genehmigung zu haben glaubte – so geschah es allein aus der Absicht, die Arbeit des Instituts zu fördern.“<sup>38</sup>

In dieser Reihe von Korrespondenzen gibt es noch einen Brief Benjamins vom 14. März an Horkheimer, in dem dieser sich über Brill beschwert, bei dessen Lek-

---

<sup>35</sup> Benjamin an Horkheimer, am 29.2. 1936, ebd. S. 467.

<sup>36</sup> Raymond Aron an Max Horkheimer, am 12.3. 1936, ebd. S. 479. Original: «Je viens d'apprendre avec surprise et même, permettez-moi de vous le dire franchement, avec indignation ce qui s'est passé au bureau en ce qui concerne l'article de M. Benjamin. J'ignorais en effet que M. Brill avait cru devoir supprimer des passages entiers de cet article: il avait oublié ou jugé inutile de m'en avertir.» Dann: «Le plus pressé pour l'instant est de réparer le mal. Il importe que le texte primitif soit rétabli. (...) Si déplorable au reste que pût être un retard, tout vaut mieux que de défigurer un travail aussi remarquable que celui de M. Benjamin.»

<sup>37</sup> Ebd. S. 480. Original: «Je vous connais assez pour savoir que vous n'avez jamais admis et que vous n'admettez jamais qu'on corrige le texte d'un auteur sans s'être mis d'accord avec lui. Lorsqu'il s'agit d'un auteur du rang de M. Benjamin, une telle intervention à quelque chose d'à la fois lamentable et ridicule.»

<sup>38</sup> Hans Klaus Brill an Max Horkheimer, 12.3. 1936, ebd. S. 482.



türe der Druckfahnen er „das Ausmaß seiner Eingriffe“ und das „Maß seiner Illoyalität“ entdeckte, und sagt, dass „der gesamte Text auf diese Weise *vollkommen unverständlich* geworden“ sei<sup>39</sup>. Er erklärt sich bereit, die Veröffentlichung auf die nächste Ausgabe zu verschieben.

Am 15. März begann Raymond Aron sich zu widerrufen und erklärte, er habe Herrn Brill nicht verletzen wollen, fügte aber hinzu:

*Vor allem möchte ich betonen, dass meine Vorwürfe gegen Herrn Brill keineswegs prinzipieller Natur sind, sondern nur den Vorfall betreffen, den Sie ja inzwischen kennen. So bedauerlich dieser Vorfall auch sein mag, er darf nicht überbewertet werden, da er in erster Linie auf Herrn Brills Unerfahrenheit zurückzuführen ist, die dieser selbst in Bezug auf die redaktionelle Arbeit zugeben würde*<sup>40</sup>.

Am 18. März erteilte Horkheimer seine endgültige Antwort. Er schrieb einen langen Brief an Benjamin, in dem er die Arbeit seines Vertreters in Paris, Herrn Brill, rechtfertigte und lobte und damit seinen Mitarbeiter deckte.

*Wir müssen alles tun, was in unserer Macht steht, um die Zeitschrift als wissenschaftliches Organ zu sichern. Dies hätte eine ernste Bedrohung unserer Arbeit bedeutet, sowohl in dieser Richtung als vielleicht auch in anderen Richtungen.*<sup>41</sup>

Er nimmt einige Punkte unter die Lupe, zum Beispiel den ersten Absatz, dessen Streichung Benjamin bedauerte:

*Nach wiederholter Rücksprache mit allen hiesigen Mitarbeitern sind wir zur Überzeugung gekommen, dass dieser Abschnitt nicht erscheinen kann. Dass ihn Brill gestrichen hat, geht nicht auf eine Eigenmächtigkeit zurück, sondern beruht auf einer Äußerung, die ich ihm gegenüber bereits nach der ersten Lektüre gemacht hatte.*<sup>42</sup>

Dann kommt am nächsten Tag, am 19. März, ein weiterer Brief, in dem Horkheimer, nachdem er den Benjamin unterstützenden Brief von Raymond Aron erhalten hat, Benjamin (und nebenbei auch Aron) klar die Punkte auf das i setzt: Aron habe seine Rechte überschritten, als er Brills Arbeit kritisierte. Aron sei dazu da, „für den Aufsatz- und Besprechungsstil der Zeitschrift wissenschaftlich wertvolle und für die französische Leserschaft interessante Arbeiten zu gewinnen und die Aufmerksamkeit des soziologischen Publikums in Frankreich auf unsere Forschungstätigkeit zu lenken“, aber „die Beurteilung der allgemeinen Prinzipien unserer Redaktionsführung möchte ich mir jedoch auch weiterhin vorbehalten.“<sup>43</sup> Er macht Benjamin gewissermaßen einen Strich durch die Rechnung und erinnert ihn daran, dass er der Herr in diesem Institut ist. Außerdem bat er ihn, an Raymond Aron zu schreiben und ihm mitzuteilen, dass er die Änderungen in der Redaktion aus freien Stücken akzeptiere, und dann auf Brill zuzugehen, sich bei ihm zu entschuldigen und ihm zu sagen, dass

---

<sup>39</sup> Walter Benjamin an Max Horkheimer, 14.3. 1936, GB V S. 260.

<sup>40</sup> Raymond Aron an Max Horkheimer, 15.3. 1936, Max Horkheimer, Briefwechsel, Gesammelte Schriften Bd. 15, S. 487. Original: «Je tiens surtout à vous préciser que mes reproches à l'égard de M. Brill n'avaient aucunement un caractère général, elles se rapportaient uniquement à l'incident précis que vous connaissez maintenant. Or, si regrettable soit-il, cet incident ne doit pas être amplifié exagérément, puisqu'aussi bien il est imputable à l'inexpérience que M. Brill reconnaîtrait lui-même en matière de travail de rédaction.»

<sup>41</sup> Max Horkheimer an Walter Benjamin, 18.3. 1936, ebd. S. 488.

<sup>42</sup> Ebd. S. 489.

<sup>43</sup> Max Horkheimer an Walter Benjamin, 19.3. 1936, ebd. S. 491.

er mit den vorgenommenen Änderungen einverstanden sei<sup>44</sup>. Noch am selben Tag, dem 19. März, schrieb er an Brill, um ihm seine volle Unterstützung zu versichern und ihm mitzuteilen, wie sehr ihn die Briefe, die er von Raymond Aron und Walter Benjamin erhalten hatte, gekränkt hatten.

*In dieser Angelegenheit war das Verhalten von Aron nicht angemessen. Wenn Herr Benjamin Meinungsverschiedenheiten mit uns hat, sollte Herr Aron spüren, dass es nicht seine Aufgabe ist, sich bei uns als sein Vertreter aufzuspielen. Nicht nur in Bezug auf diesen Aufsatz Benjamins, sondern auch in Bezug auf seine gesamte gegenwärtige Existenz hat das Institut es nicht verdient, seinetwegen kritisiert zu werden.*<sup>45</sup>

Wie man sieht, wird Benjamin von Horkheimer als Außenseiter wahrgenommen und darüber hinaus als Ärgernis, als „Nervensäge“, dem man schließlich seine gelegentlichen Seitenhiebe aufgrund der tatsächlichen Qualität seiner Arbeit verzeiht. Er sollte nur froh sein und seine Dankbarkeit ausdrücken, da er seine „gesamte Existenz“ dem Institut verdanke. Keine Spur von Freundschaft dringt in diesem Briefwechsel durch.

Am selben Tag schrieb Horkheimer auch an Raymond Aron, um ihm die Grenzen seiner Mitarbeit am Institut aufzuzeigen. Er bestätigt noch einmal die Eingriffe der Redaktion in Benjamins Artikel und präzisiert: „Es freut mich, dass Sie den Rang des Schriftstellers Benjamin so hoch einschätzen. Seine Beziehungen zum Institut haben eine lange Geschichte“. Er macht ihm jedoch klar, dass er sich nicht in die Herrn Brill anvertraute Redaktionsarbeit einzumischen habe, dessen subjektives Bestreben es sei, „meinen Absichten zu entsprechen“<sup>46</sup>

Dann ist der aussagekräftigste Brief darüber, was Horkheimer wirklich über Benjamin dachte, der vom 26. März an Brill, in welchem er sich mit den folgenden Worten über den Betreffenden lustig macht:

*Jetzt bleibt noch die Angelegenheit Benjamin! Ich habe heute einen Brief von ihm erhalten [vom 14. März], der stark an den Ton eines rechtgläubigen Moslems unmittelbar nach einer mutwilligen Verunreinigung der Hagia Sophia erinnert. Ich nehme an, dass mein letzter recht energischer Brief an Benjamin inzwischen bereits eine Wirkung ausgeübt hat. Ich empfehle jedoch, diese Wirkung noch durch eine persönliche Ansprache zu ergänzen, in der Sie von Ihnen durch die Beilegung des Konflikts mit Aron bewiesenen diplomatischen Fähigkeiten weiteren Gebrauch machen.*<sup>47</sup>

Benjamin hatte keine andere Wahl, als Abbitte zu leisten. Er muss ein Telegramm nach New York schicken mit „Änderungen einverstanden“. In seinem Brief vom 30. März, nachdem er Horkheimers Briefe vom 18. und 19. März erhalten hatte, legte er die Waffen nieder und ergab sich, entschuldigte sich für seine Änderungswünsche und für Raymond Arons Brief, der Öl ins Feuer gegossen habe, und begab sich unter die Mistgabeln, die Horkheimer ihm auferlegt hatte.

*Es tut mir besonders leid, dass Aron durch seinen Brief die Lage kompliziert hat. Ich habe ihm schon nach Erhalt Ihres ersten Briefes, sowie ich wusste, dass die Vorschläge von Brill ihrem Hauptinhalt nach von Ihnen bestätigt werden, mein Einverständnis mit den Änderungen mitgeteilt*<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Ebd. S. 492.

<sup>45</sup> Max Horkheimer an Hans Klaus Brill, 19.3. 1936, *ebd.* p. 493.

<sup>46</sup> Max Horkheimer an Raymond Aron, 19.3. 1936, *ebd.* S. 495.

<sup>47</sup> Max Horkheimer an Hans Klaus Brill, 26.03.1936, *ebd.* S. 502.

<sup>48</sup> Walter Benjamin an Max Horkheimer, 30.3. 1936, GB V, 267.

Er hat sich auch mit Brill getroffen und sich mit ihm versöhnt. Er versprach, dass sich solche Konflikte nicht mehr wiederholen würden.

Diese Konfliktsituation von 1936 über die Übersetzung und Veröffentlichung des Kunstwerk-Aufsatzes, auch wenn sie in einer scheinbaren gegenseitigen Umarmung endete, hinterließ tiefe Spuren in der Beziehung zwischen Benjamin und Horkheimer: Misstrauen auf Seiten Benjamins und, trotz des Willens zu kämpfen, die Gewissheit, dass der andere immer Recht bekommen würde und man sich seinen Forderungen beugen müsse, und auf Seiten Horkheimers eine gewisse Verachtung, eine hochmütige Haltung gegenüber einem Autor, der sich seiner intellektuellen Fähigkeiten sicher war, aber sozial deklariert, sich selbst überlassen, ohne jegliche administrative und materielle Sicherheit.

Wenn man Benjamins Briefwechsel mit Horkheimer mit dem Briefwechsel vergleicht, den er mit all seinen anderen Korrespondenten führte, stellt man fest, dass es keine Herzlichkeit, kein Gefühl der Sympathie zwischen den beiden gibt, sondern nur Machtbeziehungen. Diese Machtverhältnisse und die Zensur gegenüber Benjamins Denken werden auch nach dessen Tod und sogar nach dem Tod von Horkheimer und Adorno fortbestehen.

### *Die Eingriffe post mortem*

Später, als Adorno und Horkheimer Benjamins Werke und ihren Briefwechsel mit ihm veröffentlichten, versteckten sie sorgfältig einige Passagen ihrer eigenen Briefe, um den Druck, den sie auf ihn ausübten, so weit wie möglich auszulöschen, seine Nähe zu Brecht und seine Zugehörigkeit zur Bewegung der deutschen kommunistischen Linken zu minimieren und für die Öffentlichkeit unsichtbar zu machen und um ihn so weit wie möglich der Frankfurter Schule einzuverleiben. So schickte Benjamin beispielsweise am 16. Mai 1938 einen Brief an Horkheimer, in welchem er ihm seine geplante Mitarbeit an einer Literaturzeitschrift erwähnte, die von Johann Lorenz Schmidt herausgegeben war, einem Pseudonym für Laszlo Radvanyi, den Ehemann Anna Seghers' und ehemaligen Direktor der MASCH (Marxistische Arbeiterschule) in Berlin, an der unter anderem Karl Korsch einen berühmten Kurs über Marx' *Kapital* gehalten, an dem auch Brecht teilgenommen hatte (lange Zeit später nannte Brecht Korsch „meinen Lehrer“). Dieser Brief, der in der zweibändigen Briefausgabe von 1966 in gekürzter Form veröffentlicht worden war, kann in der vollständigen Fassung in der Ausgabe von Horkheimers *Briefwechsel* gelesen werden:

*Johannes Schmidt, den Sie kennen, gibt vom Sommer ab eine Zweimonatszeitschrift heraus. Aus seiner Mitteilung, sie sei für zwei Jahre finanziell gesichert, schließe ich, dass die Partei dahintersteht. Das Mitarbeiter-Ensemble präsentiert sich als die gutbürgerliche Mischung dar, die man derzeit in beinahe identischer Zusammenstellung in den Organen des rechten wie linken Flügels der Emigration findet. Es scheinen ein paar Franzosen, wie Vermeil, dabei zu sein. Schmidt bat mich um Mitarbeit. Ich habe sie in Erinnerung an das Gespräch über die Freie deutsche Hochschule, das wir bei Ihrem letzten Hiersein hatten, nicht grundsätzlich abgelehnt. Dass er nur solche Arbeiten von mir bekommen würde, die für die Zeitschrift für Sozialforschung nicht in Frage kämen, brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Ohnehin würden solche nur gelegentlich abfallen und vorwiegend die*

*Gestalt von Rezensionen haben. In jedem Fall wäre es mir sehr lieb, wenn Sie mir Ihre Stellung zu der Sache mitteilen wollten.*<sup>49</sup>

Horkheimers Antwort an Benjamin wurde am 6. Mai abgeschickt und war positiv, er sah keine Einwände:

*Gegen gelegentliche Mitarbeit an der Zeitschrift des Herrn Schmidt sehe ich keinen prinzipiellen Einwand. Er hat mir freilich in einem längeren Brief so eindringlich auseinandergesetzt, dass sein Organ der Zeitschrift für Sozialforschung ganz und gar keine Konkurrenz machen wolle, dass ich wie immer, wo ich diesem Herrn begegne, auf den Gedanken gekommen bin, er habe aus irgendeinem mir unerfindlichen Grunde ein schlechtes Gewissen. Vielleicht ist das zur Schau getragene schlechte Gewissen nur der Versuch, die Existenz eines Grundes dafür vorzutäuschen, den es längst nicht mehr gibt, und gerade noch das Dekor einer Illegalität zu wahren, das man peinlich vermeiden müsste, wenn sie wirklich bestünde.*<sup>50</sup>

Die Herausgeber erinnern in diesem Zusammenhang daran, dass Horkheimer in der *Zeitschrift für Sozialforschung* jede marxistische Formulierung „peinlich vermied“<sup>51</sup>. Benjamin hat ein einziges Mal eine Rezension in der Zeitschrift von Johann Schmidt / Laszlo Radvanyi geschickt und veröffentlicht.<sup>52</sup>

Wenn in der Korrespondenz zwischen Adorno und Horkheimer von Benjamin die Rede ist, taucht ein Leitmotiv immer wieder auf, nämlich seine Beziehung zu Brecht und was die beiden wirklich über die Sowjetunion denken, insbesondere zur Zeit der Moskauer Prozesse und der großen Repressionen.

Im August 1938, während Benjamin in Dänemark bei Brecht ist, erhält Adorno von ihm (von Benjamin) einen Brief, aus dem hervorgeht, so schreibt er an Horkheimer, dass „mittlerweile Brecht auch ein Haar in der offiziellen Suppe gefunden hat – freilich noch nicht, dass er endlich den Teller gelassen hat.“<sup>53</sup> (Adorno denkt dabei an die offizielle Suppe der sowjetischen Propaganda).

Der fragliche Brief von Benjamin an Adorno ist meines Wissens nicht veröffentlicht, dafür aber ein Brief von Benjamin an Horkheimer vom 3. August 1938, der aus Skovsbostrand (bei Brecht) geschickt wurde und wahrscheinlich einen ähnlichen Inhalt hat. In diesem Brief bedankt er sich für eine Postkarte von Horkheimer aus einer kleinen Stadt in den USA namens Mahagonny und erinnert diesen an „seinen Wunsch, mehr über die politische Position des deutschen Erbauers dieser Stadt zu erfahren“ (ein Euphemismus, der sich auf Brecht bezieht). Er antwortet ihm in einem teilweise kryptischen, aber dennoch klaren Stil über Brechts Position gegenüber der Sowjetunion, die er zu

---

<sup>49</sup> Benjamin an Horkheimer, 16.4. 1938. In Benjamins *Briefen* entspricht diese Passage den Auslassungen [...] im Bd. 2, S. 243. Wiederhergestellt nach Max Horkheimer, *Briefwechsel*, GS 16, S. 437-438, oder Benjamin, GB VI, S. 68.

<sup>50</sup> Horkheimer an Benjamin, 6.5. 1938, in Max Horkheimer Archiv VI 5A. 126, nicht veröffentlicht. Auszug in der Anmerkung 14 des vorigen Briefes in Horkheimer, *Briefwechsel*, GS 16, S. 439.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Walter Benjamin, «Rolland de Renéville, L'expérience poétique, Paris 1938» in *Zeitschrift für freie deutsche Forschung* 1938, Heft 1, wieder abgedruckt in GS III, S. 553-555.

<sup>53</sup> Adorno an Horkheimer, 8.8. 1938, in Adorno-Horkheimer, *Briefwechsel*, Bd. 2, 1938-1944, Suhrkamp 2004, S. 41.

einer „wir“-Position („unsere Position“) verallgemeinert, indem er so tut, als sei sie auch die Position von Horkheimer und dem Institut für Sozialforschung:

*Denn ich war mir darüber klar, dass die Schwierigkeiten, denen jede Auseinandersetzung mit der Union von unserer Seite begegnet, für Brecht, zu dessen Publikum Teile der Moskauer Arbeiterschaft gehört haben, besonders groß sein würden. Der letzte Monat hat eine Anzahl von Gesprächen über den Gegenstand zwischen uns gebracht und ich sehe heute so klar, als es mir derzeit in Fragen möglich scheint, die unsere Stellung zur Sowjetunion berühren. Und zwar scheint mir, dass mir in diesem Fall in das „unsere“ Brecht einzubegreifen gestattet ist, insofern als auch wir bislang die Union noch als eine nicht aus imperialistischen Interessen ihre Außenpolitik bestimmende und also antiimperialistische Macht ansehen dürfen. Dass wir dies, jedenfalls derzeit, noch tun, demnach auch unter den gewichtigsten Vorbehalten die Sowjetunion noch als Agentin unserer Interessen in einem zukünftigen Krieg wie in der Verzögerung dieses Krieges betrachten, dürfte auch in Ihrem Sinne geschehen. Dass diese Agentin die denkbar kostspieligste ist, indem wir sie mit Opfern bezahlen müssen, die ganz besonders die uns als Produzenten naheliegenden Interessen schmälern, das zu bestreiten wird Brecht ebenso wenig in den Sinn kommen, wie er erkennt, dass das gegenwärtige russische Regime das persönliche mit all seinen Schrecken ist. Auch bedürfte es dazu sicherlich nicht des Umstandes, dass sein Freund und Übersetzer Tretjakow wahrscheinlich hingerichtet worden ist. Es genügt die gegenwärtige russische Literaturpolitik, die zwar gegen alles Verständige ausgerichtet ist, aber ihre Parolen nicht besser wählen könnte, wenn sie gegen Brecht im besonderen abgefasst wären. (Der Bericht über sowjetrussische Literatur über Sozialforschung, den Sie im letzten Heft publizieren, setzt da erfreulicherweise einige Punkte aus i.)<sup>54</sup>*

Das Bemerkenswerte an diesem Brief – und das erklärt sicherlich, warum er lange unveröffentlicht blieb – ist, dass Benjamin sich zwar keine Illusionen über die sowjetische Kulturpolitik machte und nicht einmal wusste, dass seine Freundin Asja Lacis 1938 verhaftet worden war und für zehn Jahre in ein Lager des Gulags nach Kasachstan geschickt werden sollte, betrachtet jedoch dieses Land weiterhin als eine antiimperialistische Macht, auf die man sich im kommenden Krieg stützen müsse, und glaubt sogar, entweder naiv oder mit einer Geste, die überzeugen soll, dass Horkheimer nicht anderer Meinung sein kann als er. Und im Gegensatz zu dem, was oft behauptet wird, wurde Benjamin zwar ein Jahr später durch den deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt erschüttert, aber dieser Pakt brachte ihn nicht dazu, seine Haltung zur Sowjetunion grundlegend zu ändern.

Am 28. September 1938 schreibt Benjamin aus Kopenhagen an Horkheimer. Dieser Brief, in dem er ihm hauptsächlich von seiner Arbeit über Baudelaire als Teil des künftigen Passagen-Werks berichtet, wurde in der zweibändigen Ausgabe der *Briefe* veröffentlicht, allerdings mit einem Schnitt, den wir heute dank der Ausgabe von Benjamins *Gesammelten Briefen* sowie auch von Horkheimers *Briefwechsel* wiederherstellen können. Hier lautet der von den Herausgebern (Gershom Scholem und Theodor Adorno) zensierte Satz: „Darf ich zum Schluss noch anfügen, dass ich mich besonders über Ihre Absicht freue, Teile meines letzten Litera-

---

<sup>54</sup> Walter Benjamin an Max Horkheimer, 3.08.1938, in GB VI, p. 147-148.

turbriefes zu publizieren?“<sup>55</sup> Adorno wollte vermutlich durch das Auslassen dieses Satzes verhindern, dass der Leser nach diesen Literaturbriefen suchen könnte.

Ein weiterer interessanter Schnitt der Herausgeber ist der in Benjamins Brief an Horkheimer vom 31. Januar 1937. Der ausgelassene Satz, den man auf S. 728 der *Briefe* durch drei Punkte ersetzt findet, lautet:

*Herr Leyda von der Film Library hat sich bisher nicht an mich gewandt. Wenn er mich um einen Text bittet, werde ich den französischen zur Verfügung stellen.*<sup>56</sup>

Herr Leyda von der Film Library des Museum of Modern Art in New York hatte nämlich Benjamins heute berühmten Artikel über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, der 1936 in der von den Herausgebern stark abgeschwächten französischen Übersetzung von Klossowski in der *Zeitschrift für Sozialforschung* veröffentlicht worden war, hoch geschätzt und Horkheimer schriftlich gebeten, ihm das deutsche Original zukommen zu lassen, damit er es nach der Originalfassung ins Englische übersetzen könne. Horkheimer, der sehr verärgert war, da er den Aufsatz direkt in der französisch übersetzten Fassung zahlreichen Änderungen und Kürzungen unterzogen hatte, antwortete Herrn Leyda, dass er in New York über die deutsche Fassung nicht verfüge, und bat Benjamin daher in einem am 30. Dezember 1936 abgeschickten, aber bis heute nicht veröffentlichten Brief, die gleiche Antwort zu geben, wenn Leyda ihm schreiben sollte. Horkheimer begründete seine Bitte folgendermaßen:

*Wir möchten es nämlich vermeiden, dass aus irgendwelchen Differenzen zwischen dem deutschen und dem veröffentlichten französischen Text Diskussionen entstehen, was nicht ganz ausgeschlossen ist.*<sup>57</sup>

Im nächsten, ebenfalls nicht veröffentlichten Brief, nämlich vom 25. Februar 1937, berichtete Max Horkheimer Benjamin, dass Herr Leyda seine Anfrage wiederholt habe, woraufhin er erneut antwortete, dass diese deutsche Version nicht existiere, Benjamin aber sehr wohl neue Texte zu diesem Thema schreiben könne. Er dachte wohl, dass auf diesem Wege eine amerikanische Stiftung, die der Film Library nahestehe, Interesse an Benjamins Arbeit zeigen könnte, auch um diese zu finanzieren:

*Es scheint, dass hier die Möglichkeit einer Mitarbeit bei amerikanischen Stellen besteht. Sollten Anfragen in dieser Richtung an Sie gelangen, so rate ich, dass Sie unbedingt zusagen. Offenbar haben Sie einige Kreise der Filmindustrie durch den Artikel interessiert, und es wäre töricht, die Chancen, die sich da bieten, nicht wahrzunehmen.*<sup>58</sup>

Horkheimer schien darin eine Möglichkeit zu sehen, das ‚Kind‘ an eine andere Stiftung oder sogar an die Filmindustrie ‚abzuschieben‘. Doch trotz des Briefes, in dem er sich Horkheimers Bitte beugte, nur die verwässerte französische Version anzubieten, schrieb Benjamin am 17. Mai desselben Jahres an Jay Leyda und bot ihm beide Versionen, die deutsche und die französische, an. Er lag nur (aus Rück-

---

<sup>55</sup> Benjamin an Horkheimer, le 28.09.1938, in Horkheimer, Briefwechsel GS 16, S. 494, oder in Benjamin, GB VI, S. 164. Entspricht den Auslassungen [...] in Benjamin, Briefe, 2, S. 772.

<sup>56</sup> Benjamin an Horkheimer, 31.1.37, in Horkheimer, Briefwechsel, (GS Bd. 16), S. 41. Entspricht [...] in Briefe, 2, 728.

<sup>57</sup> Horkheimer an Benjamin, 30.11.1936, Max Horkheimer Archiv VI 5.153, Auszug in der Anmerkung 10 zum vorigen Brief, Horkheimer, Briefwechsel, (GS Bd. 17), S. 41.

<sup>58</sup> Horkheimer an Benjamin, 25.2. 1937, Max Horkheimer Archiv VI 5.361, Auszug ebd. S. 41-42.

sicht auf Horkheimer) in der Frage der Reihenfolge der Versionen: Er behauptet (entgegen jeder Logik) gegenüber Herrn Leyda, dass die deutsche Fassung später entstanden sei und er dort Ergänzungen vorgenommen habe:

*I should advise the German version as this was written later and has numerous additional paragraphs.*<sup>59</sup>

Das Gegenteil ist der Fall, die sogenannten zusätzlichen Absätze entsprechen den Scherenschnitten von Horkheimer und seinem Vertreter in Paris, Hans Klaus Brill, welche in der Originalfassung oder in der Übersetzung von Klossowski vorgenommen worden waren. Leider blieb die Bitte von Herrn Leyda ohne Folgen, wahrscheinlich weil er von Horkheimer selbst davon abgehalten wurde.

Benjamin ließ sich übrigens nicht von seinem Versuch abbringen, die deutsche Fassung zu veröffentlichen. Er bot sie den in Moskau erscheinenden Zeitschriften *Internationale Literatur* und *Das Wort*, in der Hoffnung, dass der Aufsatz ohne die vom Institut für Sozialforschung vorgenommenen Kürzungen erscheinen könnte. Aus einem Brief vom 4. März 1936 an Margarete Steffin, enge Mitarbeiterin Brechts, die gerade in Moskau weilte, entnimmt man, dass er die deutsche Originalfassung an Bernhard Reich, den nach Moskau emigrierten deutschen Regisseur und Ehemann von Asja Lacis, weitergeleitet hat:

*Der französische Text der Arbeit, deren deutsche bei Reich ist, befindet sich augenblicklich im Druck und wird in der Zeitschrift für Sozialforschung erscheinen. Stuart Gilbert, der Übersetzer von Joyce, bemüht sich zur Zeit in London um einen englischen Übersetzer. Natürlich wäre mir außerordentlich viel daran gelegen, die Arbeit in Russland erscheinen zu sehen. Und warum das natürlich ist, werden Sie verstehen, wenn Sie sie gelesen haben. Ich bitte Sie sehr darum das zu tun.*

*Sie werden danach besser als ich sehen können, ob die Arbeit in Russland Publikationschancen hat. Ich denke mir darüber, unmaßgeblich, das folgende: Die Fragestellung von der ich ausgehe müsste in Russland auf das größte Interesse stoßen. Gegen meine Methode sehe ich vom Standpunkt der materialistischen Dialektik keine Einwände. Dagegen lasse ich dahingestellt, wie weit man in den Schlussfolgerungen mit mir übereinstimmen wird.*<sup>60</sup>

Weiter heißt es, nachdem er verstanden hat, dass Bernhard Reich von der Arbeit nicht überzeugt ist (oder zumindest von der Möglichkeit, dass sie in Russland erscheint):

*Sie [Ihre Antwort] eilt umso weniger als Reich wahrscheinlich, selbst wenn er es wollte, nicht allzuviel für die Veröffentlichung der Arbeit würde tun können. Mir wäre daran gelegen, dass Tretjakow die Arbeit zu lesen bekommt. Das war von vornherein [Slatan] Dudows Vorschlag, der von der Sache sehr viel hält und mir gleich voraussagte, dass Reich nicht auf sie eingehen würde. Ich vermute, dass Sie Tretjakow kennen und ihm das Manuskript geben könnten. [...] Was den deutschen Text betrifft, so würde ich ihn gern in der Internationalen Literatur gedruckt haben. Zu diesem Zweck werde ich ihn mehreren Genossen vorlesen, mit denen ich darüber diskutieren werde. Auf der Grundlage dieser Diskussion wird dann eine öffentliche Verhandlung im hiesigen Schriftstellerschutzverband anberaumt werden.*<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Walter Benjamin an Jay Leyda, 17.05. 1937, in *Gesammelte Briefe V*, p. 530.

<sup>60</sup> Walter Benjamin an Margarete Steffin (in Moskau), 4.3. 1936, in *GB V*, S. 254.

<sup>61</sup> Ebd. S. 254-255.

Benjamin ahnte zu dieser Zeit nicht, dass gerade Sergej Tretjakow Opfer der Repressionen sein wird und 1939 verhaftet und hingerichtet werden sollte.

Am 28. Mai 1936, als Margarete Steffin nach London zurückgekehrt war, bevor sie zu Brecht nach Dänemark ging, muss er mit Bitterkeit feststellen, „dass kaum eine einzige der zahlreichen Nachrichten, die ich Ihnen in die Union geschickt habe, Sie erreicht hat. In meiner letzten, die Ihnen ebenfalls entgangen sein wird, bat ich Sie schließlich, das Manuskript meiner Arbeit statt es an Tretjakoff zu leiten lieber Brecht mitzubringen.“<sup>62</sup>

Brecht war inzwischen Mitglied der Redaktion der Zeitschrift *Das Wort*, die genau wie die *Internationale Literatur* in Moskau erschien. Benjamin bedauert nur, dass er allerdings kein Exemplar des deutschen Textes mehr hat und verspricht ihr eins zu schicken, sobald er eins finden kann. Dann fügt er hinzu:

*Ich brauche nicht zu sagen, wie viel mir daran läge, den deutschen Text im Wort erscheinen zu sehen. Zunächst müsste man freilich feststellen, ob die Zeitschrift überhaupt die räumliche Möglichkeit hat, einen 50-60 Schreibmaschinen-seiten umfassenden Beitrag zu veröffentlichen. Dies muss ja schon feststellbar sein. Bitte schreiben Sie mir eine Zeile darüber.*<sup>63</sup>

Benjamin schrieb für *Das Wort* einen Aufsatz über französische Literatur mit dem Titel „Pariser Brief“<sup>64</sup> und leitete außerdem an Willi Bredel, den Leiter des *Wort*, die deutsche, Originalfassung des *Kunstwerk*-Aufsatzes weiter, jedoch ohne Erfolg. Am 26. April 1937 teilt er Margarete Steffin mit:

*Bredel hat mir gerade des Umfangs wegen ablehnenden Bescheid über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ zukommen lassen.*<sup>65</sup>

So scheiterte die Hoffnung Benjamins, den deutschen Originaltext seines Aufsatzes in Moskau veröffentlichen zu können. Ein Jahr später kam es zu den Moskauer Prozessen und zu der allgemeinen Repression der Bevölkerung und den Massenverhaftungen unter den Intellektuellen, es hätte keinen Sinn mehr gehabt, diesen Aufsatz dort zu publizieren.

### *Die Rezension als Bremse*

Max Horkheimer bremste also Benjamins Arbeit über die Pariser Passagen, die ihm in einer revolutionären Ader geschrieben zu sein schien, die nicht zu dem passte, was er für seine Zeitschrift erwartete. Adorno und Horkheimer lassen ihn ganze Passagen dieser Arbeit neu schreiben, um ihm die Veröffentlichung seines Aufsatzes über Baudelaire zu gewähren. Die ständige Bitte um Rezensionen über französische Literatur ist also Teil von Max Horkheimers Strategie des Bremsens und Tröstens – eine Strategie, die alle Zeitschriften kennen und anwenden.

Am 23. Februar 1939, als die Gefahr des kommenden Krieges immer stärker wurde, verkündet ihm Horkheimer eine Nachricht, die Benjamins Gefühl der Verlassenheit noch verstärken und ein Damoklesschwert über seinem Kopf schweben lassen sollte:

---

<sup>62</sup> Walter Benjamin an Margarete Steffin (in London), 28.5. 1936, GB V, S. 293.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Walter Benjamin, Pariser Brief, in *Das Wort*, Heft 5, November 1936, jetzt in GS III, 482-495.

<sup>65</sup> Walter Benjamin an Margarete Steffin (in Svendborg), 27.4. 1937, GB V,



*Ich fühle jedoch die Verpflichtung, Ihnen diese Angaben zu machen, weil trotz unserer Anstrengungen in nicht allzu ferner Zeit der Tag kommen könnte, an dem wir Ihnen mitteilen müssen, dass wir beim besten Willen nicht imstande sind, Ihren Forschungsvertrag zu verlängern.<sup>66</sup>*

Er bat ihn daher dringend, etwas anderes zu suchen:

*In Ihrem und unserem Interesse liegt es jedoch, wenn ich Sie darum bitte, dass Sie auf jeden Fall auch drüben [= in Europa] versuchen, sich irgendeine Geldquelle zu erschließen. [...] Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir über die Möglichkeiten, die Sie vor sich sehen, einmal berichteten, besonders im Hinblick auf eine etwaige Kooperation, durch die wir Ihnen von hier aus dabei nützen könnten.<sup>67</sup>*

Aus diesem Brief ist ersichtlich, dass der innigste Wunsch von Horkheimer war, den Forschungsauftrag von Benjamin zu kündigen und dass dieser eine andere Geldquelle finden möge, wobei er noch höchstens bereit gewesen wäre, „eine etwaige Kooperation“ mit ihm in seiner neuen, durchaus fraglichen Anstellung von der Ferne aus zu ermöglichen.

Der Krieg und die wachsende Notsituation, in der sich Benjamin befand, haben das Vorhaben und die Drohung Horkheimers vereitelt und dieser hat ihm schließlich eine Einladung nach New York und ein Visum besorgt, was allerdings schon zu spät kam und Benjamin nicht mehr helfen konnte.

## ANMERKUNGEN/NOTES

Walter Benjamin, Briefe, 2 Bände, Hg. von Gershom Scholem und Theodor Adorno, Suhrkamp 1966, neu aufgelegt in der Taschenbuchreihe edition suhrkamp 1978.

Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt am Main, 1974-1989, 7 Bände, hier insbesondere die Bände I, II und III.

Walter Benjamin, Gesammelte Briefe, Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, 6 Bände, Suhrkamp 1999.

Walter Benjamin, «Sur la situation littéraire française». Deux lettres inédites, *Les Temps modernes*, n 641, Dez. 2006, S. 74-94.

Max Horkheimer, Briefwechsel, Bd 15 (1913-36) und 16 (1937-1940) der Gesammelten Schriften, Fischer 1995

Theodor Adorno/ Max Horkheimer, Briefwechsel, Bd. 1, 1927-1937, Frankfurt 2003

Theodor Adorno / Max Horkheimer, Briefwechsel, Bd. 2, 1938-1944, Suhrkamp 2004,

Gretel Adorno-Walter Benjamin, Briefwechsel 1930-1940, Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Suhrkamp 2005,

Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, tenues de 1933 à 1939, publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard 1947. Teilübersetzung: Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens, übers. von Iring Fetscher, Suhrkamp 1958.

Florent Perrier (éd.), *Walter Benjamin en exil: entre expérience et pauvreté*, Paris, Pontcerq 2025 (im Erscheinen; ursprünglich: Tagung des IMEC [Institut pour la Mémoire de l'édition contemporaine], Caen 2011).

---

<sup>66</sup> Horkheimer an Benjamin, 23.2. 1939, *Briefwechsel, 1937-1940*, GS 16, S. 567.

<sup>67</sup> *Ebd.*

Marc Sagnol, «Pensée anthropologique chez Walter Benjamin. L'essai sur la théorie du langage», in *Incidence*, Nr 17, automne 2023, S.173-198.  
Zeitschrift *Alternative*, Hg. von Hildegard Brenner, Jg 1968, Heft 59-60.

Kiss Endre

## Univerzalizmus és felvilágosodás

Michael Benedikt filozófiájáról

### ABSZTRAKT

Michael Benedikt filozófiai pályafutása először az európai filozófia nagy, majd hanyatló időszakát zárta be. Így csak megérteni és értékelni tudjuk ezt a karriert. Az biztos, hogy többet képviselt az egyetemes filozófiából, mint amennyit képviselnie kellett volna hosszú időn belül, amikor a filozófiai munkamegosztást érthető módon több képviselőn osztották szét.

Michael Benedikt filozófiai diskurzusának teljessége a filozófiai hagyomány részletgazdagságára épül, többek között ma már alig ismertek mellett, sőt, a posztmodern filozófiára.

A tudásbeszerzés átviteli láncának ezzel a bővítésével, illetve meghosszabbításával Kant az alap és az első hivatkozás. Az átviteli lánc meghosszabbítása a főként antropológiai elemek egész sorának ad relevanciát, mígnem lassan az a benyomás alakul ki, hogy ez a kiterjesztett közvetítés az ismeretelméleti különbség eltűzése felé halad. Ez a jelenség főleg nem azonos az ismeretelmélet imént említett tudásszociológiai kiterjedésével. Michael Benedikt feltűnően érdeklődik minden olyan filozófiai lehetőség iránt, amely megoldást kínál az ismeretelmélet ontológiai különbségeinek kibékítésére.

A hagyomány/posztmodern kor és a modern kor csoportosítása általában is korunk nagy döntő kérdésének tűnik. Magától értetődik, hogy ez a döntés a legtöbb releváns politikai és intellektuális kérdésben a legnagyobb következményeket tárja fel.

A tapasztalat esetében a tudás vagy a tapasztalat olyan konkrét megfogalmazása valósul meg, amely vagy túlmutat a szemantika és a verifikáció legitimációján, vagy nem legitimál azonnal igazságában, vagy ellenőrizhető. Itt van a legáltalánosabb formában a filozófiai empirizmus és a transzcendentális antropológia kettőssége (amit végül valóban empirikusan is alátámaszt, és kiterjeszt a filozófiai tudás átviteli lánc).

*Kulcsszavak:* univerzális filozófia, hagyomány/posztmodern kor versus modern kor, filozófiai empirizmus, transzcendentális antropológia

### ABSTRACT

*Michael* Benedikt's philosophical career enclosed first a great and then a declining period of the European philosophy. So we can only understand and appreciate this career. Certainly, he represented more from the universal philosophy than as much he should have represented in a large time when the philosophical work sharing, in an understandable way, was distributed upon several representatives.

The completeness of Michael Benedikt's philosophical discourse builds on a detail richness of the philosophical tradition, already today amongst other hardly known and, moreover, on the postmodern philosophy.

By this expansion, or prolongement of the transmission chain of the knowledge procurement, Kant is the basis and the first reference. The prolongement of the transmission

chain grants relevance to a whole range of mostly anthropological elements, until slowly the impression appears, that this extended transmission be on the way of exaggerating the epistemological difference. This phenomenon is mainly not identical with the knowledge-sociological completion just mentioned of the epistemology. Michael Benedikt is remarkably interested in every philosophical opportunity, which offers a solution for the reconciliation of the ontological difference in the epistemology.

The grouping of the tradition/Postmodern Age versus the Modern Age also seems to be generally the great crucial question of our time. The fact that this decision reveals as the greatest consequences for most of the relevant political and intellectual questions, goes without saying.

In the case of the experience, a concrete formulation of the knowledge or of the experience is realized, which either goes beyond the legitimacy of the semantics and of the verification or does not legitimize immediately in its truth, or can be verified. Here is, in the most general form, the duality of the philosophical empirism and of the transcendental anthropology (which is finally indeed supported also empirically and extended by the transmission chain of the philosophical knowledge).

*Keynotes:* universal philosophy, tradition/Postmodern Age versus the Modern Age, philosophical empirism, transcendental anthropology.

Michael Benedikt filozófiája tipológiai szempontból végső soron univerzalista jellegű, s ez a tény rögtön felhívja a figyelmet arra, hogy mit is jelenthet ez a jelző a mai filozófiában. Azt a kérdést egyelőre kikerülnénk, hogy az univerzalizmusnak elvileg milyen változatai lehetnek a jelenben. Megelégszünk a filozófiai egyetemesség igényének egy olyan megfogalmazásával, amelyik igényt tart az egyes filozófiai tudományok összefüggésének megteremtésére, amelynek valamilyen eszközökkel megteremtett egységében a természetvizsgáló, tudományos alapokon felépülő empirikus ismeretelmélet és a társadalmi gyakorlatot, a történelmet és a szellemet vizsgáló intelligibilitás valamilyen egységben rendeződhetnek el, amely azután már ebből az egységből képes üzeneteket közvetíteni a társadalmi és az egyéni gyakorlat bonyolult szükségletei számára.

A mai helyzet ebből a szempontból meglehetősen különös. Egyrészt a nyilvánvalóan és maradéktalanul univerzalista filozófiai koncepciók száma a hagyomány egészében is meglehetősen alacsony. Másrészt azonban azzal, hogy a mai filozófiai környezetben kikerülhetetlen uralkodó szerepet játszik egy metafizológiai dimenzió, ebből az eredeti univerzalizmusok szempontjából másodlagos, illetve közvetett perspektívából pedig már mindenképpen nyílik kitekintés egy a kezdetekben még közelebről meg nem határozott univerzalista dimenzió irányába. Ez a metafizológiai karakter ebben a pillanatban nem jelent többet, mintsem azt, hogy a jelen poszthisztórikus helyzetében minden filozófiának valamilyen mértékben viszonyulnia kell a filozófiai hagyományhoz, e hagyomány szélesebb összefüggéseire, ami természetesen még egyáltalán nem jelenti azt, hogy a filozófia iskolák és irányzatok addigi lehetséges tipológiai rendszerei ez által már megbomlanának.

A XX. századi filozófiák rendkívül sok irányzatot foglalnak magukba, miközben ezek az eltérő irányzatok maguk is eltérő tartalmi és tudománylogikai előfeltételekre mennek vissza. A viszonylag kisszámú expliciten is univerzalista jellegű filozófiák számbavételét az a körülmény is nehezíti, hogy e kifejtetten univerzalista filozófiák környezetében számos esetben létezik valamiféle speciális, filozófián

kívüli külső elvárás, amely, ha nem is tételes koncepciók kialakítását várja el, de mindenképpen valamiféle filozófián kívüli gesztust vagy jelzést egy felismerhető univerzalista koncepció irányában. Releváns része ennek az összefüggésnek az is, hogy a XX. századi univerzalizmus-változatok több korszak alaptípusaira mehetnek vissza, így például a XIX. vagy akár éppen a XVII. század univerzalista alaptípusainak valamelyikére, s ezzel a két évszázaddal még sem történetileg, sem szisztematikusan nem merítettük ki a lehetséges változatokat.

Ez a megfontolás segíthet megközelíteni Michael *Benedikt* gondolkodásának sajátosságait. Ő az univerzalizmus úgynevezett „nagy program”-jához csatlakozik, ahhoz a nagy programhoz, amit a XVI-XVII. század korai filozófiai képviseltek. Ennek a választásnak nyilvánvalóan több összetevője van, mi most aktuálisan Benedikt osztrák kötődéseit emelnénk ki. Motivumaink sorrendje természetesen nem abszolút, mégis visszatérő tapasztalatunk, hogy az egyes (nemzetekhez, nyelvekhez, politikai formációkhoz köthető) filozófiai kultúrák belső fejlődése és egyben belső kohéziója legtöbb esetben meghatározónak bizonyul a későbbi paradigma-választásokban is. Korántsem valamilyen szellemtörténeti vagy más módon absztrakt előzetes választás vezet ebben minket, hanem az európai filozófiai kultúrák pontosan megfigyelhető sajátosságai. Elsősorban az, hogy ezek a filozófiai kultúrák nemcsak koncepcionálisan eltérőek, de eltérő korszakokban is kristályosodtak ki, amiből valóban markáns eltérések születtek. A hagyomány évszázadaiiban, ellentétben a XX. század elejétől érzékelhető fejlődéssel, a filozófiai kultúrák között még csak ritka és véletlenszerű kommunikáció jöhetett létre, ami csak még jobban konzerválta az egyes nagy filozófiai kultúrák sajátosságainak döntő szisztematikus jelentőségét. Jelezzük, hogy az egyes filozófiai kultúrák belső vitalitásának, kohéziójának és állandóan megújítható összefüggéseinek feltételezését egyáltalán nem valamilyen hermeneutikai vagy más szellemtörténeti spekulációból vontuk le, filozófiatörténeti munkatapasztalataink erősítették fel ennek jelentőségét. Nemcsak a földrajzi távolság, a nyelv, a hagyomány választja el tehát egymástól ezeket az alaptípusokat, de még az a rendkívül fontos tény is, hogy e különböző évszázadokban a lehető legtermészetesebb módon egymástól eltérő kérdések állhattak e koncepciók középpontjában.

Ez a gondolatmenet megvilágíthatja azt az első pillanatban nagyon is különlegesnek tűnő tény, miszerint ez a XX. század második felében körvonalazódó univerzalista alapirányultságú filozófia miért építi egyáltalán az univerzalizmus egy lehetséges újrafogalmazását nem kis mértékben Leibniz-re, majd egy sajátos Kant-értelmezésre, hogy ez az univerzalista filozófia a „transzcendentális antropológia” e két úttörőjén kívül az egyes évszázadokban felbukkanó univerzalista törekvések mindegyikét ugyancsak reflektálja. A filozófiai kultúrák kohéziója tehát az egyik döntő összetevő. Benedikt számára ez nyilvánvalóan magától értetődő is, ami után már nem lehet okunk arra, hogy valami valóban különlegeset pillantsunk meg ebben a kiindulópontban. Benedikt elvileg teljesen új paradigmát akar alkotni, ebben az egyenes vonalú szándékban viszonylag ritka törekvés ez a XX. század második felében. Távolról, talán Max Scheler alapfogalmai állnak legközelebb hozzá.

A filozófia és a filozófus helyzete a társadalomban a XX. században még az addigiakhoz képest is jelentősen megváltozott. Ebben a permanens átalakulásban kell újra meg újra elhelyeznünk Benedikt koncepcióját is. Annak ellenére, hogy megtalálni véljük Benedikt koncepciójának legáltalánosabb megfogalmazásait, nem ta-

gadható, hogy a XX. század e gyors mozgásában a filozófia közönségének nem kis nehézséget okozott és okoz egy univerzalizmus körvonalainak megértése. A legaltalanosabb formában ebből az következett, hogy Benedikt néhány fontos gondolata elsősorban önálló tézisként terjedt, miközben a valódi univerzalizmus egészét megalapozni hivatott Leibniz- és Kant- értelmezések inkább önálló filozófiatörténeti értelmezésként kerültek a szélesebb közönség elé. S ha ehhez még hozzá számoljuk, hogy az univerzalizmus szemüvegén keresztül Benedikt a filozófia hagyomány hány lényeges rendszerét és gondolatát vizsgálta újra végig a kellő alapossággal, akkor immár elmozdítható helyéről az a közkeletű kép is, hogy Benedikt nem elsősorban elkötelezett rendszeralkotó, de inkább, mint érdekes, eredeti és nem egyszer provokatív értelmező lépett színre.

A filozófiának az egyes nagyobb filozófiai kultúrákkal való magyarázata természetesen nem lehet kimerítő és különösen nem reál-kauszális ok-sorozata annak, hogy Benedikt filozófiája miért olyan, amilyen. A végső okok összefüggő tisztázása még a távolabbi jövő rejtélye. Mindenesetre Benedikt filozófiai, de személyes mentalitásában is megtalálható az a mélyen univerzalista elem, hogy a filozófia ne mondjon le semmiről, ami érték, próbálja megőrizni, beépíteni azokat akár még egy teljesen új, filozófiai keretbe is. Egy helyen a fiatal Nietzsche egyik fogalmát használva önmagában is felfedezi az ilyen filozófia „archivárius”-i működését, azonosítja a régiségek őrzőjét, aki időnként különösebb látható ok nélkül is figyelemre méltat valamit, ami értéként képes volt átlépni a hagyományból a mába. Az ilyen és hasonló inkluzív vonások általában is jellemzőek az univerzalista koncepciókra, mint ahogy Benedikt szövegeiben is egymást váltja a közeli és a távoli, a kicsi és a nagy, az emberi és a nem-emberi, vagy éppen ahogy ma aktuálisan mondanánk, a lokális és a globális. Ugyanez a mindent átfogó inkluzivitás volt jellemző egyébként Benedikt személyiségre is, amellyel gyakran szinte zavarba volt képes hozni filozófiájának tisztelőit.

A Benedikt-féle univerzalizmus gondolamenetünk középponti tárgya, amit egyre változó perspektívákból kell megvilágítanunk. Fellelhető egy markáns eltérés az univerzalizmus *missziójának* és célkitűzésének értelmezése, illetve annak a teljes *gondolati munkának* a rekonstrukciója között, amelyet Benedikt e rekonstrukció minél pontosabb elvégzése érdekében mozgásba hoz. A megvalósuló univerzalizmus konkrét értelmezése önmagában sem könnyű, de a szóban forgó aránytalanságból adódhat az a látszat, hogy egy bizonyos univerzalizmus kirakata mögött Benedikt voltaképpen mégis filozófiatörténész, aki elsősorban Leibniz- és Kant-értelmezésekkel foglalkozik. A Benedikt-értelmezéseknek a kezdetektől fogva szembe kellett néznie ezzel az aránytalansággal. Az univerzalizmusnak meg kell valósulnia, de a XX. század második felének filozófusa mindenekelőtt arra van kötelezve, hogy alapos megalapozásaival valódi filozófiai megoldásokat hozzon. Ne felejtjük el, hogy bármennyi és bármilyen súlyos érthető és egyben pozitív kifutásokkal rendelkező okát és motívumát tudjuk kimutatni Benedikt univerzalizmusának, maga ez az univerzalista koncepció legalábbis a XIX. század második felétől kezdve, de természetesen több hullámban már az előtt is így volt, egyáltalán nem volt a filozófiai fejlődés fő útvonala. A feladat tehát rendkívül nehéz és eredményét nemcsak a jó szándék, de a *filozófiai eredményesség* is hivatott biztosítani. Benedikt életművét is az univerzalizmus kiépítésének filozófiai színvonala minősíti, s ez éppen úgy vonatkozik rá, mint például a vele a XX. században leginkább rokon Max Schelerre. Az univerzalizmus megalapozása kivételes erőfeszítéseket követel, és ezek az erőfeszíté-

sek minősítik a XX. századi univerzalizmus elkészült válfajait. Maga az univerzalizmus megújítására való szándék önmagában alárendelt szerepet játszik.

Benedikt filozófiai szintézisének talán leglényegesebb módszere a *filozófiai közvetítési lánc rendkívüli hossza*. Enciklopédikus sokfelé figyelésének egyik oka bizonyosan az, hogy elvileg az összes filozófiai koncepciót végig akarja vizsgálni a lehetséges univerzalista vonások keresése érdekében. Ennek a feltáró munkának azonban megvan az az oldala is, hogy az enciklopédikus felfogás egyre apróbb dimenziókba világít bele, egyre finomabbá és folytonosabbá tudja alakítani a filozófia közvetítési láncát.

A közvetítési lánc természetesen minden gondolarendszer (és minden érvelés) igen fontos része általában is, különös jelentőségre tesz szert azonban az univerzalizmus lehetséges újraszövésének projektumában. Az univerzalizmus lehetséges változatainak a filozófia több egymást váltó modern korszakában ugyanis az volt a legnagyobb nehézsége, hogy a filozófiába befogadható két világ (a természet, a megismerés és a pozitivitás szemben az eszmékkel, az intellektussal és az ideákkal) nem voltak többé beilleszthetőek egy közvetítési láncba. Még úgy is kifejezhetnénk ezt, hogy az univerzalizmus lehanyatlása a lehetséges közvetítési láncok tényleges megszakadásával esett egybe. Látható mindebből, hogy a közvetítési lánc rendkívüli meghosszabbítása hangsúlyosan irányul ez ellen a hanyatlás ellen. Már csak azért is, mert ennek a láncnak az ismételt meghosszabbítása egyre újabb precedenseket teremthet olyan szakadékok áthidalására, amely szakadékokat – e két világ között - addig végérvényesnek kellett tekintenünk. Az ilyen szakadékok áthidalása azután precedenst teremthet azoknak a szakadékoknak az áthidalására is, amelyek hirtelen kialakulása az univerzalizmus lehanyatlását előidézte. A filozófiatörténeti munka nagy része addig ismeretlennek számító szakadékok áthidalását tette lehetővé addig figyelemre nem méltatott közvetítések segítségével, amelyeket Benedikt a hagyomány állandó újragondolásával jelenített meg a nyilvánosság előtt.

Benedikt a közvetítési lánc kiegyensúlyozottságának megteremtése érdekében nem egyszer lépett fel az ellen a szükséglet ellen, hogy a filozófiai diskurzus minden áron, sőt, még belső kényszerből is igazodjon a természettudományi (természetontológiai) támaszhoz, s azok alapján alakítsa ki a maga tárgyi vonatkozásait. A jelenség nyilvánvaló: a kritika természetesen nem fundamentális, de ennek a jelenségnek a túlzásai ellen irányul. Ezek a túlzások annyiban sértik Benedikt tudatos törekvéseit a közvetítési lánc minél teljesebb kiépítésére, hogy e túlzás aktorai abban az esetben is igazodási szükségletet éreznek a közvetlen természettudományos (naturalista) legitimációhoz, amikor az vagy lehetetlen, vagy nem is lenne rá szükség. Ha nem tekintjük ezt az állásfoglalást betű szerinti értelemben abszolútnak, és még érzékelnünk is tudjuk, hogy mely jelenségek korrekciójára irányul, felismerhetjük ennek az attitűdnek a jelentőségét.

A másik oldalon Benedikt azonban igen sok változatát támadja a *hamis* vagy *illegitim* univerzalizmusnak, illetve kvázi-univerzalizmusnak is. Mindez ismét a közvetítési láncok elméletét értékeli fel, de immár kritikai oldalról. Nemcsak elvileg van igazsága, de a tudományos élet, illetve az akadémiai felsőoktatás világában is gyakori jelenségeket támad, amikor például a kulturális tudományok (humanities) néhány új jelenségét nemcsak alibinek, de „arcátlan”-nak is nevezi. A Benedikt által ezzel célba vett kulturális tudományok az 1970-es években mindenekelőtt az akkori felsőoktatás sokrétű válságjelenségeivel álltak kapcsolatban, amely jelenségek között voltak igen pozitív és igen negatív fejlemények is, mindenképpen azonban nagy társadalmi átalakulások száguldottak

keresztül a korábbi egyetemi rendszeren. Akárhogy ítéljük is meg azonban e változások okait, amelyek miatt egyáltalán nem kell elítélnünk egy történelmi folyamat egészét, annyi teljesen bizonyos, hogy a hagyományos humán egyetemi képzés változatlan formában nem vált folytathatóvá. Ebből a példából is látható, hogy univerzalizmus és univerzalizmus között is van különbség. Amikor elismerjük Benedikt kivételes erőfeszítéseit egy teherbíró univerzalizmus új megalapozására, ugyanolyan mértékben kell elismerünk minden hamis univerzalizmus radikális kritikáját is, hiszen Benedikt célja a teherbíró és az összes lényeges aktuális filozófiai, tudományos és kritikai szempontnak való megfelelés volt. *Az új univerzalizmus esetleges győzelmét nem világnézeti vagy áttételesen politikai kérdésnek, de a filozófiai igazság kérdésének tekintette.*

\*\*\*

Benedikt tehát saját, gyökereiben osztrák utat választott univerzalizmusa kiépítéséhez. Nem akarunk annak a személyes vonásnak a valóságosnál nagyobb hangsúlyt adni, hogy Benediktben valóban létezett erős osztrák identitás. Egy általános összefüggés két lényeges vetületét emelnénk csak ki. Az egyik *általános érvényű*, nem lehet ugyanis a modern filozófia általános érvényűségével szemben interpretálni azt a kétségtelen történelmi és szerkezeti tény, miszerint az egész európai filozófia többé-kevésbé különböző önálló útvonalakon fejlődő filozófiai kultúrákból nőtt össze, és ezek az eltérő filozófiai kultúrák különböző korokban virágoztak, különböző vallásokra épültek, különböző kivételes történelmi kihívásokra kellett választ adniuk és minden összenövés ellenére meglehetősen széleskörű belső autonómiával is rendelkeztek, amely autonómiának megvannak még a maguk késői lenyomatai a filozófiatörténeti rekonstrukciókban is. Ha tehát Benedikt a maga feladatának végrehajtásakor az osztráknak nevezhető hagyományhoz nyúl, akkor nem történik más, mint a felvázolt összefüggésnek egy konkrét esetben való érvényesülése. Az itt érdemlegesen megjelenő másik összefüggés érintkezik az előzővel, hiszen a saját filozófiai kultúra könnyen bizonyítható mobilizálása számos további tartalmi és szisztematikus elemzéstől kímélheti meg a mai elemzőt.

A filozófiai univerzalizmus legjobb XX. századi újraalkotói kifejezetten befogadó, *inkluzív*, és semmiképpen sem kirekesztő, vagy *exkluzív* alapattitűddel rendelkeztek. Ennek a tulajdonságnak a XX. század második felében többszörösen is megvolt a maga különleges fontossága, beleértve a társadalmi és politikai alapmagatartásokat is. Nem véletlen, hogy Benedikt személyiségére, személyes világára is a szélsőséges befogadás attitűdje volt jellemző. Minden filozófiai szintézis megalkotásánál szerephez juthat ez a kettősség, hiszen mindenféle további meghatározás nélkül is világos, hogy elvileg mindkét úton el lehet indulni. Különlegesen érzékeny azonban a helyzet az univerzalizmusnak egy olyan újraalkotása során, amelyik, mint erre többször is hivatkoznunk kellett, finoman szólva is egy univerzalizmus elleni közszellemben megy végbe. Ha ebben a kontextusban helyezük el a befogadás (inkluzió) és a kirekesztés (exkluzió) kettősségét, egyáltalán nem tarthatjuk eleve kizártnak, hogy éppen az univerzalizmusnak egy újraalkotása nem a befogadás, hanem a kirekesztés útját fogja választani. Ennek okát könnyű belátni. Ha az univerzalizmus válságát egyre több olyan filozófiai irányzat felemelkedésével lehet is magyarázni, amelyek immár nem lehetnek kompatibilisek az univerzalizmussal, magától adódna az a lehetőség, hogy az univerzalizmus helyreállítása va-



lamiféle kirekesztéssel, például bizonyos irányzatok eltávolításával jöjjön létre. És valóban, ez az út ugyan lehetséges. Benedikt azonban ezt az alternatívát nem a filozófiai módszerek formális sikerességének oldaláról közelítette meg, de a filozófiai impulzus és mondanivaló gravitációs irányának lényege felől. *Az univerzalizmus legjobb megújítói ugyanis igen komolyan vették az univerzalizmus ellen színre lépő filozófiaiak érvényes kihívásait.* Ezek a legjobbak a legtudatosabb módon olyan univerzalizmust akartak, amely valóban szembenéz ezekkel a kihívásokkal, és a szembenézés nem ignorancia, nem rejtett ideológiai támadás, nem valamiféle, az érvelés lényegét elkerülő relativizálás vagy más gyanúkeltség, de a mindenkori szakma legkomolyabb követelményeinek megfelelő valóságos számvetés. Minden ilyen helyzet egy kicsit Kant korszakát idézi fel. Itt is az ismétlődik ugyanis, hogy senki sem akarja elfogadni Kantot, mindenki meg akarja haladni, de eközben senki sem akar ismét visszaesni a Kant- illetve a kritizmus előtti helyzetbe, azaz a maguk módján ők is komolyan akarják megválaszolni a Kantból kiáradó kihívást.

Benediktnek ezzel a magatartással persze természetesen nem egy, de igen sok kihívást kell a szakma legmagasabb szintjén megválaszolnia. Ez a feladat hozzá létre a befogadó jellegét, és ez vezet ahhoz is, hogy az olvasó számára sokszor meglepően szám szerint is igen sok más filozófiával foglalkozik, köztük olyan filozófiákkal is, amelyekkel nem lenne elsődrendű kötelessége foglalkoznia. A filozófiai kritikák irányában megnyilvánuló elvárások mindenkor nagyon sokfélék lehetnek. Nincsenek arra nézve egzakt előírások, hogy egy filozófiai kritika esetében hány másik elméletet kell bírálni, ezért ebben az esetben szinte csak Benedikt-től függ, mennyire nyitja ki az univerzalizmus újjáalakításának terét.

*Ebben az inkluzivitásban Benedikt saját igénye fogalmazódik meg, ebben az intencióban pedig az univerzalitás helyreállításának magas igénye.* Reflektálásra kerülnek sorozatban más törekvések is, az univerzalizmus helyreállítására ezeket mérlegre teszi, s az inkluzivitás segítségével felhasználja ezeknek az összevetéseknek az eredményeit saját koncepciója teljessé tételében, illetve finomításában. Az egész filozófiai hagyomány elvileg összes szóba jövő elméletének vizsgálatában Benedikt nem mond le semmiről. Nem kötelesség szerint dolgozza fel a többi elméleteket, nem akarja gyorsan letudni, ami nem illik bele rögtön ebbe az univerzalizmusba, szinte vadászik a különleges változatokra, és ebben a tevékenységben egészen a szélsőségekig fokozza az inkluzivitást, azaz a befogadást. Számos látványos példát sorolhatnánk fel ennek bizonyítására, talán a leglátványosabb az, amikor kiválasztott, a választás időpontjában még ismeretlennek tekinthető, egymással semmiféle kapcsolatban nem álló két különböző filozófiai kultúrába tartozó, két eltérő filozófiai területen dolgozó filozófust (Hamann és Popper-Lynkeus), hogy azokban egyenként vizsgálhassa meg az univerzalizmus valamelyik változatának lehetőségét, majd hogy ezután ezt a két filozófust éppen az univerzalizmus képviselőtének lehetséges közös alapzatán egymással még össze is vesse. Feltétlenül nagyon pozitívnak tartjuk. helyenként egyenesen intellektuális hősiességnek is a nyitottság ilyen értelmezését, hiszen az univerzalizmus valóban adekvát helyreállításához ezek nélkülözhetetlenek is. Benedikt sokszínűsége és az általa feldolgozott témák sokfélesége természetesen csak azok előtt válhatott fokról-fokra nyilvánvalóvá, akik tisztában voltak azzal, mi ennek a befogadásnak a rejtett középpontja, és mi a közös irányultsága mindazoknak a kérdésseltevéseknek, amelyek az egyes konkrét filozófiai rendszerekre irányulnak.

Benedikt alapvető törekvése az osztrák filozófiai alapokhoz nyúlik vissza. Rendkívülinek mondható vállalkozása legnehezebb részleteinek megoldásakor, a filozófiai kultúrák általában vett fontosságán kívül még e konkrét filozófiakultúra egyik olyan sajátossága is szerephez jutott, amelyik Benediktre személyesen is jellemző volt. E filozófiai kultúra ugyanis nemcsak egy igen korai történelmi korszakban érte el a maga csúcspontját (Leibniz és a XVII.-XVIII. század), de igen sajátos módon reagált a Max Weber értelmében vett filozófiai modernség központjából érkező egyes áramlatokra is. Alapvető tények tűnnek szembe, amelyek éppen ebből a szempontból egyértelműek. Ez az osztrák filozófiai központ, részben elutasította, részben ignorálta, részben szelektálta és ezzel áthasonította a lényeges, weber-i értelemben vett modern áramlatok jelentős részét, így a felvilágosodást, Kantot, a romantikus történelemfilozófiát vagy éppen a klasszikus idealizmust. Egyik felsorolt áramlatot sem szeretnénk teljes egészében modernnek vagy modernistának nevezni, de nem lehet tagadni, hogy mindegyikük lényeges gravitációs iránya a modernség irányába mutatott. Nem foglalkozunk most azzal sem, hogy mivel töltötte ki ez a filozófiai kultúra az így keletkező űröket, kizárólag leszögezzük ezeknek az irányoknak az érdemleges hiányát az osztrák filozófiai kultúrában. A hiány jelensége a fontos, az a tény, hogy egy kiemelkedő csúcspontot jelentő kora-modern korszak után az új irányzatok jelentős része eredeti formájában nem jelent meg az osztrák milióban, s hogy mi jelent meg helyette, azzal nem kell foglalkoznunk. Az osztrák filozófiai kultúrának ez a sajátossága termelődik újjá Benedikt filozófiájának megalapozásában (más kérdés, hogy ezt felismerve Benedikt azután folytonos erőfeszítéseket tesz e hiátusok betöltésére). Ha nem is teljesen didaktikus egyszerűséggel, de univerzalizmus- felfogása így a kora-modernség legvégső fokával, illetve már a korai és érett posztmodernnel érintkezik. Nem akarjuk hosszabban érinteni az ebben a helyzetben kétségtelenül benne rejlő sematizmust, miszerint az osztrák filozófiai kultúrában a korai modern találkozik a posztmodernnel, miközben magát a modernet átugorják. E koncepció találó elemei segíthetnek megérteni Benedikt filozofálásának e nélkül az ismeret nélkül csak igazán nehezen megközelíthető oldalait. Ilyen pozitív oldal lehet a jelen filozófiájával való magától értetődő foglalkozás, a késő modern bizonyos elemeinek előnybe részesítése, valamint például Kant értelmezésének Leibniz-hez igazított változata. Benedikt filozófiai palettájának kivételes színességét is megmagyarázhatja ez a tény, amely tény nélkül ez az összefüggés elég példátlanul állana Benedikt nemzedékének filozófiai között.

Altalánosságban kijelenthető, hogy az 1945 utáni fiatalabb nemzedék filozófiájától nem vártak el tematikus sokszínűséget vagy extenzíven gazdag érdeklődést. Kifejezetten egy meghatározott iskola művelése volt a filozófusra irányuló elvárás, ebben kellett mozognia és bizonyítania, még azt sem várták el tőle, hogy egy azzal rokon vagy egy azzal szomszédos filozófiában igazán járatos legyen. Mondanunk sem kell, hogy ennek meglettek a szakma-politikai következményei, ez a „filozófiai állapot” a maga látható eredményei mellett a filozófiai kommunikáció hanyatlásához, s ezáltal a filozófia egészében vett jelentőségének csökkenéséhez vezetett. Számítsuk ehhez hozzá, hogy a filozófiai intézmények szervezése jóval inkább az oktatás, mint a kutatás területére orientálódott, s ez azzal járt, hogy egy-egy ilyen intézmény nem is törekedett két vagy több olyan munkatárs alkalmazására, akik ugyanazzal a témával foglalkoztak volna (ez az oktatás szempontjából lett volna gazdaságtalan), könnyen eljuthatunk ahhoz a végeredményhez, ami a filozófust olyan értelemben kezdi specia-

listának tekinteni, mint ahogy az például a természettudományok egyre kisebb területekre specializálódó fejlődésében szemlélhető volt. Még ennek a hullámnak is megvoltak az előnyei, megvolt a maga létjogosultsága és megvoltak az eredményei is, előbb-utóbb bekövetkező falnak ütközését azonban nem volt különösebben nehéz feladat prognosztizálni. A filozófia nem olyan, mint természettudományok, hogy annak egyre szűkebb területei egyformán relevánsak lehetnének a kutatás és a társadalom számára (ami persze nem azt jelenti, hogy az értelmesen megválasztott kis szakterület irreleváns lenne), de az egyre kisebb szakterületek természetes és az egyes tudósok karrierjével szorosan összefüggő burjánzása nem kaphatja meg ugyanazt a legitimitást, mint a valóban releváns problémák összefüggő kutatása. És nem természettudomány a filozófia abból a szempontból sem, hogy ez a típusú specializálódás csak kivételes helyzetekben kaphatja meg azokat az anyagi forrásokat, amelyeket ugyanennek a specializálódásnak a természettudományokban végbemenő folytonos terjeszkedése probléma nélkül megkaphat. És valóban, ez a specializálódás, teljesen függetlenül a specializálódás előrehaladásának aktuális térképétől (és a térkép átrajzolásában elért eredményektől), az oda nem figyelők számára szinte zajtalanul lassulhatott le, hogy azután a filozófiai intézetekben keresztyűltt forrásmegvonások ugyanolyan észrevétlenül tovább is ne szárítsák ki ennek a folyamatnak a gyökereit. Benedikt egész filozófiája ebből a szempontból is eltér egész nemzedékének pálya-alakításától, s ezt a különlegességét öntudattal hordozza is. Ez a sajátosság csak azért nem tűnik szembe még ennél is jobban, mert Benedikt egy jóval kisebb filozófia kultúra képviselője, mint azok a filozófia kultúrák, amelyek elég kiterjedtek voltak ahhoz, hogy az imént leírt filozófia-politikai folyamat teljes egészében végigfuthasson rajtuk. Ugyanez a probléma, azaz a tendenciák eltérő érvényesülése a filozófiai kultúrák eltérő méretei miatt, abban is megjelenik, hogy egy kisebb filozófiai rendszerben egy vezető gondolkodónak eleve jóval több és többféle feladatot kell ellátnia, és az ebből a helyzetből következő sokszínűség alapján jöhet létre az a látszat, hogy másképpen specialista, mint a nagy filozófiai kultúrák vezető gondolkodói. A kisebb filozófiai kultúrában, ha a politika vagy a belső szakmai közélet ezt nem hiúsítja meg (ami gyakran megtörténik), a kisebb filozófiai kultúra vezető gondolkodója intézménnyé válik, az örök filozófia helyi képviselőjévé, aki egy társadalmilag természetesen kidolgozott vonalon mindent köteles tudni, ezt a mindentudást továbbá személyes magatartásával is legitimálja, amivel máris automatikusan kilép a specializálódás imént jellemzett hosszú távú tendenciájából. Benedikt munkásságára mindkét elem jellemző volt: egyrészt a szó szoros értelemben intézménnyé vált, ami, mintegy igazolando az előbbi jellemzést, elfedte azt a mélyebb összefüggést, hogy a gondolkodásának alap irányultsága, fő filozófia célja (az univerzalizmus reformja) amúgy is lehetetlenné tette volna, hogy aktuális fő irányok szerint specializálódjon. Ezek koncepcionális és szervezeti összefüggések, amelyekből a filozófiai munkák számára elkerülhetetlen nehézségek és mindenekelőtt többlet-feladatok származnak.

A következő összefüggés természetesen nemcsak sajátosan Benedikt-probléma volt. Abban áll, hogy jóllehet a sokszínűség és az extenzivitás lehetnek önálló értékek, ettől azonban még nem szűnik meg a specializálódás uralma a kutatás világában. A sokszínűségnek és az extenzivitásnak tehát egy olyan filozófiai világban kell érvényesülnie, amely az egyes részterületeket tekintve az azzal foglalkozó specialisták követelményeit és szemléletét fejezi ki, azoknak a legszigorúbb követelményeknek kell, hogy eleget tegyen, amelyek az azzal foglalkozó specialisták

számára lettek felállítva. Emiatt a holizmus felé gravitáló univerzaliztának az egyes részproblémák kezelésében és ismeretében ugyanúgy otthon kell lennie, mint annak a specialistának, akinek az a terület kizárólagos kutatási feladata. Az, hogy ez rendkívül nehéz feladatokat jelent, magától értetődik.

Benedikt igen tudatos és igen igényes módon lát hozzá ahhoz, hogy az univerzalizmusnak ezt a korszerű formáját megvalósítsa. Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy mekkora fontossága van a lehető legigényesebb hozzáállásnak. Ennek a vállalkozásnak egy ilyen magatartás bizonyosan az egyik kulcsa. Pragmatikus probléma ugyanis, hogy a mértékadó olvasó lényegében végig sem olvas egy ilyen kísérletet, ha annak kiterjedt közvetítési láncában olyan filozófiai eljárást, tézist vagy érvet fedez fel, amit a modern filozófia szigorú kritériumai nem engedélyeznek. Ebből a szempontból nézve az univerzalizmus lehetséges újjáélesztése kivételesen nehéz feladat. Kihívás, vizsga és próbatétel. Az univerzalizmus újjáélesztéséhez a legtermészetesebb módon demonstrálnia kell a szerzőnek, hogy ismeri a modern filozófia valóságos és aktuális követelményeit, és semmiképpen nem követi el azt a hibát, hogy az univerzalizmus újjáélesztése érdekében visszaessen e követelmények mögé. Önmagától is valamennyire elválík egymástól az univerzalizmus felélesztésének *végcélja*, illetve *folyamata*. A folyamatot önállóan is lehet értékelni, ez a folyamat önérték is, hiszen olyan problémákat kell megoldania, amely problémák egy ettől eltérő átfogó koncepcióban fel sem merülnének. S valóban, például az eltérő perspektívákból származó kettősségek Benedikt életművében is megjelennek. Egy pillanatig sem tűnik el a horizontról a filozófiai univerzalizmus helyreállításának akarása, miközben az útvonal, az érvelések sokszínű gazdagsága önálló filozófiai szerkezetként jelenik meg.

Ami a Benedikt által elemzésre kiválasztott szerzőket és problémákat illeti, érdemi általánosítással lehet kijelentenünk, hogy Benedikt minden szerzőhöz és minden problémához azzal a megismerési érdekeltséggel fordul, hogy azok mekkora hozzájárulást képesek nyújtani egy lehetséges új univerzalizmus meghatározó feladatahoz. Ennek az életműnek a látszólagos szerzteágazásai, helyenként véletlenszerűnek tűnő, az akadémiai filozófia által sokszor elhanyagolt témái hirtelen koherens és logikus renddé lesznek képesek összeállni, ha e témákban figyelmet fordítunk az univerzalizmussal való lehetséges kapcsolatokra. Mindez általában nem szól persze Benedikt eredendő nyitottsága ellen, hiszen mint minden igazi filozófus, ő sem tudott elzárkózni a valódinak érzett kihívások elől. Ennek a nyitottságnak mégis létezett egy belső centruma, amely különösebb további vizsgálatok nélkül is bizonyíthatja a filozófiai érdeklődés állandóságát.

Benedikt azonban, elsősorban Leibniz- és Kant-elemzéseiben konkrétan is meg akarja alapozni a lehetséges univerzalizmus szisztematikus összetartó elemét. Filozófiai építkezésének tervszerűségét mutatja, hogy erre az úgynevezett alappillérré rendszeresen vissza is tér, ami azzal az egyértelműen transzparens hatással jár, hogy Benedikt olvasójának nem kell találgatnia, vajon hogyan is képzei a maga univerzalizmusának az eltérő filozófiai világokat szerkezetileg és szisztematikus összekapcsoló elemét.

Benedikt szisztémát teremtő elemeket keresett és egyben vizsgált az elemzett filozófusoknál, az ő kísérleteiket értékelte, illetve következetesen fel is lépett azok ellen a koncepciók ellen, amelyekben ilyen törekvésekkel vagy egyáltalán nem találkozott vagy pedig az univerzalizmust létrehozó törekvésre nem a legmagasabb filozófiai igény volt jellemző. Megpróbálta felhasználni az univerzalizmus újjáélesztése érdeké-

ben mindazokat a gondolatokat és kezdeményeket, amelyekkel találkozott, mégis Leibniz egyik gondolatát találta a legteherbíróbb megalapozásnak. Utaltunk arra, hogy ebben a gondolatmenetben nem próbálkozunk meg azzal, hogy Benedikt igazságát végképpen megdöntő vagy végképpen megerősítő saját álláspontot alakítsunk ki. Benedikt koncepciójában a végső megalapozás és alappillér egy filozófiai tézis, amely mellett és amely mellett egyaránt szólnak érvek. A vita tehát lezáratlan és ebben a gondolatmenetben nem is kísérelhetjük meg lezárni. Számunkra a tézis strukturális pozíciója, az univerzalizmus felépítésében elfoglalt hely a lényeges.

Benedikt Michel *Serre* értelmezésében találja fel ezt a mozzanatot, mégpedig az úgynevezett *vinculum substantiale*ban, amely mozzanat az univerzális harmónia ideális létének reális alapzatát tartalmazza, s ezen az úton empirikus hozzáférést tesz lehetővé a monádikus barokk világhoz. A *vinculum substantiale* ebben az elképzelésben a cselekvés- és társadalomontológiát képes egyesíteni a természeti ontológiával, és a két ontológiának, mint két világnak ez az egyesítése egyben annak a sokféleképpen leírható ontológiai differenciának a megszüntetését is jelenti, amely döntő módon hátráltatja minden filozófiai univerzalizmus kiépítését. A két ontológia egysége alap és létezés egysége, egyben az Istenben való létezés egysége, hiszen az alapnak és az egzisztenciának a differenciája Istenben megszűnik. Ez tehát egy *Serre* által Leibniz-ből kiolvasott megalapozás, amit Benedikt nyilvánvalóan már Leibniz-értelmezésként is elfogad, és mint ilyent, választja ki univerzalizmusa megalapozásához.

Ez a koncepció köti be természetet és a természetre vonatkozó történelmet az úgynevezett intelligibilis világba, ad a természetnek empirikus jelleget, és választja le az embert annak lehetséges naturalizálásától, oldja le állati természetének maradványaitól és orientálja egy olyan társadalmi lét bírálataira, amelyben a felvilágosodás nem több valamiféle haszonmaximalizálásnál. Ez teszi lehetővé, hogy a természeti kapcsolatok erősítése és a felvilágosodás racionalitásának elfogadása mellett az ember meg tudja őrizni univerzalista karakterének fontos elemeit. A *vinculum substantiale* összekötő kapocs, de közvetítő jelleggel is rendelkezik a kétféle ontológia között.

A *vinculum substantiale* különleges helyet foglal el Benedikt koherens gondolkodásában. Annak a törekvésnek a bizonyítéka, hogy szisztematikusan is maradéktalanul konkrét választ akar adni az univerzalizmus megújításának konkrét szisztematikájára. Ezzel azt az előfeltételt jelöli meg, amelyiket a cselekvés – és társadalomontológia összeegyeztetésének lehetne tekinteni, és az is világos, hogy e két összeegyeztetendő filozófiai terület helyettesítő módon képviseli mindazokat a lehetséges egymással oppozícióban álló nagy filozófiai területeket, amelyek differenciája, bármely kettősséget tekintünk is, az univerzalizmus eredeti felbomlásztását okozták.

Részben már az alakulóban lévő univerzalizmus pozitív alakja is erősíti Benediktet abban, hogy - az univerzalizmus létjogosultságát is közvetlen igazolandó -, felvázolja saját elméletét a kulturális körről vagy körökről. Ezt a gondolatot már az antik filozófiában is felismerhetőnek véli, átvétele erős filozófiai felelősségtudat eredménye. Az univerzalizmussal való kapcsolatot már érintettük, nem kevésbé fontos azonban az osztrák, távolabbról a korai közép-európai hagyomány jelenléte sem. A Benedikt által használt kulturális kör az emberiség útját rajzolja meg, a barbárságból a civilizációba, majd onnan a kultúrába, hogy azután a kultúra gazdag kibontakozása hanyatlásba, meghasonlásba majd valamiféle szétesésbe vagy visszaesésbe torkoljon. Egy monográfiában ennek a gondolatnak igen nagy szerepe lehetne, hiszen ebben az esetben alaposan ki lehetne dolgozni, hogy kikkel egyezik meg és mely elméletektől

különbözik a kulturális körök Benedikt-i elmélete. Ha a XX. század előre haladó évtizedeit tekintjük, fel kell tűnnie, hogy minél inkább előre haladunk az időben, annál ritkábban, illetve annál redukáltabban történik utalás a kulturális körökre. Ennek egyik oka bizonyosan a marxista történelemfelfogás elterjedése, beleértve azokat a történelemszemléleteket is, amelyeket a marxizmus integrált formában magával visz előre a történelem egymást követő évtizedeiben. De más filozófiai okokra is gondolhatunk. Szerepet kaphat a szociológia, vagy az immár nem filozófiának tekintett társadalomelmélet, de benne van ebben a XX. században a különböző ideológiákat egyformán jellemző erőteljes, minden irányban nyomást gyakorló apológia szükséglete is, amely egyáltalán nem szívesen néz szembe a kultúrkörök elméletében rejlő spontán kritikai irányultságnak. A civilizáció és a kultúra viszonya korántsem egységes vagy problémátlan, miközben az is nyilvánvaló, hogy egyik történelmi korszak sem szívesen definiálja önmagát azzal, hogy ő a kultúra hanyatlásának korszaka, miközben szívesen dicsekedik azzal, hogy az ő idejében jöttek létre a legdifferenciáltabb kulturális produktumok. S ha ehhez hozzávesszük még a kulturális hanyatlás peremén szükségszerűen felbukkanó barbárság nyomait, egyre világosabb lesz, hogy miért következett be a kulturális körök elméletének háttérbe szorulása. Mindez, amit elmondunk, szemünkben pozitívan emeli ki Benedikt visszatérő eljárását, amellyel magyarázó elvként állandóan filozófiája szemhatárán tartja a kulturális körök felfogását. Az említetteken kívül is számos mélyebb kapcsolat fűzi össze a kulturális körök elméletét az univerzalizmus teljes problematikájával, a két gondolatkör egymást erősíti, hiszen már a felszínen is látszik, hogy a kulturális körök, ha nem is azonosak univerzális filozófiákkal, de körforgásukban megtalálható az univerzalizmusban megfogalmazott tartalmak együttese. A kulturális kör tehát nem univerzális filozófia, nem is lehet az, de egy kulturális kört sohasem lehet kettévágni és tartalmainak egy részét delegitimálni. Igen távolról és ezt a filozófiai szisztematikán immár kívülről nézve a kulturális kör holizmusa természetes korrekciója a filozófiai univerzum kényszerű kriticiista kettévágásának. A kulturális kör pozitivitása nemcsak meg tudja fogalmazni, de még vissza is tudja perelni azokat a meghatározó tartalmakat, amelyek az univerzalizmus kritikája után szisztematikusan illegitimmé válhatnak. Benedikt egyik igen találó példája éppen a felvilágosodás körére vonatkozik, amelynek, mint láttuk, nem csak nagy híve, de nagy harcosa is. A felvilágosodásban is keresi az univerzalizmust, egy másik filozófiai terminológiával szólva, a nembeliséget, amikor az „utolsó ember” távolról Nietzsche utaló terminusával illeti azt a felvilágosodott embert, akinek számára a felvilágosodás nem más, mint saját érdekei hasznának maximalizációja, azaz aki számára a felvilágosodás nem más, mint a racionalitás ilyen haszon- és profitmaximalizáló használata. Ebből a megfogalmazásból Benedikt nem fejleszt terjedelmesebb elméletet, de a gondolat iránya így is világos, s ez a *felvilágosodás dialektikájának* sajátos új változatához is elvezethetett volna.

Ezen a ponton láthatjuk igazán, milyen termékenyen használja fel Benedikt a kulturális körök holizmusának meta-szisztematikus univerzalizmusát, a modern filozófia, ebben az esetben a felvilágosodás reflexiójában. Sajátos kritikai viszony ez. Nem közvetlenül szisztematikus, jóllehet elsősorban ilyen kritikát várnánk el tőle és egy ilyen kritikát tartanánk igazán perdöntőnek. Benedikt egy magasabb szintről nézi a szisztematikát, s ez a szint nemcsak holisztikus és univerzalista, de magán viseli a kulturális körök étoszának az azokba beépült erkölcsi és felelősség-mozzanatoknak a súlyát is. Ehhez az iménti összetevőkkel jellemzett szemléletmóddal közelítve állapíthatja csak meg, hogy a jelen-

ben *egy befejezetlen és egy már megtörtént felvilágosodás között élünk*, ami még tökéletlen. A tökéletlenség felvetése tehát nem közvetlenül a filozófia szisztematikájából, de az aktuális körökben újratermelő univerzalizmusból származik, amely felfogás egy csapással túllendíti a felvilágosodás szemléletét a XVIII. századon, s utat nyit ahhoz az univerzális felvilágosodáshoz, amelyet többek között *hatalmas kiadvány-sorozatával* maga is előkészít, de megnyitja az utat előre abból a szempontból is, hogy eredményesen integrálja a XIX. és a XX. századi filozófiát is ebbe a felvilágosodás-koncepcióba.

Ezen a ponton két hatalmas új kérdéskörrel is találkozhatunk. Az egyik az, hogy újra meg újra rákérdez arra, ami felvilágosodás létjogosultsága, más szóval arra, hogy miért van szükség egyáltalán felvilágosodásra. S egy másik hatalmas kérdéskör, ami itt indul el, nem kevésbé termékeny. Azzal ugyanis, hogy megnyílt az út a XIX. és a XX. századi filozófia integrációjának irányába, az eddig háttérbe szorított szisztematika is jogaiba juthat, az új integráció gazdagodhat új szisztematikai elemekkel, ami prózaian azt jelenti, hogy kinyílik egy új univerzalizmus szisztematikai megalapozásának eszköztára is.

Benedikt egész gondolkodását ezer szál fűzi a felvilágosodáshoz. Ez a számos közvetett és közvetlen kapcsolat és utalás azonban nem közvetlenül szolgál a felvilágosodás gondolatának megújításához. Benedikt szükségét érzi egy saját odavezető út kiépítésének is. Nem hagyja meghatározás nélkül a felvilágosodás szükségletét. Nem bízta rá az olvasóra, hogy maga döntse el a lehetséges kapcsolatok alapján, hogy miért is kell megújítani a felvilágosodást, de önmaga, kérdés nélkül, saját jelenéből és saját tapasztalataiból kiindulva, kifejtett és követhető módon is kijelöli azt az útvonalat, amely a felvilágosodáshoz vezet. Ezt a mozzanatot nem lehet kellőképpen nagyra értékelni, hiszen a már hagyományosan meglévő kapcsolatok, a számos virtuális kapcsolódási pont, az olvasó rendelkezésre álló saját tapasztalati világa már önmagában is elég lehetne a felvilágosodás gondolatának újraindítására. Ezzel Benedikt akkor is önálló felvilágosító gondolkodóvá válik, ha ez nem áll szándékában. Nem sokkal később látni fogjuk, hogy még e saját felvilágosodás kidolgozásakor sem törekszik feltétlen eredetiségre, hiszen ezek a gondolatok számos ponton érintkeznek a jelen több jelentős gondolkodójának felismeréseivel is, ami erősen megnövelheti e kiindulópont hitelességét.

Arra is nagy figyelmet kell fordítanunk, hogy ez az új felvilágosodási koncepció voltaképpen a széles értelemben vett filozófiai univerzalizmus egy megújítási törekvésében kerül megfogalmazásra. Ez az együttállás tipológiailag különleges helyzetet teremt. Amiről ugyanis Benedikt teljes koncepciójában szó van, az akkor is minden szempontból egyedülálló, ha ennek demonstrálására maga a szerző nem is törekszik. Az univerzalizmus egy modern, a kihívásokkal becsületesen szembenéző s az erős kihívásokat nem hatalmi szóval lesöprő meghaladásáról van szó. Eközben annak is tanúi lehetünk, hogy ugyanez a filozófia egyidejűleg a felvilágosodás ugyancsak a kihívásokkal becsületesen szembenéző megújítására törekszik. Ha az előbbi két kijelentést egymás mellé helyezjük, Benedikt sajátossága nyomban világossá válhat. A széles értelemben vett univerzalizmust ugyanis rendre a felvilágosodás ellen szokták megújítani, amíg a széles értelemben vett felvilágosodás a legtöbb esetben szinte magától értetődő módon univerzalizmus-ellenes. *Az univerzalizmus és a felvilágosodás egyértelmű (és egyidejű) megújításának kísérlete, amely gondolatmenetekben a két hatalmas irányzat egymás céltartománya is*, a lehetségesen megújított univerzalizmus felvilágosító, a megújításra szoruló felvilágosodás pedig univerzaliztikus. A mind a

tipológiában, mind a történelmi fejlődésben érdemileg egymással ellentétes oldalon álló két irányzat Benediktnél tehát közös céltartományt hoz létre.

Benedikt saját korára támaszkodva és saját nevében is pontosan megmondja, hogy miért van szükség felvilágosodásra. Írásaiból két igen lényeges, átfogó mozzanat rajzolódik ki. Az egyik a *doktrinális* értelem szempontja, a valóságos viszonyokat uralma alatt tartó intellektualitás, a másik a *társadalmi és a filozófiai* modernség egy meghatározó jelensége, amely ugyan pozitív leírás pozitív eredménye, de úgy is, mint pozitív eredmény, más irányba is mutat. E két középpontba állított jelenség semmilyen szempontból sem egynemű, mégis vannak köztük átmenetek, áthallások, szellemi transzferek, amiért is a felvilágosodást megalapozó két új jelenség sokban érintkezik is egymással.

Az első jelenség első megfogalmazása a kritika értelem doktrinális megmerevedése és egyoldalúvá válása. Az aktuálisan könnyebb megértés kedvéért az értelemnek ezt a kritikáját egyelőre, átmenetileg társítsuk a *Frankfurti Iskola* racionalitáskritikájával és soroljuk be Benediktnék ezt az elgondolását a felvilágosodás dialektikájának valamelyik értelmezésébe. Jeleztük, hogy nem kizárólag erről van szó, vagyis Benedikt kritikája nem merül ki abban, hogy egyik alesete, netán egyik illusztrációja legyen a felvilágosodás dialektikája koncepciójának. Ennél sokkal önállóbb elképzelésről van szó, mivel azonban erős párhuzamok mutathatók ki a két irányzat között, ez az átmeneti azonosnak-tekintés segíthet besorolni ezt a Benedikt-elképzelést a kor magas szintű filozófiai kritikáinak világába.

Benediktnél a felvilágosodás szükséglete meghatározott konkrét problémákra, mondhatnánk, kikristályosodott anomáliákra megy vissza. A helyzet általánosságban is igen izgalmas, hiszen a klasszikus és az univerzális (permanens) felvilágosodás között ilyen jellegű eltérés mindenképpen kimutatható. A klasszikus felvilágosodás esetében elsősorban általános, emberiségmértű problémákra, dilemmákra vagy hiányokra gondolunk, amelyek miatt a felvilágosító folyamatnak be kell indulnia. Három évszázad távlatából elsősorban nem konkrét anomáliákra gondolunk, amelyek a felvilágosítás közvetlen kiváltó okaiként megjelenhettek. Nem így áll a helyzet azonban az univerzális felvilágosodás esetében, hiszen itt már egy felvilágosodott, ugyan továbbra is előre haladó, de lényegében a felvilágosodás éppen valamelyik fázisában tartó korszakokról van szó. Maga Benedikt is használja egyébként ezt a terminust, leginkább abban a formában, hogy a felvilágosodás még meg nem tett hátralévő lépéseiről beszél. Úgy véljük, hogy nemcsak Benediktnél, de minden későbbi felvilágosodás folyamat esetében is fennállhat ez a helyzet. Itt egyes konkrét dilemmák már játszhatnak konkrét szerepet, utalunk az „inter-aufklaerung” fogalmára is, az univerzális (permanens) felvilágosodás nem szükségszerűen teljes fronton harcol, hibrid és sokszínű valósággal áll szemben, támadáspontja sokszor lehet egy-egy dilemma vagy probléma-komplexum önmagában is, amelynek jelentősége aktuálisan a felvilágosodás egész folyamatának jelentőségét is átveheti.

Jól érzékelhetően két szinten jelenik meg az a filozófiai általánosságra emelt társadalmi állapot, amelyet megalapozottan tekinthetünk annak a komplex oknak, amely miatt Benedikt szemében a felvilágosodásra „szükség van”. Mind a két vetület absztrakt, a különbséget nem az absztrakció szintjében célszerű megragadni, de az absztrakciók eltérő perspektíváiban (perspektíván természetesen a nietzschei értelemben vett filozófiai perspektívát értünk). Még a vezető két perspektíva sorrendje sem teljesen tetszőleges, hiszen ugyan azt a valóságot referálják, és már a sorrend maga is kauzális



viszonyokat szuggerálhat. A két perspektíva kölcsönösen feltételezi egymást, de mégsem egymás okai, hanem ugyanannak a társadalomnak az eltérő leképezései.

A jelenkori felvilágosodást életre hívó *első ok*, más szavakkal, az autenticitás elvesztése, az uralkodó viszonyok absztrakt negatív hálója, a civilizációs helyzetek rossz áttekintése, a civilizációs viszonyoknak az az ebből következő összekapcsolódása, ami civilizátumként magasodik a társadalom fölé, igen hamar áttekinthetlenné válik, nem közvetlenül politikailag, még azonosítható elemeikben kizárólag funkcionálissá, technikaivá és egyre inkább digitálissá lesz, amelyek az ész feladatának megváltozásához, valódi viszonyok szándékos vagy szándékolatlan elleplezéséhez vezetnek, hamis tudatokhoz amelyek egy ponton önálló életre kelnek és hatalmi szerepet kezdenek játszani, s amely civilizációs háló természetesen számos ponton találkozni is fog a valódi hatalommal. Ez már igazi társadalomontológia, amelynek létét tudomásul kell venni. Nincs az a hatalom, amelyik idővel ne ismerne fel az egyre tökéletesedő civilizátum hamis tudatot termelő hatalmi vagy kvázi-hatalmi dimenzióit, s ne törekedne ezután nyomban meg is szerezni, integrálni vagy legalábbis semlegesíteni ezt az új típusú hatalmi potenciát. Az 1950-es és 1960-as évek gondolkodásának egyre komplexebben kibontakozó filozófiai tematikája ez. A problematika általánosságban nemcsak Benedikt jellemző sajátossága, de például a *Frankfurti Iskola* egyik legintenzívebben művelt területe is. Mindez természetesen nem von le Benedikt civilizációkritikájából semmit, hiszen annak elméleti és egyedi hangsúlyai nyilvánvalóak. Általánosítva: *társadalom, civilizáció és hatalom* háromszögéről van szó. A társadalmat összefűzi egy viszony a hatalommal. Ugyanebben a társadalomban azután megindul a civilizátum kvázi-hatalmi hipertrófiája, amiből ennek folytán a hatalom és a civilizátum új kapcsolata is létrejön, amely azután kényszeresen veti maga alá a társadalmat. A hatalomgyakorlás és a civilizátum processzuális működése kölcsönösen és sokféle módon mennek át egymásba. Hol a hatalom a civilizátum működésének gravitációs iránya, hol elégséges már a civilizátum önmagában is ahhoz, hogy a hatalmi viszonyok gépezete működhessen. Ebből az alaphelyzetből alakul ki az észnek (Vernunft) egy új típusú kritikája. Az új észkritika első számú feladatává immár az válik, hogy megpróbáljon átlátni a civilizációs szövedéken, a civilizációs szövedék által létrehozott hamis tudatot kell célba vennie, ami innen nézve már egy igen konkrét és aktuális filozófiai feladat. Olyan jellegű, történelmi léptékben precedens nélküli, filozófiai feladat, amelyet immár minden további nélkül nevezhetünk felvilágosodásnak. Szét kell vágni a gordiuszi csomót. Benedikt ezen a ponton marxista, elsősorban azért, mert, általánosított formában, kritikája igen a közel áll a *Frankfurti Iskolához*, s színvonalát csak emelheti, hogy e közelség ellenére számos ponton eredeti is. De bizonyos szempontból ez a kritika közel áll a posztmodernhez is, a nélkül természetesen, hogy tiszta formában posztmodern lenne, hiszen a gordiuszi csomónak ez az átvágása a filozófiai differenciák intenzív keresésére kell, hogy ösztönözze, amely tendencia mindenképpen emlékeztet a posztmodern differencia-gondolkodásra. Ez a felvilágosodás tehát ebből a szempontból nézve egy újfajta észkritika, amely a kibontásnak ezen a szintjén minden erőltetés nélkül felvilágosodásként jelenhet meg. Igazi kihívás, felismert akadály, működő hamis tudat, amelynek leküzdése az általánosítás bizonyos szintjén már probléma nélkül emlékeztet a klaszikus felvilágosodás körvonalaira.

A felvilágosodást gerjesztő *második* számú perspektíva sajátos viszonyban áll a civilizátum által kijelölt első perspektívával. Ez a kombináció sajátosan Benediktre jellemző, egyben sajátos olyan eklektikát is tartalmaz, amely korántsem idegen az akkori évtizedek gondolkodásától. A második perspektíva az úgynevezett absztrakt csere jelensége, amely a nem-egyenlőnek egyenlővé tételét jelenti, a termelés és a csere egyenlőtlen viszonyát, amelynek klasszikusan marxi eredete nyilvánvaló. Benedikt ezen a ponton tehát klasszikusan marxista, igaz, nem közvetlenül, hanem az akkor felfedezett *Sohn-Rethel* Marx-értelmezését követve. Sohn-Rethel termékenyen általánosította fogalmilag a klasszikusan marxi kizsákmányolás-értelmezést. Benedikt többször és látható módon fogadja el Sohn-Rethelnek ezt a gondolatát. E gondolat magva reálgazdasági, illetve áttételesen politikai filozófiai és politikai. Ez meg is felel a valóságnak, de önmagában ettől még nem lenne része az univerzális felvilágosodás egy jelenkori változatának. Az új felvilágosodás része akkor lesz, amikor az egyenlőtlen csere gondolata már a hamis tudat lényeges részévé válik. Az egyenlőtlen csere jelenségének valóságát a manipuláció (s már érintettük, hogy a manipuláció a jelenben a civilizátumban mediatiszálódik) részévé teszi a hamis tudatnak. Az egyenlőtlen csere gazdasági, társadalmi, és politikai elhallgatása része lesz, annak az észnek (Vernunft), amelyet – első perspektívaként – az előbbieken elemeztünk. Így válik az egyenlőtlen csere is e felvilágosodás kihívó okának.

A hatalom és civilizátum összeszervesülésként működő, egyszerre instrumentális és egyszerre manipulatív ész (Vernunft) tehát az, amit az új felvilágosodásnak le kell lepleznie. Ennek az észnek válik szerves részévé a hatalom és a civilizátum összeszervesült médiumában az egyenlőtlen csere valóságának eltüntetése, miközben az egyenlőtlen cserével összekapcsolódó manipuláció végül már felismerhetetlenül él tovább abban az instrumentális és civilizátumként megszervezett manipulációban, amelynek az egyenlőtlen csere talán leglényegesebb része. A kimondásra váró alapjelenség, az egyenlőtlen csere ténye, ezért csak akkor válik kimondhatóvá, ha a konkrét felvilágosodás át tudja vágni a civilizátum hatalmi funkciójába kerülő egyszerre szándékosan és spontánul manipuláló hálóját.

Ezen a koncepción belül az egyenlőtlen csere minden irányba kiható gondolatát azért tekinthetjük egy új felvilágosodás szövegösszefüggésében is igen termékenynek, mert érvényes felhasználhatósága a közvetlen hétköznapi politikai és társadalmi dimenzióból kiindulva használható lesz a közgazdasági elmélet közvetítésével társadalomfilozófiai, sőt annál még általánosabb szférákban is. S ezzel akaratlanul is sikerül leképeznie az eredeti felvilágosodás intencionális vertikumát is. Ezen a ponton látható, hogy Benedikt új felvilágosodásának sikerült egy korántsem kis feladat teljesítése. Sohn-Rethel közvetítésével ismét önálló filozófiai kontextust tudott teremteni az olyan fogalmaknak, mint az egyenlőtlen csere vagy akár az olyanoknak is, mint például a *tulajdon*, amelyekről már úgy gondolhattuk, hogy a marxizmus lassan 200 éves történelme alatt már teljesen beleolvadtak a marxizmus egymást követő korszakainak szemantikájába.

Az új felvilágosodás tág eklektikája kiterjedt új gondolati tereket teremt, amelyekben közvetítés nélkül, a saját gondolat heurisztikus súlyával jelenhetnek meg azok a fogalmak, amelyek az új felvilágosodással ismerkedő olvasó számára immár kikerülhetővé teszik a marxizmussal való közvetlen konfrontáció szükségességét. Talán ez Benedikt univerzalizmusának egyik legnagyobb, és bizonyosra vehetően nem első szándékú eredménye. A fogalmakkal való új szembenézés ez. Edukatív

oldala menet közben szinte tanítja az olvasót arra, hogy az egyes fogalmakat és az általuk referált tárgyakat, jelenségeket ne egy ideológia, vagy egy ideológiai funkcióban fellépő filozófia részeként tekintsek, de legyen szemük a fogalom és általa referált tárgyi valóság igazi tartalmainak önálló ítéletalkotás alapján való érzékelésére. Ez magasabb szintű absztrakciót jelent, döntő fogalmak megtisztítását, olyan intellektuális és erkölcsi környezet megteremtését, amelyben az olvasó maga is abban az értelemben válik filozófussá, hogy önállóan operálhat az ily módon megtisztított fogalmakkal és értelmezheti a valóságot új módon. Ezen a szinten már majdhogynem tapintatlan és persze inadekvát hozzáállás, ha mondjuk azt az új érzékenységet, amivel az olvasó tulajdon problémájára tekintett, nyomban azon a tengelyen kezdenék értelmezni, hogy ez most egy keresztény, egy marxista vagy egy harmadik filozófia gondolata-e. Ebben a felvilágosodásban mindenképpen van eklektika, de ez nem a valóság érzékeléséből, hanem inkább a filozófiai besorolás nem minden esetben logikus szükségleteiből jön létre. *Ez a jól sikerült, a fogalmakat az egyes ideologikus minták hatóköréből kiszabadító eljárás egyben harc is.* Küzdelem, amit csak harcos gondolati küzdelemnek, s a ma már ritkán használt kifejezéssel, harcos humanizmusnak nevezhetnénk. Ez az elkötelezett harciasság úgy tud megmaradni hitelesnek, hogy a választott attitűdöket téziseik igazságtartalmának önálló erejéből meríti, itt is kikerülve az esetleg ugyanerre a célra már ugyancsak felhasználható ideologikus útvonalakat. Ez a felvilágosodás harcol, ebben hű marad a klasszikus felvilágosodáshoz, e mellett minden oldalú, nagyvonalú megértés jellemzi.

Benedikt univerzalizmusa tehát az új felvilágosodás e kettős feladatának végrehajtásán keresztül jön létre. Polihisztórikusan termékeny eklektikája lehetővé teszi, hogy akár legközkeletűbb és legkopottabbnak tekintett fogalmakat is ki tudjon szabadítani az ideológia vagy az ideológiai filozofálás börtönéből, de e mellett - és ez szintén nem mindennapos jelenség -, nem „függeszti fel” a filozófiai kritika küzdelmeinek erkölcsi parancsát sem. Ha ennek a filozófiai küzdelemnek a belső irányait vizsgáljuk, visszatérő és megalapozott strukturális rendezettségre bukkanunk. Leegyszerűsített módon azt lehet mondanunk, hogy sohasem támadja a másik embert, nem foglalkozik a politikai mezo-szinttel, s végső soron minden összehasonulásban a felvilágosodás csapásain halad. Leegyszerűsítő lenne, és nem is adná vissza a XX. századi komplexitást, ha a hamis tudat kritikájáról beszélünk, hiszen ez a kritika alaposan különbözik a XVIII. századi problémáktól. Mégis, ha általánosítanunk kellene, meg kellene állapítanunk, hogy a hamis tudat, a hamis tudat új formái, az előzőekben viszonylag részletesen kidolgozott civilizátum hamis tudatgerjesztő hatása ellen harcol. Strukturálisan látunk egy sajátosan osztrák filozófiai vonást abban, hogy érdeklődésének középpontjában részben az egyén, részben azonban a nagy társadalmi egész áll. Az univerzális felvilágosodás tehát a társadalmi univerzalizmát is bírálja, és kikerüli ebben az összefüggésben a mezo-szint kritikáját. A civilizátum korszerű kritikája és az alapvető fogalmak ideológiai burkaikból való kiszabadítása után a hamis tudatnak ez a kritikája konkrét, nem vész el csak a tudat kritikájában, azaz elkerüli a hamis tudat kritikájának oly gyakran tapasztalt egyre üresedő fokozódó verbalitását.

Azok közé az alapvető fogalmak közé, amelyeket Benedikt kiszabadít az ideológia burkából és ismét, új módon épít be egy filozófiai diskurzusba, tartozik a *dignitás*, más kifejezéssel szólva, az *emberi méltóság*. Ennek hangsúlyozása újabb dimenziót nyit meg a felvilágosodás számára. Jóllehet, a történeti-filológiai kapcsolat itt

nem látszik, ez Benedikt felvilágosodását Feuerbach-éhoz hasonlítja. Benedikt számára, aki, mint mondtuk, nem teszi láthatóvá ezt a Feuerbach-kapcsolatot, nyilvánvalóan nem lenne lehetséges az emberi lényeg fogalmának, illetve az egész emberi lényeg-koncepció felhasználásának tiszta felhasználása. A dignitással úgy tudja átmenteni Feurbach koncepciójának lényegét, hogy nem kell vállalnia az emberi lényeg teljes feurbach-i elméletét. Az az előnye is meg lehet továbbá ennek a megoldásnak, hogy az elidegenedés, azaz társadalmi deficit nem valamilyen materiális vagy társadalmi veszteségben jelenik meg, hanem egy univerzális emberi érték megsértésében. Ez nem antropológiai, de, ha áttételesen is, egy *etikai* sérelem.

Amikor Benedikt felvilágosodás-koncepciójának pozitív irányultságára kérdezzük rá, a releváns pozitív értékek többszörös elhelyezkedésével találkozunk. A harmadik évezred elején ugyanis a vezető pozitív értékek már szükségszerűen pozitív támaszai, sarokkövei e koncepciónak, ugyanakkor azonban már célképzeti, céltartalmi is. Ezen a ponton e felvilágosodás-koncepció olyan mély átgondoltságának lehetünk tanúi, amit az életmű más tulajdonságai alapján talán nem is valószínűsítenénk. Az emberi méltóság, s ugyanennek egy másik árnyalata, a dignitás, illetve az elosztásban, illetve az absztraktnak felfogott csereviszonyokban betöltött hely a két szélső pólus. E fogalmak primér értelme közvetlenül világos, de ennek kimondásával még távolról sem értünk a végére az ezekkel a fogalmakkal kapcsolatos benedikt-i titkoknak. Az elmúlt félévszázadra tekintve talán már nem mindenki számára egyformán világos, hogy milyen előnyökkel és egyben milyen hátrányokkal járhat a felvilágosodás pozitív értékeinek benedikt-i szemantikája. A neomarxizmus meghatározó kisugárzásának korszakaiban például ezek a pozitív célértékek rendkívül általánosnak hatottak, gyakran nélkülözték a szerepükhöz rendelt heurisztikus erőt, bizonytalannak, éretlennek, nem egy esetben egyenesen mérsékeltnek, esetleg tartózkodónak tűntek. Ebben az értékelésben egyszerre van benne az a negatív körülmény, hogy e fogalmak ténylegesen közel állnak az akkori neomarxizmus harci jelszavakra emlékeztető tartalmaihoz. Ez a szempont természetesen inkább csak formai, és arra utal, miért szükséges elkerülni egy a nyilvánosság előtt azonosítható forma szemantikai üzenetét. De az alapos vizsgálat megmutatja, hogy a benedikt-i felvilágosodás vezető, pozitív támaszai és értékei egy ilyen meghatározott strukturális pozíció nélkül is fundamentálisak. A fogalmaknak ez a korszakokat átívelő megtervezése tehát az egyik legerősebb közvetett bizonyíték e felvilágosodás-koncepció átgondoltsága szempontjából.

Ami az emberi méltóság fogalmát illeti, ez az új felvilágosodás szempontjából talán többet is mondhat, mint az emberi jogok fogalma, hiszen tartalma szélesebb körű annál, és ami még sokkal fontosabb, a modern társadalom számos korszakán keresztül haladva az érvényesített emberi jogok már gyakran nem tudják biztosítani a helyes társadalom működését. Részen azért, mert az eredeti intenciókkal ellentétben erőteljesen instrumentalizálták őket, így például képesek voltak háborúkat indítani az emberi jogok nevében, de az is releváns, hogy bizonyos társadalmi állapotok vagy szociális egyenlőtlenségek fellépése esetén az emberi jogok nem hogy nem tudják a maguk képére formálni az egész társadalmat, de még be is építhetőek a szellemi elnyomásnak abba az építményébe, amely ellen az emberi jogokat eredetileg harcba vetették. Az emberi méltóság viszont, nem véletlenül szélesebb körű és nagy kulturális múltra visszatekintő fogalom, ezt az instrumentalizálást el tudja kerülni. Nagy sor társadalmi jelenségre és konfliktusra tekintve látjuk igazolhatónak ezt a tézist: ebben

a pillanatban az emberi méltóság adekvátabb és függetlenebb célértéke az új felvilágosodásnak, mint amilyen az emberi jogok lenne, miközben természetesen semmiképpen sem kicsinyítjük ezzel az emberi jogok elméleti és történeti jelentőségét.

Az igazságos csere kiválasztása az új felvilágosodás pozitív értékei közé mutat hasonlóságokat az emberi méltóság-emberi jogok problémáival. Ugyanolyan jelentőséget állít középpontba, mint amit a klasszikus és a neomarxizmus már szinte túl is terhelt, hiszen a kizsákmányolás minden marxizmus visszatérő alapja. Az egyenlőtlen csere megfogalmazása alapvető tárgyi viszonyra alakítja a bírált jelenséget. Nem vezet ki keresztül azt a marxizmus labirintusán, nem változtatja a kijelentés ideológiai kijelentéssé, gyakorlatilag tehát új fogalmi alapokra helyezi a felvilágosodás második számú célképzetét. A megfogalmazás egyszerűbb, de egyben általánosabb is: a kapitalizmuson lehet vitatkozni, de az egyenlőtlen csere mindenkori igazságtalanságán nem. Ezzel az egyenlőtlen csere jelensége kapcsolatba kerül az emberi méltóság problémájával. Az absztrakt és egyenlőtlen csere sérti az emberi méltóságot, sértené egyébként az emberi jogokat is, de ez a sérelem csak akkor lenne visszaperelhető, ha az emberi jogokat megfogalmazó eredeti dokumentumokban erre nyilvánosan is kitértek volna. Ez azt jelenti, hogy sajnálatos módon valóban el lehet képzelni olyan egyenlőtlen cserét, amely nem sérti az emberi jogokat, miközben ugyanaz az egyenlőtlen csere sérti az emberi méltóságot.

A benedikt-i felvilágosodás e két pillére, mint ezen a szálon is láttuk, sokszorosan összefügg. Összefüggésük felmutatása nem igényel külön ezt igazoló filozófiát vagy akár ideológiát, kiválasztásuk szabad és spontán módon ment végbe. Metaforaként fogalmazzuk, hogy ezen és az ehhez hasonló helyeken Benediktnek sikerült Hegel és Marx után is visszatalálnia Kant fogalmiságának ahhoz a fundamentális mélységeihez is, amely Kantot annyira kitünteti a filozófia történetében. Az emberi méltóság természetesen Kantnál is kulcsfogalom, és Benedikt-re tett hatását egyáltalán nem lehet kizárni. Annál is inkább, mert Benedikt analitikusan is nyilvánvalóvá teszi, hogy az emberi méltóság nem csak az én méltóságomat jelenti, nemcsak az emberi fogalom méltóságát, hanem a másik ember méltóságát is. Már csak ezért is illegitim az egyenlőtlen csere. E két pillér váratlan kapcsolatát bizonyosan kiegészíti a benedikt-i felvilágosodás alapkonceptiója a másik ember méltóságának a konceptiójával, másik emberhez fordulás konceptiójával (miközben eltekintünk saját magunktól és saját érdekeinktől). S ez a felvilágosodást dialogikussá alakítja, más szóval, a másikban válhatunk saját magunkká, az én-te viszony dialogikusan testet ölt, és a dialogikus felvilágosodás ideáltipikus értelemben ismét keresztény értékeket szippant magába.

## Hivatkozott irodalomjegyzék

Angelica Baeumer – Michael Benedikt (Herausgeber) 1991, Dialogdenken - Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien, pp. 33-47.

Benedikt, Michael – Knoll, Reinhold – Rupitz, Josef (szerk.) 1995, Verdraengter Humanismus - verzögerte Aufklärung. Band 3. Bildung und Einbildung. Vom verfehlten Bürgerlichen zum Liberalismus. Philosophie in Österreich 1820-1880. Wien - Klausenburg, pp. 669-680.

Benedikt, Michael – Kiss, Endre – Knoll, Reinhold (szerk.) 1998, Anspruch und Echo. Sezession und Aufbrüche in den Kronlaendern zum Fin-de-Siecle. Philosophie in

- Österreich (1880-1920). Verdraengter Humanismus - Verzögerte Aufklaerung. Band 4. Klausen-Leopoldsdorf - Klausenburg, p. 956. ISBN 978-3-85114-916-6
- Benedikt, Michael, Philosophical Empirism. III. Speculation, Part 2 Vienna (Turia+Kant), 2001. p. 179.
- Benedikt, Michael – Knoll, Reinhold – Kiss, Endre – Zehetner, Cornelius (szerk.) 2005, Im Schatten des Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung könyvsorozat V. kötete. Wien, (Facultas). pp. 1 – 1215. ISBN: 9783851149166
- Benedikt, Michael - Knoll, Reinhold – Zehetner, Cornelius 2005, Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung könyvsorozat V. kötete. Wien, (Facultas). pp. 207-214.
- Egyed, Péter (szerk.), Felvilágosodás – Magyar Századforduló. A VII. Hungarológiai Kongresszus Filozófia Szekciójának előadásai. Kolozsvár, 2012. Kiadja az Erdélyi Múzeum-Egyesület (Felvilágosodás: magyar századforduló: kongresszus, Cluj-Napoca, 2011 / ed.: Egyed Péter. Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 2012 ISBN 978-606-8178-65-3-).
- Garaczi Imre – Kiss, Endre (szerk.) 2018, Pro Philosophia Évkönyv Condillac-Helvetius kutatások. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém
- Garaczi Imre - Hudra Árpád - Kiss Endre 2023, Pro Philosophia Évköny. A felvilágosodás új dialektikája. 2020–2021. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém
- Garaczi Imre - Hudra Árpád - Kiss Endre 2024, Pro Philosophia Évköny 2022–2023. A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém
- Horváth Andor – Soós Amália (szerk.) 2014, A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára. Kolozsvár (Pro Philosophia Kiadó). ISBN 978-606-8074-11-5. 208
- Kiss, Endre 2010, Die Begründung des Kritizismus und die Vermittlungskette der philosophischen Erkenntnis. Zur Deutung von Michael Benedikts „Transzendente Anthropologie”.in: Transformationen der kritischen Anthropologie. Für Michael Benedikt zum 80. Geburtstag. Herausgegeben von Cornelius Zehetner, Hermann Rauchenschwandtner und Birgit Zehetmayer. Wien. (Löcker Verlag). pp. 78-82.
- Kiss, Endre (szerk.) 2010. Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról – EPOCHEN, Richtungen, Lebenswerke. Studien über mittel- und osteuropäische Aufklärung. (A szerkesztésben közreműködött Egyed Emese és Rathmann János) Kiadja az MTA-ORZSE Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoportja és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Budapest, p. 345. Magyar Zsidó Szemle Könyvek 2. Sorozatszerkesztő: Lichtmann Tamás (Többnyelvű tanulmánykötet) ISBN 978-963-88644-3-7

## Wie hältst Du es mit der Religion...?

Die Frage, die einmal Gretchen an Faust richtete, und Goethe zu verwirrenden Antworten zu nötigen schien, war grundsätzlich falsch gestellt worden. Allerdings war diese ominöse Frage ein Ergebnis der Aufklärung, die sich sicher zu sein schien, dass das, was unter Religion zu verstehen ist, grundsätzlich auf jenen Bereich abzielt, auf dessen Territorium alle menschlichen Unsicherheiten angesiedelt sein sollen. Dort herrschen also diese leidigen existentiellen Ängste, die bangen Fragen nach dem Sinn des Lebens oder alle andern bedrückenden Sorgen, die die Aufklärung als Fiktionen abtun wollte. Und für geraume Zeit war dieses Argument lange unwidersprochen geblieben, dass es nämlich im Interesse der Religionen oder Kirchen gewesen war, die Menschen nicht nur in ihren existentiellen Ängsten zu bestärken, sondern sie dadurch in Unmündigkeit zu halten. Diese Unterstellungen waren sehr plausibel formuliert worden und daher war ab dem 17. Jahrhundert jenes Wissen ohne jede Schwierigkeit zur Wissenschaft geworden, was generell von der Theologie emanzipiert erschien oder es zu behaupten versuchte, da Theologie nur in sehr geringem Maß die neuen Kriterien der Wissenschaftlichkeit erfüllt. Dass damit vornehmlich Merkmale naturwissenschaftlichen Denkens gemeint waren, versteht sich von selbst. Und Faust, der Gretchen die Antwort schuldig blieb, hatte in der Folge der Szenen und Akte zwar seine wissenschaftliche Reputation gründlich eingebüßt. Schon im ersten Akt wird die Suche nach Wahrheit beim Gelehrten Faust sowohl ein wildes Hantieren mit Eprovetten im Bereich der Alchimie als auch die suizidale Neigung übermächtig wird, von der nur der Klang der Osterglocken abhalten kann. Und die Frage, die Faust vermutlich im Sinn sentimentaler Schwäche beantwortet hätte, war deshalb falsch gestellt, weil sie von der prinzipiellen Trennung von Wissenschaft, Leben und Glauben ausging, ja diese als Widersprüche sieht und die Ursache für alle Folgen dieser Bewusstseinspaltung ist.

Ist man wirklich daran interessiert, dieses Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und „Religion“ zu lindern, so wird die Geschichte der Wissenschaften kein guter Ratgeber sein. Vermutlich ist die in der Wissenschaftsgeschichte vorgenommene Verteilung der Schuldzuweisungen und der Vorwürfe schon seit jeher falsch gewesen. Einerseits soll man nachvollziehen, die Wissenschaften beseitigten die Dunkelheit mangelhaften Wissens, die Wissenschaftler selbst waren plötzlich „Anti-Heilige“, sehr oft Märtyrer für ihre wissenschaftliche Überzeugung – seit Galilei zumindest, andererseits erschwerten dunkle Mächte den Weg zu Fortschritt und Erkenntnis. Und es war mehr oder weniger klar gewesen, wer zu den dunklen Mächten zählt. Dieser Vorwurf wurde noch schärfer, da mit der Reformation mehr oder weniger die katholische Kirche im Westen Europas übrig blieb, um als dunkle Macht apostrophiert zu werden. Diese fragwürdige Funktion hatte sie mit dem Adel und dem Feudalsystem gemeinsam.

Nun kann man die Wissenschaftsgeschichte wie auch jene der Zivilisation in Europa so darstellen und sehr bald ist festzustellen, dass darüber Konsens besteht, dass Wissenschaften die Funktion der Religion in der Gesellschaft erheblich beschnitten hat. Gerade ist die Frage aber neuerlich zu überprüfen: Sind Wissenschaften und

Glaubensüberzeugung so einfach voneinander zu trennen? Die Einsicht in die vielfältigen Quellen und Dokumente wird sehr schnell belehren, dass manche Repräsentanten auf beiden Seiten sich in der Vergangenheit in jeweils ihre Dogmatismen verannten. Kardinal König hatte vor vielen Jahren diesen Konflikt dadurch beizulegen versucht, indem er in seiner Rede in Konstanz die Lehre Galileis rehabilitierte, sie widerspreche also nicht den Kriterien der Glaubenswahrheit und der Theologie im allgemeinen. Gewiss verkörpert Galilei in der Wissenschaftsgeschichte einen Rang, der bis heute als Merkmal für den Erfolg von Wissenschaften gilt. Dass der Kardinal die Verurteilung Galileis bedauerte, war zur Steuerung künftiger wissenschaftlicher wie „religiös“ bestimmter Wahrheiten verständlich, aber deshalb problematisch, denn vor Galilei hat ein ebenso bedeutender Gelehrter den Tod am Scheiterhaufen gefunden, am Campo di fiore in Rom: Giordano Bruno. Im Unterschied zu Galilei war dessen astronomische Theorie streng wissenschaftlich, während die damalige Verurteilung Galileis politische Motive hatte, die von Seiten des „Vatikans“ als berechtigt gelten können. Diese nachträgliche Korrektur hat nicht zum Ziel die Kritik am verstorbenen Wiener Kardinal. Die darin zum Ausdruck gekommene Verwicklung und „Verschiebung“ der Problemhorizonte zeigt nur zu deutlich, dass wir bis heute keine ausreichende Klärung dieser Fragen fanden, oder gar finden wollten. In dem Maß nämlich die beiden Kontrahenten, Wissenschaften und Glaube in der Form von „Religion“ ihre Legitimation über „Rufschädigungen“ des Gegners gewinnen wollten, verspielten sie alles: Reputation und Rechtschaffenheit. Wenn man nun einlenkt, gewiss in der realistischen Einschätzung, dass Wissenschaften nunmehr eine „Macht“ wurden, so war es falsch zu meinen, endlich spielt die „Religion“ als „Bewusstseinsproduzentin“ keine dominante Rolle mehr. Die Bruskierung der Religion, die sie wahrscheinlich seit der Zeit der Reformation teilweise selbst provoziert hatte, war in einer Art der Wissenschaft möglich geworden, die sich grundsätzlich innerhalb ihrer Positivierungen des Erkenntnisinteresses bewegte, besser bekannt als Szientismus. Dessen Erfolg lag in der Spezialisierung in den Naturwissenschaften und deren Folgen für das praktische Leben. Allerdings zeigen die originalen Ausgaben der großen naturwissenschaftlichen Entwürfe, so etwa bei Isaac Newton, dass die außerordentlich gelungenen Hypothesen und Beweisführungen aus einem seltsamen Mystizismus gespeist wurden, der im Fortgang der Wissenschaftsgeschichte tunlichst unterschlagen wurde. Das mag zwar kein zureichendes Argument im Plädoyer für die „Religion“ sein, aber stärkt bei seriösen Editionen die Einsicht, dass die „Schubkraft“ naturwissenschaftlichen Denkens nicht allein aus Experiment, Beobachtung und Mathematisierung oder Formalisierung gewonnen wurde, sondern auch „para-theologischen“ Überlegungen. Später hatte man sich in der Aufklärung dann auch von diesen emanzipiert. Dass eine theologische Interpretation der „immateriellen“ Welt mit Wissenschaft kompatibel bleiben kann, ohne dass die Wissenschaftlichkeit Schaden erleidet, blieb allein in der chinesischen Kultur erhalten.

In Europa hingegen verstärkte sich nach der Reformation die Tendenz zu unterschiedlichen „Theologien“, deren Mutationen sich im naturwissenschaftlichen Weltbild behaupteten, mit dessen Hilfe dieser „Tempel der Natur“ errichtet wurde und schließlich auch den Geisteswissenschaften ein „Glaubensbekenntnis“ vorschrieb, das wohl am besten in der Verbindung zwischen Darwinismus und Sozialdarwinismus beschrieben werden kann.



Der nun entstandene Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion, immerhin das Thema seit der Aufklärung, ist vermutlich deshalb so mühevoll aufzulösen, da die erfolgten Penetrationen einerseits die Theologie verleiteten, die mondänen Formen des Wissenschaftsverständnisses zu adoptieren, andererseits die Wissenschaften in Formen von „Vernunftreligion“ zur Produktion von „Weltanschauungen“ ermunterten, die man auch als Ideologisierungprozess bezeichnen kann. In der französischen Revolution war diese Veränderung erstmals thematisiert, ja die Naturwissenschaften sollten neuen „Kulten“ Pate stehen, zum Beispiel dem „Newton-Kult“ und in den ehemaligen Kirchen – dem Pantheon in Paris - gepflegt werden.

Und diese neuen „Wissenschaften“ hatten ihren Erfolg, da sie ihren Einfluss auf die Geisteswissenschaften auszuüben begannen, etwa durch Historismus oder in der Philologie, hierauf in den Gesellschaftswissenschaften. Es schien, als sei Natur- und Gesellschaftsontologie der gleiche Gegenstand für alle Wissenschaften – und die Theologie begann diesen Wandel ebenfalls zu rezipieren, indem sie ihre Hauptaufgabe nicht in der Interpretation etc. der göttlichen Überlieferung erblickte, sondern in der „Philologisierung“ der vorgegebenen Texte und Überlieferungen.

Für den Soziologen ist dieser Wandel ein wichtiges Beispiel, sollte er den Blick nicht auf den Erfolg der Wissenschaften richten, sondern auch auf die damit verbundenen Formen der Institutionalisierung von Wissenschaft und Wissen. Die Universitätsreformen im 19. Jahrhundert könnte man beinahe als säkularistische und laizistische Kirchengründungen dechiffrieren, deren begrenzte Toleranz und Kompromissbereitschaft auch die Einrichtung theologischer Fakultäten einräumte. Nun hatten die Wissenschaften eine soziale Kompetenz erreicht, die sich grundlegend von der mittelalterlichen Universitätsverfassung unterschied, die ja ein *studium generale* vorgesehen hatte und keine fachspezifische Spezialisierung. Und mit der Universität als soziale Institution im 19. Jahrhundert hatte sich der Stellenwert der Wissenschaften verbessert und zugleich war der traditionelle Disput zwischen „Religion“ und Wissenschaft, der noch bis in die Aufklärung gereicht hatte, völlig verändert. Religion oder Theologie waren zu philologisch-historischen Fächern geworden, mit deren Professionalität die neue Wissenschaftlichkeit an der neuen Universität behauptet werden konnte, und was früher für die Mutter der Gelehrsamkeit galt – die Theologie, wandelte sich zur Religionsphilosophie, ein spezielles Fach innerhalb der Philosophie wie Naturphilosophie oder Geschichtsphilosophie. Die weiteren Konfrontationen sind nur aus den nunmehr veränderten Standorten innerhalb der Institution „Universität“ zu verstehen und weisen keine grundsätzliche Bindung an Glaubenswahrheiten als Voraussetzung der Dialoge und Streitgespräche mehr auf. Das bevorzugte die evangelisch-theologischen Fakultäten gegenüber den katholischen, die erst jetzt ihr zuweilen prekäres Naheverhältnis zu den römischen Behörden zu beobachten hatten. Zug um Zug hatte man während der Konfrontationen zwischen Wissenschaft und „Religion“ aus den Augen verloren, dass es in „Religionsfragen“ nicht allein um die Beibehaltung wissenschaftlicher Kompetenz ging, sondern auch um die drängenden Antworten auf die existentiellen Nöte der Menschen, um Seelsorge und Nächstenliebe.

Dieser knappe historische Exkurs hat der Einsicht zu dienen, dass unter dem Druck der Institutionalisierung von Wissenschaft und Wissen die Erfassung der „Lebenswelt“ und „Lebenswirklichkeit“ in einer „Optik“ betrachtet wurde, die unter anderem die Bereiche der Spiritualität und Kontemplation, der Seele und des

Wissens um Erlösung für gegenstandslos erklärte. So waren die Erinnerungen an Heilserwartungen und Aufforderungen zu Tugenden zu Illusionen gestempelt worden, die sich unhaltbaren Fiktionen oder „falschem Bewusstsein“ verschrieben hatten. Dass unter diesen Voraussetzungen die Dialoge nicht freundlich verlaufen konnten, versteht sich von selbst. Das kurze Aufbäumen in der katholischen Romantik, die unter anderem erstmals die Dramatik der sozialen Lage der Gesellschaft in die Debatte warf, hatte die Qualifikation, eine Wissenschaft zu sein, nicht erreicht und war letztlich erfolglos, ihr Programm zu erfüllen, nämlich die Aufklärung über die Aufklärung zu sein. So hatte sich das katholische Geistesleben in Europa den Vorwurf der Rückständigkeit eingehandelt, während die evangelischen und reformierten Theologen ihre Position in der Religionsphilosophie um den Preis diverser Säkularisationen von Theologie verteidigten.

Bis heute ist der zuweilen nur sehr „künstlich“ am Leben erhaltene Dialog zwischen Wissenschaft und Religion von diesen Prägungen bestimmt, die sich in der aktuellen Konsequenz nach drei Gesichtspunkten gliedern lassen.

1. Wissenschaft und Glauben sind zwei völlig unterscheidbare Sphären, was aber nicht ausschließt, dass die Begründung von Positionen aufeinander angewiesen ist.
2. Die Trennung führt zur Aufteilung von Zuständigkeiten, zur Konstruktion „zweier Wahrheiten“, was ja schon einmal in der Kirchengeschichte der Fall war: im lateinischen Averroismus und in der ockhamistischen Schule; oder:
3. entweder wird die Wissenschaft dem Glauben untergeordnet oder der Glaube der Wissenschaft.

Zur ersten Variante hatte sich Leibniz entschlossen, während die dritte seit Augustinus über Luther tradiert wird. Jedenfalls waren diese Varianten für das 18. Jahrhundert unbefriedigend für die Bestimmungen von Vernunft und Glauben. Und bis heute sind die darin gelegenen Exklusionen wirksam, dass sich nämlich das Verhältnis zwischen dem Wissen von Gott und dem Wissen über die Welt „verkehrt proportional“ entwickelte. So stellte Hegel fest: „Je mehr sich die Erkenntnis der endlichen Dinge ausgebreitet (hat), indem die Ausdehnung der Wissenschaften beinahe grenzenlos geworden ist, alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert (sind), um so mehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Es macht unserem Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott nichts zu erkennen; vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, dass diese Erkenntnis sogar nicht möglich sei.“

Für unsere Überlegung bedeutet Hegels Analyse, dass wir uns nicht einbilden dürfen, die Diskussion zu diesem Thema unbelastet neu eröffnen zu können. Je mehr wir uns der Illusion hingeben, gleichsam dank strahlender Naivität von dieser Geschichte nichts zu wissen, desto eher werden diese historischen Strukturen wirksam und reanimieren eine Fragestellung, die uns vermutlich heute nicht mehr beantwortbar erscheint, es sei denn, an Wochentagen der Wissenschaft zu dienen und sonntags die Kirche zu besuchen. Beide Sphären haben nichts gemeinsam, hatte einmal ein Biochemiker behauptet, um das Dilemma zu verdrängen.

Diese allgemeine Ansicht, dass beispielsweise mit dem Erfolg der Wissenschaften die „Inhalte“ der Religionen ins Märchenhafte gedrängt werden, übersieht völlig, dass die Entwicklung der „natürlichen“ Rechte des Menschen, die Konstruktionen von Moral und Ethik, die Kataloge der Tugenden und sittlichen Normen

gleichsam als Axiom Vorstellungen benötigen, die ohne diese dramatische Begegnung des Moses am Berg Sinai und ohne die „Vorarbeiten“ eines Hammurabi in Babylonien und altorientalischen Rechts beim sumerischen König Ur-Nammu und dem König von Isin, Lipit-Istar, keine Bestätigung erhalten hätten. Und an diesem Punkt ist man noch weit davon entfernt, dass später im Christentum die Gottes-Beziehung sich auch an der Qualität der Beziehung zwischen den Menschen zu messen hat. Und man wird beobachten müssen, dass zwar in der Säkularisation unserer Welt diese Motive weiterhin in Geltung bleiben sollen, jedoch nicht auf Dauer und zuverlässig als Handlungsnormen erhalten bleiben. Es ist kein Vorwurf gegen die Wissenschaften, wenn man zum Schluss kommt, dass die Menschen offenbar bislang nicht in der Lage waren, die Resultate des Wissens und dessen Veränderungen durch Wissenschaft geistig zu bewältigen. Wenn die Erfolge in Medizin, Naturwissenschaft und Technik eine neue Weltanschauung produzierten und mit Organtransplantation, Quantenmechanik und Weltraumfahrt neue Wirklichkeiten schufen, so ist in deren Schlagschatten das Gemurmel quälender Fragen zu hören, ob denn alles „gemacht“ werden soll, was wir machen können? Und dass die Erfolge der Wissenschaften die merkwürdige Parallele zum politischen Totalitarismus bilden, lassen wir lieber unerwähnt und haben uns Antworten angewöhnt, die einmal Kain dem Herrn gab, da er nach dem Verbleib Abels gefragt wurde. Wissenschaften sind keineswegs die Garantie für „Humanitätsschübe“, wie behauptet. Es gab Wissenschaften in den Regierungszeiten von Adolf H., Josef St. und Ma. t. tu...und waren im Einvernehmen mit den politischen Mächten.

Kiss Endre

## Historische und theologische Perspektiven des Jansenismus in Herders enzyklopaedischem Denken

### ABSTRACTS

#### I.

A jansenizmus egy különleges *politikai teológia*, és mint ilyen, olyan fejezete az európai civilizáció történetének, amely ma sem tekinthető teljese feltártnak. A politikai teológia terminus ugyancsak különleges, mert olyan hosszú kutatási és értelmezési eljárások végeredményeként jelenik meg, amelyeket természetesen nem lehet azonnali lábjegyzetként a terminus mögé tenni, legfeljebb csak a későbbi gondolatmenetben lehet utalni rájuk. Mindenesetre a politikai teológia elsősorban teológia. Politikai dimenzióit részben saját korában és társadalmában elfoglalt érzékelhető és bizonyítható helye határozza meg, részben pedig a bibliai szövegek vagy a hittételek olyan elsődlegesen és látszólag maradéktalanul teológiai értelmezése, amelyeket a maguk korában (esetleg később is) magától értetődően politikai aktusnak kellett értelmezni. Luther búcsúcédulái igen jó, egyben elég szimpla példái ennek a viszonynak. A búcsúcédulák gyakorlata nyilvánvalóan tisztán teológiai kérdés, de elképzelhetetlen lenne (mint ahogy így is történt), hogy egyidejűleg ne vált volna politikai kérdéssé. Ha egyszer megszületne a politikai teológiák egy tipológiája, igen érdekes lenne tanulmányozni, milyen típusok léteznek. De az is világos, hogy a politikaivá váló teológiának a legtöbb esetben megvannak azok a típusai is, amelyek időről-időre igen hasonló formában fogalmazódnak újra, megvan a maguk történelmi „vertikuma”, azaz nem szükséges az, hogy minden esetben új felismerésként generálódjanak egy-egy kor mentalitásában. A politikai teológia elsősorban, s ezt nem lehet eleget hangsúlyozni, teológia, s annak, hogy mikor lesz a teológiából politikai teológia, mint már érintettük, rendkívül sok, és mint minden valódi történelmi eseménynek, még sok véletlen oka is lehet. Ezért nyilvánvaló, hogy az értelmezésekben a teológiai elem dominál, s ez még azért is így van, mert a teológiai elem rekonstrukciója a kulcs és az út a politikai elem értelmezéséhez is. Ez a dominancia nem jelentheti azonban azt, hogy annak elismerése miatt, ha éppen erről van szó, a politikai elem megvilágítatlanul maradjon. Transzparencia és intellektuális bátorság is szükséges ezen a ponton, hiszen a teológia médiumában vívott politikai küzdelem igazi titkokat is rejthet magában.

#### II.

Jansenism was a special kind of political theology and as such, also a chapter in the history of European civilization. The term "political theology" is a modern category that can only be used as a result of long processes of interpretation. First of all, political theology is above all theology. The political dimensions are expressed partly through their legitimately verifiable position in the society of their time, partly they are articulated – in connection with this – by corresponding interpretations of the biblical texts or other beliefs that had to be interpreted at that time (but perhaps also later) necessarily as political acts. Luther's criticism of the sale of indulgences may be a striking example of this. The practice of selling indulgences

is undoubtedly a theological question, but it was completely inconceivable from the beginning that it would not be interpreted politically at the same time. A possible typology of "political" theologies would certainly bring many other concepts to light. But it is already certain that particular types return from time to time and become a recognized or secret tradition. It is therefore not necessary that they generate themselves in the consciousness as an unprecedented phenomenon in each case. *he theological element is also the key to understanding the political aspects.* The will for transparency and intellectual courage is necessary to open the political struggle fought out in the medium of theology, because the instrumentalization of theology in politics necessarily entails a danger for theology from the beginning.

### III.

Der Jansenismus war, so meine erste These, eine besondere Art politischer Theologie und als solche, auch ein Kapitel der Geschichte der europäischen Zivilisation. Der Termin „politische Theologie“ ist eine moderne Kategorie, die man nur als Resultat von langen Interpretationsprozessen anwenden darf. Zunächst ist politische Theologie vor allem Theologie. Die politischen Dimensionen kommen teilweise durch ihre legitim nachweisbare Position in der Gesellschaft ihrer Zeit zum Ausdruck, teilweise werden sie – damit zusammenhängend – durch entsprechende Interpretationen der biblischen Texte oder von anderen Glaubenssätzen artikuliert, die man zu dieser Zeit (vielleicht aber auch später) notwendig als politische Akte deuten musste. Luthers Kritik am Ablasshandel dürfte ein treffendes Beispiel dafür sein. Die Praxis des Ablasshandels ist ohne Zweifel eine theologische Frage, es war jedoch von Anfang an vollkommen unvorstellbar, dass er nicht zugleich auch politisch gedeutet wird. Eine mögliche Typologie der „politischen“ Theologien würde gewiss noch viele andere Konzepte ans Tageslicht bringen. Gewiss ist es aber schon jetzt, dass bestimmte Typen von Zeit zu Zeit zurückkommen und zu einer erkannten oder geheimen Tradition werden. Es ist also nicht notwendig, dass sie sich in jedem Fall als präzedenzloses Phänomen im Bewusstsein generieren. as theologische Element ist auch der Schlüssel zum Verstehen der politischen Aspekte. Wille zur Transparenz und intellektuelle Mut ist notwendig, den im Medium der Theologie ausgekämpften politischen Kampf zu erschliessen, denn die Instrumentalisierung der Theologie in der Politik birgt von Anfang an notgedrungen eine Gefahr für die Theologie.

Leider fehlten uns im Verlauf der Arbeit die zur Rechtfertigung ihrer Sache erschienenen Schriften ganz als Deutsche und Protestanten dürfen wir nicht blos, wir müssen die Dinge eigentümlich ansehen. Die Kunde aber, dass einer der namhaftesten französischen Schriftsteller eine Geschichte von Port-Royal herausgegeben gedenke, bestaetigte mich in dem Vorsatze, den Grundfragen vor allem nachzuforschen, auch den theologischen, zumal sie von sich selbst in der ersten Linie stehen, wie den sozialen Urelementen...”<sup>1</sup>

Der Jansenismus ist eine politische Theologie und als solche wurde er zu einem immer noch nicht erschlossenen Kapitel der europaeischen Zivilisation. In historischer und ideologiekritischer Sicht gilt die politische Theologie (und somit jede konkrete Version von ihr) für eine sehr komplexe und seltene Richtung. Die nicht durchschnittlichen interpretatorischen Schwierigkeiten haben aber keineswegs ver-

---

<sup>1</sup> Reuchlin, 1838-1844, #19, XV.

hindert, dass die „Gestalt“ einer politischen Theologie für alle transparent werden konnte. Für die breite Öffentlichkeit erwies sich der Jansenismus vor allem somit als eine politische Theologie, die zunächst einen beinahe „zweihundertjährigen“ Krieg auslöste, um dann vermittels weiterer Vermittlungen auch noch im neunzehnten Jahrhundert wirksam bleiben zu können. Eine ferne Analogie eröffnet hierzu der Vergleich mit der nicht immer wahrnehmbaren Langfristigkeit des Dreyfus-Prozesses.

Das Phaenomen „politische Theologie“ ist eine relevante Art eines „ideologischen“ Paradigmas<sup>2</sup>, welches wir gern auch als eine „theoretische Familie“ nennen würden. Diese Denkfamilie (die auch als ein breiteres Paradigma aufgefasst werden kann) entfaltet sich aus den Grundphaenomenen der politischen Philosophie und der politischen Ideologie. Zu ihr gehört die politische Romantik (Schmitt, 1990, 1999), die politische Metaphysik (Kiss, 1997, 1999, 2004), die politische Mythologie (Sorel, 1908, Cassirer, 2015) und am Ende die politische Theologie selber (wieder Schmitt, 1990). Auch andere Autoren, auch noch weitere Abschattungen dieser Denkfamilie könnten wir hier ansprechen, so auch den Ausgangspunkt des Jansenismus, den *Gottes-Staat von Augustinus*. Aktuell müssen wir als eine weiter noch nicht hinterfragbare Gegebenheit ansehen, warum in der Interpretation der politischen Theologie die theologischen weit gründlicher als und die politischen Momente beleuchtet werden (wobei man auch an das mit Geheimnissen erfüllte Medium der politischen Theologie denken muss). Der Grundgedanke der politischen Theologie ist, dass die Theologie den Staat unmittelbar konstituiert (anders formuliert: dass die einzig richtigen Werte und Einstellungen das Staatsleben und die Gesellschaft unmittelbar bestimmen).

Die Problematik der „politischen Theologie“ hat auch ihre zum Teil kaum exakt rekonstruierbare *historische* Dimension. Für die heutige Forschung ist sie eine sehr sophisticatede theoretische Fragestellung, deren wichtigste Zielstellung die Klärung der Relation zwischen Theologie und Politik sein sollte. Nun ist es eindeutig, dass die Definition der einzelnen „Subsysteme“, ihre Relation zueinander in der Tradition ganz anders ausgefallen sein sollte, als sie uns heute evident ist. Es heisst beispielsweise, dass die tatsaechlich politische Dimension der politischen Theologie auch etwas anderes als für uns bedeutet haben sollte, einfach aus dem Grunde, weil dem damaligen Bewusstsein die langsame „Emanzipation“ der Politischen (wie auch etwa des „Aesthetischen“) von der Theologie das Problem selber war. *Der Unterschied zwischen der historischen und der gegenwaertigen Einstellung im Medium des Theologischen soll gewaltig sein*. Man dürfte auch nicht vergessen, dass Leibniz mit der These der „Besten aller Welten“ auch eine „politische Theologie“ vertrat<sup>3</sup>, waehrend wir gerade aus dieser Verflochtenheit der Theologie und der Politik Spinoza's anti-theologische politische Theorie nur adaequet verstehen können.

---

<sup>2</sup> Wir sind uns allen Schwierigkeiten bewusst, die mit dem Gebrauch des Begriffs der „Ideologie“ zusammenhaengen (wie des Unterschieds des „wissenschaftlichen“ und des „politischen“ Gebrauchs oder mit der nicht immer ausreichenden Differenzierung, die dieser Begriff bewerkstelligen kann), wir kennen aber keine bessere Alternative für die Bezeichnung dieser ideellen Artikulationen, die einen deutlichen theoretischen Kern und einer interessengeleiteten, „seinsgebundenen“ gesellschaftlich-soziologischen und stets polemische Anwendung haben.

<sup>3</sup> S. etwa Poser (2005),151-179.

Wir sahen: Die Wahrheiten der Theologie (oder vor ihnen: die Wahrheiten der göttlichen Befehle) sind die Wahrheiten der Politik, selbstverstaendlich der richtigen und der guten Politik. Da in diesem Grundgedanken eine Beseitigung, wenn nicht ein Überspringen des Staates von Anfang an enthalten ist, wird der Konflikt mit dem aktuellen Staat vorprogrammiert. Die politische Dimension der politischen Theologie tritt auf den Plan. Es bestaetigt sich selbstverstaendlich auch im Falle des Jansenismus, auch wenn er (der Jansenismus) damit auch gerechnet hat und die katholische Erneuerung mit der Erneuerung des Staates nicht inkompatibel hielt. Überhaupt hat Jansenismus eine „etatistisch“ zu nennende Seite, die ihn vor allem von den mehr „individualistisch“ eingestellten protestantischen Richtungen trennen muss. *Mutatis mutandis* ist es auch mit der „Nation“ der Fall, wegen vielen historischen Umstaenden werden protestantische Richtungen an vielen Stellen Teile des *nation building*, was von Jansenismus nicht behauptet werden kann.

In dieser Konstellation erinnert politische Theologie an die Grundprobleme der modernen politisierten Intellektuellen. In diesem Zusammenhang erinnert der mehrfache Kampf der Jansenisten an den Kampf der Aufklaerer gegen den *Ancien Regime*, aber auch an den Kampf der Protestanten gegen die Unfehlbarkeit Roms. In Herders Jansenismus-Interpretation wird dieses Motiv zur wichtigen Rolle kommen. Der „leere“ oder „hohle“ Kopf des Klerus gegen die Aufklaerung (und vor ihm des Jansenismus) konstituiert jenen umfassenden historischen Raum, in dem auch das Schicksal der Aufklaerung sich entscheidet. Die Frage ist nicht abzuweisen, was geschehen waere, wenn etwa der *establishment* des Klerus die Kritik des Jansenismus integriert.<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang ist der Vergleich von Maire faellt sehr allgemein, d.h. nicht spezifisch genug aus: „Beaucoup plus qu'une lutte dogmatique ou philosophique entre l'Église et les philosophes, la rupture se produit entre les nouvelles valeurs bourgeoises et l'irréductibilité d'une vision religieuse du monde dont les jansénistes seraient les représentants par excellence. C'est par le biais du jansénisme que l'antinomie entre l'ancien et le nouveau...“ (Maire, 2003.5.) Selbst diese richtig aufgestellte Diagnose ist jedoch nicht ganz stichhaltig, denn es ging weniger darum, dass die Jansenisten den Kontrast zwischen der religiösen und der profanen Welt nicht erkannt haetten. Vielmehr ging es darum, dass sie die tiefe Krise der profanen Welt (des „irdischen“ Staates) durch den Rückgang auf die tiefste und wahre Religion überwinden wollten. An dieser Stelle wird es sichtbar, dass sie nicht nur an der wahren Religion festhalten wollten, sondern auch am Staat, möglicherweise an einem bereits sehr zentralisierten Staat. Mangels eines besseren Ausdrucks nennen wir es an dieser Stelle einen *Etatismus*, der von den meisten protestantischen Richtungen ursprünglich mehr oder weniger fern stand. Die Rekonstruierbarkeit eines richtigen „irdischen“ Staates wird nicht von der Hand zu weisen sein.

Es ist eine eigene Frage, warum die Jansenisten ihr Fundament in Augustinus gefunden haben (die Frage ist auch historisch legitim, denn Jansenius und Saint-Cyran suchten auch nach anderen Quellen und Traditionen, bevor sie bei Augustin stehen geblieben sind). Immerhin müssen wir davon ausgehen, dass sie diese Plattform als die tiefste „Realitaet“ des menschlichen Lebens definiert haben mochten und deshalb auf feste Fundamente bauen wollten. Freilich ist der Übergang und die Transformation des Theologischen stets ein sehr langer und in vielem lückenhafter

---

<sup>4</sup> Es ist eine eindeutig unhistorische Fragestellung, ist aber heuristisch zweifellos produktiv.

Weg. Es kann sogar auch vorkommen, dass es Denker sind, die etwa das Politische in Jansenismus instinktiv oder bewusst ablehnen, während sie von dem Existentiellen in ihm angezogen werden. Die Denkinhalte des Jansenismus bewegten sich ferner auch zweifellos in einem so breiten intellektuellen, theologischen und praktischen Raum, dass man sogar auch annehmen kann, dass niemand den Jansenismus in jeder Einzelheit kennen dürfte.

Die Wendung des Jansenismus zu Augustin lässt sich auf mehreren Ebenen interpretieren. Zunächst ist zu vermerken, dass eine Wendung zu einem Kirchenvater, der damals, zu seiner eigenen Zeit, eine besonders grosse Rolle in der Herauskristallisierung jener Ideen spielte, die wir als *spezifisch christlich* wahrnehmen, an sich auch überraschend ist. Sie kann nur bedeuten, dass sich die spätere Entwicklung von diesen Ursprüngen durchaus entfernt haben mochte. Wir denken nicht so sehr an die im Mittelpunkt stehende Problematik der Gnade, wir denken vielmehr an jene *existentielle* Dimension, die Augustin auszeichnet. Aus dieser Dimension folgt nicht nur, dass man die typologische Linie des existentiellen Denkens weit jenseits des neunzehnten Jahrhunderts hinaus noch zurück verlaengern sollte (etwa: Kierkegaard - Rousseau – Pascal – Augustin, um nur ein skizzenhaftes Bild zu machen, s. Fuglsang-Damgaard, Hans (1930). Es ist relevant, dass die existentielle Dimension in Augustin schon Herder auffaellt (Herder, 1820, 90).

Es folgt daraus auch, dass man im Sieg des Christentums dieser existentiellen Komponente eine grössere Bedeutung zuzumessen bereit war, weil die Möglichkeit und gleichzeitig die Notwendigkeit, dass sich der Christ im wahren Sinne des Wortes mit der Geschichte und der aktuellen Realitaet seiner eigenen Seele auseinandersetzen muss, einer der allerhöchsten Gründe dieses Sieges war.<sup>5</sup> Der Rückgriff auf Augustin war in einer sehr komplexen Hinsicht aber auch mehr als Theologie, es war ein erwartungsvolle Sehnsucht nach der Realitaet der Ur-Kirche als Realitaet (s. beispielsweise: Berger de Charancy, Georges Lazare, 1766, 64.). Tatsächlich dürfte diese Aussage („wir hatten keine Kirche“) verbreitet gewesen sein. Über Saint-Cyran wird vermerkt, er entfremdete sich von seinen Freunden, weil er die Meinung vertrat, mindestes „seit sechs Jahrhunderten (!) gibt es keine Kirche“, denn gefaehrliche menschliche Gedanken haben sie verdunkeln können.<sup>6</sup>

Augustins Theologie betont auch die menschliche Freiheit, erfasst die Freiheit in ihren wahren Bestimmungen, so kann sie selbst zum scheinbar gegenteiligen Ergebnis kommen, dass der Mensch, obwohl frei, das richtige Leben nicht verwirklichen kann, denn er kann seine Triebe nicht ausreichend eingrenzen. Daraus entsteht die komplexe Ausgangslage, die auch diverse, wenn nicht gerade widersprüchliche Momente vereint. Der Mensch denkt existentiell, erlebt sich als frei, will auch frei werden, kommt dann selber auf die Konsequenz, dass er das von Gott geforderte Leben doch nicht leben kann. Man sieht, dass in diesem Komplex nicht nur der spätere Jansenismus, sondern auch schon der spätere Calvinismus antizipiert ist. *Die Niederlage des Menschen folgt dem Sieg des Menschen*. Die grösseren Ansprüche führen zur grösseren Ent-

---

<sup>5</sup> Selbstverstaendlich denken wir nicht, dass diese Bemerkung eine vollstaendige Interpretation des Aufkommens vom Christentum ist, diese Seite schien und scheint uns trotzdem so entscheidend, dass es in diesem Kontext genannt werden musste.

<sup>6</sup> S. dazu Fussnote



taeuschung, der Mensch kann der Gnade nicht teilhaftig werden. Hier entsteht auch das Paradoxe: Die theologisch-politisch haerteren Jeesuiten erwiesen sich im Problem der Gnade als grosszuegiger – und umgekehrt! Die Jansenisten betrachteten die jesuitische Gnadenpolitik als „laxistisch“. Der Kampf für die Gnade kann nicht gewonnen werden, so oder so soll Gott in jedes Leben durch seine Wahl unmittelbar eintreten. Einerseits folgt der Konzept des Gottes-Staates selber aus dieser Anthropologie, der Welt-Staat muss Gottes Staat sein, in dem die aeusseren Umstaende eine Gemeinschaft der Christen tragen müssen, die den Menschen helfen, ihr Leben nach den göttlichen Forderungen zu gestalten. Andererseits entsteht diese politische Theologie auch in der Konkurrenz der einzelnen Religionen, bzw. der einzelnen christlichen Richtungen. Die existentielle Dimension war nur die eine Seite, die andere Seite konzipierte schon eine politische Theologie, nicht aber in dem Sinne, dass die Theologie voll und ganz das Politische betimmt haben wollte. Eher ging es bei Augustin darum, die permanent krisenreiche Situation Roms ins Auge zu fassen (denke man daran, dass selbst die Kriege mit Karthago erst noch in sichtbarer Entfernung waren, über die permanenten Eschütterungen Roms als Hauptstadt ganz zu schweigen). Er dachte also über eine Religion nach, die dieser krisenhaften Situation entsprochen haette. Dadurch realisierte er bereits eine konkrete Version der politischen Theologie, gewiss nicht die maximalistische. In vielen einzelnen Punkten konfrontierte er die reale Situation des Reiches mit den Optionen des Christentums, er legte das Gewicht auf die Notwendigkeit der staerkeren Moral, gegen den Kult der einzelnen heidnischen Götter, gegen die umfassende „Schauspielerei“, den moralischen Verfall. Er betonte, dass das Christentum es verhindern kann, dass der Staat „an Sittenlosigkeit“ zugrunde geht. Gottes Ratschlaege können an den irdischen Verhaeltnisse aendern, waehrend die „Daemonen“ den Gang der Dinge nicht beeinflussen können. Man muss auch daran denken, dass die Kirchen der Apostel alle vor den Barbaren geschützt haben (Augustinus 2022). Gewiss richtete sich der Rückgriff Jansens auf Augustinus auch auf die grundlegende moralische Erneuerung („Bereinigung“) des Staates/Reiches, zur Zeit des Augustinus-Buch kam im Gespraech zwischen Arnauld und Nicole der Satz auf: „Wir müssen das Neue Jerusalem in Babylon aufbauen“.<sup>7</sup> Eine feste Verbindung zwischen Augustinus und dem Jansenismus bedeutet jedoch die Gegenueberstellung der beiden Staaten, des irdischen- und des Gottes-Staates.

An dieser Stelle scheint es einleuchtend zu sein, auf einen anderen, zeitgenössischen, mehr oder weniger wirklich postmodernen Anfang hinzuweisen, der ebenfalls den Augustinus des Gottes-Staates zum politisch-theologischen Ausgangspunkt waehlte. In seinem 2000 publizierten Werk *Empire* unternahm Antonio Negri (mit M. Hardt) den Versuch (Hardt–Negri, 2000), den gegenwaertigen Weltzustand im Medium einer politischen Theologie zu beschreiben. Als neuer Ansatz nenneswert ist seine Hervorhebung des Biologischen in der Form der Biopolitik, die seit der Publizierung des Werkes nur

---

<sup>7</sup> Es ist auch deshalb wichtig, weil es zeigt, auch der Jansenismus macht aus der sehr fruchtbaren Metapher „Babylon-Neues Jerusalem“ reichlich Gebrauch und konnte seinen Willen einer moralischen Erneuerung auch auf diesem Wege deutlich machen. S. Czako, 34. S noch Schimmelpenninck, Mary Anne (1853), 257. S. ferner noch: Rawidowicz (2020).

noch staerker in den Vordergrund trat. Negri greift auch generell auf Augustinus zurück: „Imperial power can no longer resolve the conflict of social forces through mediatory schemata that displace the terms of conflict... This is the essential novelty of the imperial situation... At this point, then, as Augustine says, our task is to discuss, to the best of our powers, the rise, the development and the destined ends of the two cities... which we find... interwoven... and mingled with one another.”<sup>8</sup> Die Parallelen mit der Ausgangssituation des Jansenismus sind eindeutig. Zur spezifischen politischen Theologie des Jansenismus gehört auch, *mutatis mutandis*, die folgende Aufgabe (vor allem, wenn wir die jansenistischen Christen an die Stelle des *multitude* stellen): „We need to investigate specifically how the multitude can become a political subject in the context of Empire.”<sup>9</sup>

Unter den verschiedenen intellektuellen Profilen des Jansenismus gehörte auch das rein Philosophische. Die Naehue zu *Pascal*, die noch naehere (und viel untersuchte) Gleichzeitigkeit mit *Descartes*, die vielfachen Parallelen zu *Leibniz* und *Spinoza*, *Montaigne* und noch zahlreiche andere Denker mochten hier ihre Rolle gespielt haben. Das Problem ist, dass in den Untersuchungen nicht Systeme Systemen gegenüber stehen, sondern man Ideen, Thesen, Einstellungen mosaikhaft eher mit anderen vergleicht. Solche Vergleiche lassen sich jedoch kaum verallgemeinern. Das Bestimmende, das wir nicht voll rekonstruieren können, ist, dass diese *politische Theologie eine keineswegs nur „formale“, keineswegs „geometrische“* (*more geometrico*) logische Fundamente hatte. Diese Logik war eine „Spezialwissenschaft“ (Röd, 1999), sie umfasste alles, was den Vernunftgebrauch in der Erkenntnis der Wirklichkeit bestimmt. Es ist nicht legitim, aufgrund einiger Momente diese Logik definieren zu wollen, wir begnügen uns deshalb damit, den Kontrast dieser Auffassung des Logischen mit der Gattung der politischen Theologie oder aber auch der Theologie überhaupt festzustellen. Diese Logik kümmerte sich auch mit dem Wahrheitsgehalt der einzelnen Praemissen, beachtete die evidenten Sachverhalte und machte ihren Unterschied zwischen den nützlichen und unnützlichen Axiomen. So viel kann man aussagen, dass diese Logik *ein positives und diesseitiges Denken* begründet, das tatsaechlich auch den Jansenisten eigen gewesen ist, selbst immerhalb einer politischen Theologie. Die Konsequenzen dieses gegenstandsorientierten positiven Denkens zeigen sich in dem jansenistischen Gedankengut an vielen Stellen. Diese gegenstaendliche Orientierung des Denkens stand in zweifellosem Widerspruch zum eigenen religiösen Radikalismus. Diese Spannung dürfte jedoch, wie es scheint, wegen des Ausbleibens einer breiten öffentlichen Diskussion nicht ans Tageslicht gekommen sein. Immerhin neigen wir zur Einsicht, dass Jansenismus auch eine Umarbeitung der katholischen Religion für moderne Menschen im Sinne jener Zeit gewesen ist. Ein weiteres Kapitel waeren solche Schwerpunkte, wie die Position des Jansenismus über Kunst und Dichtung, etwa die in der *Racine*-Problematik zum Vorschein kommt. *Racine*'s Position zwischen dem Jansenismus und dem Gallikanismus steht symbolisch für die damalige Emanzipation der Kunst, *Racine* selber muss sich bei den Jansenisten ebenso rechtfertigen wie bei den Gallikanern.

Wieder ein weiteres Feld waere die philosophische Wirkung des Jansenismus (oder des jansenistischen Augustinismus). An vielen Stellen spielte der Jansenis-

---

8 Hardt–Negri, 2000. 93

9 Hardt–Negri, 2000. 394

mus eine Katalysator-Rolle, bekannt ist etwa *Voltaire's* vielfache Relation zu ihm (er übernimmt auf der einen Seite die ironisch-humorvolle Überlegenheit über die Jesuiten als Kampfmittel, andererseits nennt er aber den Gott der Jansenisten *Dieu Terrible*). Für uns ist ferner *Rousseau's* Anthropologie ohne Augustin und den Jansenismus auch unvorstellbar, während auf der anderen Seite für *Hume* Jansenismus allein wegen seiner Stellung zu den Wundern nennenswert vorkommt.

Pascal's Jansenismus ist ein weit diskutiertes Problem. Herders sehr anerkennende Einstellung zu ihm lässt sich unschwer rekonstruieren,<sup>10</sup> immerhin zählt er ihn nicht in den engeren Kreis der Jansenisten. Immerhin ist es eine unumgängliche Tatsache, dass Pascal in seiner auch „medienhistorisch“ relevanten Schriftenreihe (*Pascal's Briefe an einen Freund in der Provinz*) zum Sprecher und Advokaten der Jansenisten auftritt, bekannt sind aber auch seine Äußerungen, in denen er sich nicht als Jansenisten versteht. Für uns ist in dieser Auseinandersetzung das grösste Problem die *typologische Unklassifizierbarkeit* der Philosophie Pascals. In dieser Philosophie wird auf der einen Seite ein geometrisches Denken artikuliert, auf der anderen Seite jedoch ein offen eingeständener Intuitionismus (die Akteure sind die „Gelehrten der Geometrie“ und die „intuitiven Geister“), der die Wahrheit aller Positionen im Prinzip mit Selbstverstaendlichkeit erlaubt. Wegen dieser typologischen Position kann die Gefahr der Willkürlichkeit mit dem Umgang der einzelnen perspektivischen Thesen kaum beseitigt werden.<sup>11</sup> Immerhin artikuliert Pascal auch eines der Grundprobleme des Jansenismus als sein eigenes Dilemma: eine rein intellektuelle Religion würde für das Volk wertlos sein. Dies übrigens ist wieder ein Argument für die Existenz der „Ideologien“, die wir an mehreren Stellen berührt haben.

Die Geschichte des Jansenismus ist *die Geschichte der Verfolgungen*, die in den Wiederholungen gewisse wiederkehrende Züge aufweisen, eine eigene Kultur aufweisen und sich von den Hugenottenverfolgungen jedoch wesentlich unterscheiden.<sup>12</sup> Diese beinahe zwei Jahrhunderte lassen die einzelnen Rollen verfestigen, die

---

<sup>10</sup> S. vor allem Tronchon, 1935, 5-16.

<sup>11</sup> Diese scheinbar singuläre typologische Position erklärt sich zum Teil, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie selbst die Prinzipien der Typologie mit Kant verändert haben. Kein Wunder, dass Pascal für die spätere Philosophie ausser der existentialphilosophischen Linie vor allem für Nietzsche wichtig war, einerseits, weil dieser auch (wie Pascal) perspektivisch dachte und andererseits, weil Pascal in den Augen ein Philosoph, der Nietzsche nicht war – ein christlicher Denker (Kiss, 2005). Zur Interpretation von Pascal als einheitlichem Phänomen gehört auch noch die ganze Bekehrungsproblematik.

<sup>12</sup> Die „zwingende Macht“ (coercive power) war also überall zugegen, sie könnte jederzeit sich neu entfachen. Dieser Zug ist es übrigens, der in vielem ans Phänomen des Dreyfus-Prozesses erinnert. Die Kultur des Zwingens beherrschte dieser Zeit und verengte die intellektuellen Möglichkeiten. Sie zu erschliessen wäre erforderlich. Ihre zwingende Macht prägte die Hugenotten und die Aufklärung. Die Allgegenwart dieser zwingenden Macht prägte das Ancien Régime und baute auch den Weg zur Revolution. Und selbstverstaendlich erwies sich der Jansenismus als eines der am meisten ernstgenommenen Zielobjektes. – Ein Beispiel aus den vielen: “In May 1708, the bishop of Amiens interrogated a twenty-one-year old woman Marie-Catherine Homassel who was returning with her father from Paris to her home in Abbeville about her ties to Jansenism. He showed her a picture of a cleric, and professed astonishment when she claimed not to recognize him: ‘C'est de Mr

einzelnen kämpferischen Seiten wiederholen ihre Rollen, die „Jesuiten“, die „Jansenisten“, die „Gallikanen“, der „König“ mit der „Maitresse“, ferner „Rom“, der „Papst“, der die „Bullen“ schreibt, auch die „Calvinisten“ und noch die „Port-Royal“, eventuell auch Löwen (auf belgischem Boden), das auch noch (anfangs noch auch mit Spanien!) die Elemente der internationalen Politik und der durchaus kriegerischen Geopolitik in die Prozesse hereinholt.

Die Tatsache dieser langen Geschichte produziert manchmal auch humoristische Elemente<sup>13</sup>, sie ist aber ein sehr problematischer Prozess, der als solcher dann auch Herder auffaellt und seine Einstellung gegenüber dem Jansenismus bestimmen wird. In diesem langen Prozess kommt auch eine besondere *Verfolger-Verfolgte-Relation* zustande, die jederzeit ohne Übergang brutal werden kann. Auf der einen Seite versuchen die Jesuiten die aktuelle Kollision ganz bis zur paepstlichen Unfehlbarkeitsproblematik hinaufzuschaukeln, waehrend dieser Prozess auf der anderen Seite die Jansenisten Schritt für Schritt in eine organisierte intellektuelle Dissidenten-Bewegung zusammenschweisst.<sup>14</sup> Der beinahe „zweihundertjaehrige Krieg“, die man mit jansenistischen Schriften, jesuitischen Reaktionen, vielfachen Untersuchungen und am Ende mit paepstlichen Bullen kaempft, erklaert in seiner Verteidigungsschrift Pascal am frappantesten, als er nüchtern feststellt, Arnauld sei nicht deshalb „Ketzer“, was er sagte, sondern aus dem Grunde „weil er Arnauld“ ist.

Die Vielfalt der Rekonstruktionen des Jansenismus als politischer Theologie, sowie die beinahe 200 Jahre dauernde Geschichte macht es sehr schwierig, den *Fokus* für eine Untersuchung genau zu bestimmen. Dessen Grund besteht darin, dass man mehrere zentrale Ansatzpunkte haben kann, die alle gleich legitim sind. Auf der einen Seite kaempfen die Jansenisten mit den Jesuiten (hier liegt eine theologische Front), auf der anderen mit dem Gallikanismus (hier liegt eher eine tiefgehende politische Front), auf der dritten Seite kaempfen sie mit der Unfehlbarkeit Roms (hier liegt zur gleichen Zeit eine theologische, eine philosophische und eine politische Front), auf der vierten mit dem Calvinismus (diese Front wird manchmal vergessen wegen den vielen anderen), auf der fünften für die Demokratisierung der Kirche selbst, was sowohl mit der „Theologie“, wie auch mit der „Politik“ und insgesamt der „Rationalitaet“ des Jansenismus im grössten Ausmass kompatibel war. In dieser Struktur dürfte man auch noch nicht vergessen, dass der Jansenismus vom Anfang des siebzehnten Jahrhunderts an auch die strukturelle Position der

---

[Antoine] Arnauld reprit-il, le chef des jansénistes, et il n'est pas possible que tu ne le connasses.' He then demanded that she sign a document condemning Arnauld, Pierre Nicole and Cornelius Jansen in order to prove she was not a heretic.” (Carr, 2016.)

<sup>13</sup> So einen Fall ist der folgende. Aus Quesnels Buch *Réflexions morales sur les Evangiles* (1672) fanden die Jesuiten 155 verdaechtige Behauptungen heraus. In seiner Bulle *Unigenitus* (1713) qualifizierte der Papst Clemens XI nur 101 Thesen für ketzerisch. Als die Jesuiten protestierten, sollte der Papst so geantwortet haben, dass die Jesuiten ihm damals gesagt haetten, es gibt in diesem Buch mehr als hunderte ketzerische Aussagen. Er hielt also „Mass“ (S. Czakó, 135.). – auch jene wiederkehrende Konstellation ermangelt nicht den ironischen Zügen, dass die Diskussionen über die paepstlichen Bullen die Frage aufwerfen mussten, ob die eigenen Thesen von Augustin wohl auch ketzerisch gewesen sein sollten.

<sup>14</sup> Viele konkrete Einzelheiten darüber s. Czakó, 1943.

Hugenotten übernommen hat, nur dass er notgedrungen in dieser Hinsicht mit einem hybriden Weltuniversum auf den Plan treten musste.

Einer unserer zentralen Punkte ist ein *Erneuerung des katholischen Christentums*, und zwar streng aus der eigenen Substanz<sup>15</sup>, die den Rückgriff auf Augustinus transparent macht. In unseren Augen ist es eine besondere Version der politischen Theologie, ein Kontrapunkt auch zu jener Aufklärung, die das Bewusstsein voranschreitend veraendert. Hier geht es um grosse Staaten/Imperien/Gesellschaften, die „ideologisch“<sup>16</sup>, d.h. im Zeichen einer umfassenden, auch theoretisch begründeten Weltanschauung organisiert sind. Diese Staaten/Imperien/Gesellschaften können unschwer in die Situation kommen, dass sie auf ihre eigenen Wahrheiten zurückgreifen müssen und sich mit der Tatsache konfrontiert werden, dass es nicht erfolgreich ist, auch wenn die ursprünglichen Wahrheiten immerhin noch gelten und dazu noch ihre eigenen Wahrheiten sind! Dadurch entsteht aber eine Analogie mit jeglicher Gesellschaft, die aehnlich organisiert ist, unter ihnen auch mit den realsozialistischen Gesellschaften. Wir behandeln diese Analogie jedoch nur eine viel versprechende Analogie und verweisen auf die breite Literatur (Belletristik und Theorie), die dem Kommunismus als eine Art „ideologisch“ geleitete Staatsbildung betrachtet haben und in denen dieselbe Grundproblematik auch in der gleichen Form aufkam („Was ist denn dann die wirkliche Grundposition?“). Man muss hinzufügen, dass diese Analogie auch noch in zahlreichen anderen Vergleichen funktioniert, denn die „Kritik aus den eigenen Reihen“ oder die „Kritik mit Hilfe der eigenen Argumenten“ ist unvergleichlich schwieriger zu tolerieren als einen Angriff seitens des offenen Gegners, auf den man nicht hören muss, weil er der Gegner ist. Hier verstehen wir, warum der Jansenismus so ein sensibler „Stachel“ im Fleische sowohl des Gallikanismus, wie auch der Jesuiten und sogar Roms war und es ist auch nicht von ungefahr, dass nach der Zurücksetzung der Jansenisten man die Jesuiten auch definitiv verboten hat.

Lucien *Goldmann* unternahm einen ernstzunehmenden Versuch (Goldmann, 1959), den Jansenismus als politische Theologie im Kontext einer Racine-Interpretation stukturell-soziologisch zu rekonstruieren.<sup>17</sup> Gleichzeitig interpretierte

---

<sup>15</sup> Der Ansatz, den Gründen diesAnalogie wirklich nachzuforschen, würde über die Rahmen dieses Versuchs weit hinausgehen. Deshalb genügt der Hinweis auf die Hegemonie dieser Erklärungsweise vor allem in den zwanziger Jahren. Unser Beispiel stammt aus dem Jahre 1941 (!), wurde von Arthur Koestler geschrieben, der erst in den dreissiger Jahren (!) Kommunist wurde. Für die Staerke dieses Gedankens ist charakteristisch, dass wir nicht aus dem Text seines Romans zitieren, sondern aus dem Tagebuch, dass der Protagonist, Rubaschow, im Roman selber als „Quasi-Dokument“ schreibt. Freilich erschöpft sich die Analogie überhaupt nicht nur in dem konkreten Thema dieses Zitats: „Wir wurden mit der heiligen Inquisition verglichen, weil wir, wie die Inquisitoren, uns ständig der Bürde der Verantwortung für die überindividuelle Zukunft bewußt waren. Wir glichen den großen Inquisitoren, indem wir dem Keim des Übels nicht nur in den Taten, sondern in den Gedanken unserer Mitmenschen nachspürten.“ (Koestler, 1991, 135-136.)

<sup>16</sup> S. dazu: Fussnote Nr., 2.

<sup>17</sup> Dieser Ansatz gehört zweifelsohne zu den allerersten relevanten Konzepten des Neomarxismus überhaupt und als solche soll er auch gesehen werden, obwohl seine historische und methologische Bedeutung sich darin keineswegs erschöpft. Darüber hinaus hat er aber auch eine mittel-europaeische, sogar auch eine ungarische Bedetung. Goldmann wird durch eine Analogie zu Georg Lukács' Theorie des Romans (Lukács, 1920) vor allem in ihren

er seinen Versuch als methodologisches Pilot-Projekt, das gerade an Racine seine Wahrheit bestaetigen wollte. Es besteht darüber kein Zweifel, dass er durch seinen Versuch extrem viel tat, den Jansenismus überhaupt in den Mittelpunkt des weiteren wissenschaftlichen Interesses gestellt zu haben. Uns scheint, dass sich auch sein literaturtheoretisches Projekt keineswegs erfolglos erwies, es ist freilich eine andere Frage, dass die sechziger Jahre auch ohnehin ein extrem grosses Interesse für die Rivalitaet der literaturtheoretischen Methodik aufbrachte und seitdem Goldmanns Ansatz kaum richtig fortgesetzt und weiter entwickelt wurde, so dass die literaturtheoretische Dimension dieses Werkes für den heutigen Leser unschwer den Eindruck eines isolierten Überbleibselns der Vergangenheit vermitteln kann. Für uns ist das eigentliche Problem des *Der verborgene Gott*, dass Goldmann in einer diskursiv-logischen Kette von dem politischen Absolutismus, von Racine, von Pascal und von der Körperschaft des Jansenisten, sowie von der Theologie und der Aesthetik all die Grundprobleme dieser Gegenstaende durch den Aufweis von soziologischen Strukturen und den ihnen isomorphen intellektuellen Strukturen lösen will. Dadurch wird jedoch das Konzept schon eindeutig überfrachtet. Greift man aus dieser Problemkette die soziologische Körperschaft der Jansenisten hervor, so ist (stark vereinfacht) Goldmanns These, dass der Jansenismus letztlich eine gemeinsame Weltsicht (Ideologie)<sup>18</sup> einer bestimmten sozialen Gruppe, der *noblesse du robe* ist, die über eine konstruktive politische und juristische Sicht verfügte und ihrer eigenen Rolle in der Regierung des Staates grosse Bedeutung beimass. Der Jansenismus sei somit der ideelle Niederschlag dieser historischen Niederlage. Er praegt sowohl die Theologie wie auch die anderen Konzepte dieser Gruppe, diese Konzepte praegen dann auch Pascal und Racine, so werden auch sie in die Kette der soziologischen Strukturen aufgenommen.

---

literatur-theoretisch-methodologischen Zielen durchaus motiviert, mehr noch, er übernimmt auch die tragische Grundansicht dieses Werkes. Es heisst, dass er auf einen Schlag zwei neue Trends startet. Einerseits macht er den relevantesten und sichtbarsten Schritt in der Richtung eines strukturalistischen Neomarxismus oder einen neomarxistischen Strukturalismus im Medium der Literaturtheorie, die eigentlich auch eine neue Wissenschaft ist. Andererseits eröffnet er die lange und relevante Geschichte eines neuen Kultes des jungen Georg Lukács in den Kulturwissenschaften. Hier ist er nicht ganz allein, weil es in Ungarn auch möglich geworden ist, den jungen Lukács zu entdecken, ohne von den ideologischen Differenzen zum spaeteren Lukács aufgehalten zu werden, in den siebziger Jahren befassten sich deshalb zahlreiche Forscher der mittleren, aber auch der jüngeren Generation mit ihm. Diese Entwicklungen sind aber in vielem paradox. Der linke Goldmann übernimmt die Strukturen eines damaligen Lebensphilosophen (des jungen Lukács), der selber unmittelbar nach diesem Werk ein messianistischer Marxist wird. Und dies bezieht sich auch auf die Problematik der tragischen Weltsicht der Jansenisten, in die er (Goldmann) – vermutlich unbewusst – die tragische Zukunftslosigkeit des Neomarxismus hineinprojiziert. Zu der Lukács-Goldmann-Beziehung s. u.a. Goldmann, Lucien (1965). Ferner s. dazu noch: Kiss (1978, 1986) – Rückblickend dürfte man auch noch anerkennen, dass dieses Werk, wie kaum eines zuvor, das lebendige intellektuelle Interesse stark auf den Gegenstand des Jansenismus lenken konnte.

<sup>18</sup> S. die Fussnoten Nr. 2 und Nr. 14. über den Gebrauch des Begriffs „Ideologie“

Aus dem Phaenomen des Jansenismus als politischer Theologie von ausserordentlicher Dauer und Komplexitaet hebt Jacob Soll (Soll, 2011) dasselbe Moment als Schlüssel der Interpretation und Erklarung der ganzen Bewegung hervor. Zwar ist sein Ausgangspunkt nicht so ausschliesslich soziologisch, wie es bei Goldmann der Fall war. Er geht vielmehr von dem Jansenismus der sechziger Jahre als aus einer politisch-administrativer Entitaet aus und sucht nach ihren Geheimnissen. Es geht bei ihm um Jansenisten, die – unhistorisch ausgedrückt – zur höheren Bürokratie gehören und so die intellektuellen Funktionen der Administration versehen. Sie sind den spaeteren Technokraten und Staatsjuristen aehnlich, mehr oder weniger „Staatswissenschaftler“. Daher wird eine Dimension des Politischen in dieser politischen Theologie sichtbar. In vielem anders als Goldmann, in manchem aber auch ihm aehnlich, richtet Soll seine Aufmerksamkeit auf den *Untergang* dieser Schicht, den er – und mit dieser Aktualisierung sind auch wir einverstanden – als ein klassisches Problem der *Intellektuellen* darstellt, namentlich als das Dilemma der Intellektuellen und der Macht. Wieder Goldmann zur gleichen Zeit aehnlich und unaehnlich, erklart Soll den Horizontwechsel der Jansenisten durch die Zurücksetzung dieser Schicht, die er vor allem *Colberts* politischer Initiative zuschreibt, die vor allem in der Gründung der *Petite Academie* dem Dilemma dieser Schicht zwischen der Macht und den Forderungen des intellektuellen Ethos ein Ende setzen will. Hinter dieser Rollenverteilung soll man mit der Zeit auch die Konzepte für die Regierung finden, die sich im Kampf für die Macht realisieren. Ein jansenistisch eingerichteter Staat muss auch ein Gottes-Staat sein, aus der Machtverteilung Montesquieu’s konzentriert sich dieser Staat auf das Recht (*richterliche Macht*). Dieser Staat muss mit Selbstverstaendlichkeit rational eingerichtet sein, er kann sich deshalb nicht verschulden, bei der Realisierung seiner Ressourcen kann er konsequenterweise auch schwerlich auf das kirchliche Eigentum verzichten. Die stets relevante Problematik der Staatsverschuldung kann kaum toleriert werden. Auch unter Max *Webers* Gesichtspunkt der neuzeitlichen Rationalitaet faellt die Tatsache des unproportionellen kirchlichen Reichtums auf. Einen relativ grossen Raum füllen die Diskussionen darüber aus, ob der Jansenismus im Weberschen Sinne für die Verzinsung von Krediten war oder nicht. Dieses Problem kommt im VIII. Brief aus den *Briefe(n) an einen Freund in der Provinz* (Pascal, 1841, 139-160) auf. Dieser Text scheint eine eindeutige positive Stellungnahme zu sein, im Falle eines *close reading* stellt es sich jedoch schon heraus, dass sich der Protagonist (der möglicherweise die Position Pascals vertritt) sich staerker über die Argumente des Jesuiten amüsiert, als dass er selber mit Entschlossenheit positiv für die Verzinsung Stellung genommen haette.<sup>19</sup> Auch die Verknüpfung der jansenistischen Aktivitaeten, bzw. ihres Schicksals in dem Hof der Macht mit den eige-

---

<sup>19</sup> Der Dialog im VIII. Brief startet mit dem Problem des „Wucherns“. Der Zins erscheint in diesem Kontext nicht nur als das viel „sittlichere“ Mittel, er ermöglicht es auch, dass der Besitzer des Geldes auf „ehrliche“ Weise Nutzen zieht. Nicht so sehr die Max Webersche Pragmatik beherrscht die Argumentation, sondern das bessere Christentum und die bessere Sittlichkeit. Auch die „Gewissheit“ der Rückkehr erscheint als Argument. In diesem Gedankengang erscheint die Grundintention des Jansenismus sichtbar: Man will die Modernisation, man will es durch ein besseres Christentum als es das gegenwaertige ist. Die Ausdehnung des Handelns kann auch Gewissensfrage sein.

nenen finanziellen Situationen wurde in der Forschung angesprochen, sie ist auch ein Teil der politischen Theologie, denn von den einzelnen protestantischen Sekten zu den neoliberalen Wirtschaftsreformern des Staates waren die eigenen wirtschaftlichen Ambitionen stets von den Konzepten des besten Regierens geleitet.

Man sieht, Goldmann und Soll ergreifen das Substantielle im Schicksal des Jansenismus zum Teil in demselben *Ereignis der Entfernung des intellektuellen Theologie des Jansenismus aus der unmittelbaren Macht*. Sowohl Goldmann wie auch Soll beschreiben diesen Prozess ausführlich und so weit, dass wir die Komplexität ihrer Einsichten hier nicht ausführlich zurückgeben könnten. Herders Interpretation (ca. 200 Jahre früher!) geht nicht nur in derselben Richtung, sondern bleibt auch an der Komplexität der Darstellung keineswegs hinter Goldmann und Soll zurück.

Die Beziehung Herders und des Jansenismus ist ein besonderes Phänomen. Auf der einen Seite steht ein enzyklopaedischer Geschichtsphilosoph, den man wegen des Reichtums seines Wissens, aber auch seiner theoretischen Kreativität kaum adäquat exakt beschreiben kann, der die französische Geschichte (auch die intellektuelle Historie) bis an den Rand der Unglaublichkeit versteht und rekapituliert. Der Forscher riskiert seine eigene Seriosität, wenn er das Ausmaß dessen einschätzen möchte, wie gründlich Herder *alles Französische* wahrnimmt. Herder kann auf diesem Feld sogar Bravouren für sich verbuchen, die aus heutiger Sicht nur mit den heuristischen Ergebnissen führender Historiker oder Sozialwissenschaftler vergleichen lässt. Sucht man bei Herder nach den Spuren des Jansenismus, so muss man seine eigene „französische“ Enzyklopaedie aufmachen, um dann dort, Schritt für Schritt, nach den indirekten und den direkten Momenten Ausschau zu halten. Von der Vogelperspektive aus gesehen, ist es klar, dass sich Herders Auffassung der Sprache grundsätzlich von jener der Port-Royal unterschied, seine Auffassung über die Kunst, sogar auch über Religion ebenfalls. Trotzdem lassen sich Spuren auch dessen wahrnehmen, dass Herder auch diese Positionen reflektierte. All diese Unterschiede hindern jedoch Herder nicht darin, all das auf dem bereits erwähnten Niveau, was Geschichte und Gegenwart aufbringen kann, aufgearbeitet zu haben. In seinem bravurösen Vergleich zwischen der griechischen und der französischen Tragödie wird Jansenismus auch schon wegen Racine thematisch.<sup>20</sup> Es dürfte eine eigene Studie verlangen, wenn man den

---

<sup>20</sup> Ein Beispiel: „Alles was Puppe des griechischen Theaters ist, kann ohne Zweifel kaum vollkommener gedacht und gemacht werden, als es in Frankreich geworden. Ich will nicht bloß an die sogenannten Theaterregeln denken, die man dem guten Aristoteles beimißt, Einheit der Zeit, des Orts, der Handlung, Bindung der Szenen, Wahrscheinlichkeit des Brettergerüsts, usw. sondern wirklich fragen, ob über das gleißende, klassische Ding, was die Corneille, Racine und Voltaire gegeben haben, über die Reihe schöner Auftritte, Gespräche, Verse und Reime, mit der Abmessung, dem Wohlstande, dem Glanze – etwas in der Welt möglich sei? Der Verfasser dieses Aufsatzes zweifelt nicht bloß daran, sondern alle Verehrer Voltaires und der Franzosen, zumal diese edlen Athenienser selbst, werden es geradezu leugnen – haben's ja auch schon genug getan, tun's und werden's tun, »über das geht nichts! das kann nicht übertroffen werden!« Und in den Gesichtspunkt des Übereinkommnisses gestellt, die Puppe aufs Brettergerüste gesetzt – haben sie recht, und müssen's von Tag zu Tage je mehr man sich in das Gleißende vernarrt, und es nachhäftet, in allen Ländern Europas mehr bekommen!“ (Herder, 1975.) S. ferner: „Man lese alle Voltairische Abhandlungen über das Theater und in



politischen Charakter des Jansenismus (auch als politischer Theologie) und der dezidiert anti-politischen Geschichtsbetrachtung Herders vergleichen würde.<sup>21</sup> In einem anderen Kontext antizipiert er Norbert Elias' soziologische Theorie über den Zivilisationsprozess (etwa: "...in welchem Reich hat sich die Blüte der Ritterswelt schöner als in Fankreich gezeigt?")

Sucht man nach den politischen, exakter ausgedrückt, den „nicht ausschliesslich theologischen“ Inhalten des Jansenismus, so sollte Max Weber auch herangezogen werden. Wir sehen bald, die Weber-Relation wird eine besondere sein, auch dieses Politische muss möglichst sehr breit verstanden werden, denn das Politische erscheint im Medium der *Protestantischen Ethik*. Überhaupt kann Max Webers Begegnung mit dem Jansenismus selbst schon als ein weitreichendes Symbol der zähen „Schattenexistenz“ dieser Richtung gelten. In der ersten Fassung der *Protestantischen Ethik* wird der Jansenismus nicht wahrgenommen. Bei der Überarbeitung des Jahres 1919 nimmt Weber schon einige Momente aus Honigsheims (Honigsheim, 1914) Arbeit über den Jansenismus auf. Er bearbeitet also den Jansenismus mehr oder weniger „zufaellig“, dessen Konsequenz wird, dass Honigsheim für ihn (als „erste Hand“) auch die Richtung der Interpretation vorpraegt. Wir dürften es wohl so sehen, dass er den Jansenismus nicht im vollen Besitz des sehr differenzierten Hintergrundes behandelt. Er charakterisiert seine Situation selbst so, dass er die „Korrektheit von Pascal's Praedestinationsglaubens“ nicht untersuchen kann (Weber, 1920, 122). Im Kontext des Unigenitus, bzw. Quesnels Reflexionen berührt Weber die „verschiednenen Rede-Rechte und Wissens-Ansprüche“ (Weber 1990: 141). Diese Rechte und Ansprüche sind ein unbeleuchtetes Problem des intellektuell orientierten Jansenismus, denn er war mehr noch als andere religiöse Bewegungen von der Entfernung von der Volks-Religiösitaet bedroht. Jansenistische Nonnen sind etwa im 18. Jahrhundert wegen ihren seriösen wissenschaftlichen Ansprüchen und ihrer hohen Sprache Protagonistinnen eines zeitgenös-

---

seinen Anmerkungen über Corn[eille] gleich die erste Anmerkung vom Schweren und Wesentlichen des Theatral[ischen] Dichters, und man sollte schwören, den Cerimon[ien] M[ei]st[e]r, nicht den König des Theaters zu lesen. So wie bei aller Franz. Anordnung der Häuser doch nicht in allem Bequemlichkeit herrscht: so wie sie bei ihren Gesellschaftszimmern ein andres eben so nöthiges vergessen: so wie sie bei ihrem Etiquette sich Lasten aufgelegt haben, die sie nicht aber andre fühlen, so auch bei ihrem Theater, Romanen, und allem, was Scene des Wohlstandes heißt.“ (Herder, Johann Wolfgang 1769.) – Vieles zu diesem Thema noch, etwa: „Die Franzosen gegen die Griechen zu halten...ist insonderheit vor ein Volk nöthig, das so sehr von den Brosamen der Franzosen lebt und sich sehr oft auch diese Kunst zu betteln etwas einbildet...“ (Herder, 1846, 7.)

<sup>21</sup> S. Kiss, 2020. – Die anti-politische Dimension in Herders Denken sind voll und ganz nur auf die Konstitution der Geschichtsphilosophie. Im Kontext der Französischen Revolution redet Herder etwa von „Einführung des Christentums“, „Einrichtung der Barbarei“, Wiederbelebung der Wissenschaften und der Reformation“ (Herder, 1975. V. 190). – Er fügt aber auch hinzu: „Meines Wissens ist kein Deutscher ein geborener Franzose.“ (Ebenda, 193.) – Er baut diese antipolitischen Fundamente auf Montesquieus politische Philosophie über die Einbettung der Gesellschaften in der Natur, etc. Unabhaengig davon bewegt er sich – wie etwa in der Beschreibung von Ludwig dem Vierzehnten auch auf der politischen Mesoebene. Klar ist es auch, dass seine politische Kreativitaet viel von diesem Ausgangssituation gewinnt.

sischen *Lustspiels* geworden.<sup>22</sup> Webers meistens indirekte Hinweise auf den Jansenismus konzentrieren sich auf die Unterschiede zwischen der jansenistischen und den protestantischen Praedestination(en), sie bewegen sich also im Kontext des breiteren Rahmens der protestantischen Ethik. Immerhin betrachtet er die Jansenisten von Port-Royal als Praedestinatianer. Es wird sichtbar, dass für ihn verstaendlicherweise die Dimension am wichtigsten ist, ob diese Lehre als Mittel „zum Abreagieren der religiösen Angstaffekte“ aufgefasst werden kann oder nicht. Er kommt, auch nach Honigsheims Suggestionen, zum Schluss, dass die jansenistische Praedestination (wie auch die Luthersche oder auch die katholische) diesen Forderungen nicht entspricht. Ein wiederkehrender Gedanke von ihm ist, dass er die Geschichte des Rationalismus und überhaupt die neuzeitliche Rationalisierung keineswegs unwiederbringlich und eindeutig mit der protestantischen Ethik, bzw. mit der in ihr enthaltenen Rationalitaet assoziiert. Es geht schon deshalb nicht, weil Formen kapitalistischen Geschaeftsbetriebs erheblich aelter als die Reformation sind. Sein Urteil über den Jansenismus wird auch vom Umstand bestimmt, dass der Katholizismus „von jeher, und bis in die Gegenwart, den Calvinismus als den eigentlichen Gegner betrachtet“. Auch im Kreis des Jansenismus bleibt relevant, dass die Reformatoren keinen moralischen, sozialen oder anderen zentrale Gesichtspunkt hatten, denn das „Seelenheil“ war in der Mitte ihres Wirkens. Diese Perspektive ist beim Start jeglicher Reflexion entscheidend.

Die konkreteste und direkteste Beschreibung des Jansenismus erfolgt bei Herder in einem Text, dessen Titel *Ludwig der Vierzehnte* ist. Allein die Beschaffenheit des Textes im Ganzen, aber auch der Charakter der Publikation erscheint als neue Etappe in der Entwicklung des Philosophen. Da diese Veröffentlichung (Adrastea, 1801-1803<sup>23</sup>) kurz vor Herders Tod erschien, über die weitere Entwicklung dieser neuen Züge können wir uns nur Hypothesen aufstellen. Schon der Untertitel verrät die Modifizierung der bis dahin vorherrschenden geschichtsphilosophischen Einstellung. Er definiert den Text als „Begebenheiten und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts“ und orientiert sich auch nach weiteren edukativen Zügen. Aber die Konzipierung der ganzen Schrift zeigt eine merkwürdige Verschiebung. Sie ist kein reiner geschichtstheoretischer Diskurs mehr, sie vereint analytische Teile mit Beschreibungen und Informationen, Berichten und Darstellungen, sie tut einen Schritt in der Richtung einer periodischen Zeitschrift, die damit Rechnung traegt, dass sich ihr Leser nicht nur für das Kreativ-Theoretische, sondern auch für die intellektuellen und politischen Prozesse im In- und Ausland interessiert. Ein allge-

---

<sup>22</sup> Carr, 2016.

<sup>23</sup> An einigen anderen Stellen unseres Versuchs sollten die naeheren Bestimmungen der Adrastea berührt werden. Immerhin geht es um ein selten anspruchsvolles historisches und philosophisches Gesamt(kunst)werk, dessen weitere Realisation vom Tod Herders im Jahre 1804 verhindert worden ist. Herder gibt auch eine eigene Definition von diesem einmaligen Unternehmen: „Ganze Zeitraeume hin ist ja die alte und aelteste Zeit ohnehin Dichtung; im politischen Sinn der Griechen und der Römer ist sie für uns oft eine parteiliche, menschenfeindliche Dichtung.“ Durch Adrastea verspricht Herder eine andere Betrachtung der Geschichte, eine „Umwertung“ also: „Adrastea...ordne sie (die von der Geschichte konzipierte „menschenfeindliche“ Dichtung und all die aehnlichen Phaenomene – E.K); der Sinn des Wahren und des Guten bringe Licht, Haltung...“ (a.a.O. 984.)

meines intellektuelles Interesse macht sich kund, eine neue Klasse der Kulturtragenden kommt auf, die sich der Internationalität und der unübersichtlichen scheidenden Gleichzeitigkeit der intellektuellen Produktion bewusst zu sein scheint.<sup>24</sup>

Daher ist es auch nicht ganz eindeutig, die Gattung von Herders *Ludwig des Vierzehnten* (wie vor ihr die der *Adrastea* selber) zu bestimmen. Sie vertritt den Ansatz, ein historisches Kapitel in seiner Einmaligkeit als eine geschlossene Periode darzustellen. Daher ist sie monographisch, sachlich, gut organisiert, didaktisch. Der Text ist in jeder Hinsicht erstaunlich modern, auch noch sprachlich. Die Vergangenheit soll sich zeigen, es geht nicht um eine theoretisch gesehene, sondern um eine positive Vergangenheit.

*Begebenheiten und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts 1. Ludwig der Vierzehnte* heisst einer der relevanten Texte in Herders *Adrastea*. Aus dem riesigen Feld der sich mit Frankreich auseinandersetzen Herder-Texte wird *Ludwig der Vierzehnte* wie ein selbständiges Werk, als eine Mischung von einer Chronik, einem Sachbuch und einem erzieherischen Werk wieder ausgeschnitten. Und wie als ob diese grenzenlose Ausdehnung der gleichzeitigen Erkenntnisinteressen noch nicht genug wäre, versieht Herder die einzelnen historischen Kapitel mit je einem Exkurs, in denen er einen konkreten Zusammenhang der vorangehenden historischen Darstellung nun abstrakt herausgreift, um später mit der grössten Selbstverständlichkeit auf die relevante historische Linearität zurückzukommen. Würde man maximalistisch eingestellt sein, so ergäbe sich die Möglichkeit, aufgrund der Geschichte von Ludwig dem Vierzehnten mit Hilfe der abstrakt-philosophischen Exkurse wieder auch eine neue Geschichtsphilosophie nunmehr als eine Einheit zu konzipieren.<sup>25</sup> Herder schliesst sich zu Beginn seiner Darstellung *Voltaire* mit Anerkennung an, er bestaetigt, dass ihm (Voltaire) in seinem *Siecle de Ludwig XIV* „die Wahrheit am Herzen lag“.<sup>26</sup> Er erblickt im Leben von Ludwig „eine Tragödie“, die sich einmal tatsaechlich abspielte, die aber auch noch einmal auf die Bühne der Geschichte kommen muss.

Der Leser muss sich die Situation klar machen, dass die Biographie von Ludwig dem Vierzehnten zahlreiche Kapitel hat, die in engerem Sinne nicht so sehr eine eigentliche Biographie, vielmehr die ganze Geschichte einer historischen Zeit darstellen, waehrend inmitten dieser selben „Biographie“ Herder dann noch eine knappe, aber wirkliche Biographie anbietet, die er – stilmaessig im Jahrhundert der *tragédie classique* - mit einem Prolog versieht und in fünf Akten (!) praesentiert.

Die mit dem Untertitel „Prolog“ versehene Kurzbiographie überblickt Ludwigs „vernachlaessigte Erziehung, die Zeit der *Fronde* und betrachtet aufgrund dieser Jugend selbst Ludwigs Maxime „Alle Macht des Staates in sich zu vereinen“ auch als verstaendlich.<sup>27</sup> Spaeter, die lange Lebensbeschreibung, die eigentlich ein historisches Werk wird, behandeln relevante Gegenstaende, die - wie etwa das siebte

---

<sup>24</sup> Kiss, 2018.

<sup>25</sup> Die Rahmenbedingungen zu einer neuen Sichtweise sind vorgezeichnet. Innerhalb eines historischen Gesamtkunstwerkes (*Adrastea*) lesen wir eine theoretisch durchdachte perfekte Biographie (Ludwig der XIV) Die einzelnen Kapitel sind abgebrochen, um relativ selbstaendigen theoretischen Exkursionen Raum zug eben.

<sup>26</sup> Herder, Johann Gottfried, 1801-1803, #980, p. 967.

<sup>27</sup> Ebenda.

(„Schöne Künste unter Ludwig XIV“) oder das achte („Französische Flüchtlinge“) auch schon direkt auch mit dem Jansenismus und seinem Umfeld zu tun haben.

*Das zehnte Kapitel der Ludwig-Biographie befasst sich mit dem Französischen Klerus.* Dies ist auch der Titel dieses Kapitels. Dadurch wird „politische“ Theologie, wie selbstverstaendlich - in den Raum gestellt. Andererseits ermöglicht diese Themenwahl Herder, seine profunden Kenntnisse auch im Thema „französischer Klerus“ zur Schau zu stellen. Herder faengt seine Darstellung in so fundamentalen Tiefen an, dass er die Genese des Wortes „Klerus“ beschreibt. Im Kontext von *Ludwig dem Vierzehnten* lobt er die feine Spiritualitaet, den Klerus unter ihm hat. Herder geht durch seine leidenschaftliche Anerkennung sogar ins Superlativistische: „Wo und wann haben sich so gebildete Maenner von Geist, Talent und Sitten zusammengefunden als unter ihm?“<sup>28</sup> Scheinbar vollkommen unvorbereitet folgt darauf dann ohne Übergang ein *negatives* Urteil Herders über den französischen Klerus, und zwar in geballter Einheitlichkeit. Nicht nur wegen des Jansenismus, sondern auch wegen Herder ist die Richtung dieser Kritik von grosser Wichtigkeit. Kurzerhand deklariert Herder die „geistreiche Beredsamkeit“ dieses Klerus „hohl“ und „leer“. Es finden sich hier berufs-identische, aktuell-pragmatische und perspektivistisch-geschichtsphilosophische Aspekte. Zunaechst nennt er für diese „hohle Leere“ *Bossuets* Weltgeschichte als konkretes Beispiel, die er als „schöne Tischrede“ und „declamatives Luftgebäude“ abqualifiziert. Bedenkt man, dass 1800-1803 sich Herder mit dem grössten Recht für den *leitenden Historiker der Weltgeschichte* halten kann, so ist dieses Urteil von schwerwiegenden berufsethischen Motiven gefaellt, obwohl zur Verantwortung des Historikers auch die Erziehung gehört und ein „junger Regent“ unbedingt in Gefahr kommen muss, wenn er die „Welt“ aufgrund so einer Weltgeschichte studiert. *Herder, der Universalhistoriker bekämpft Bossuet, den Universalhistoriker.* Die aktuell-pragmatische Dimension dieser Kritik betrifft die Jansenisten direkt.

Es ist ein allgemeines und auch noch ein verstaendliches Problem, dass sich die historische Betrachtung des Jansenismus meistens auf die theologischen Probleme gerichtet war. Deshalb ist es bis heute nicht unproblematisch, die politischen und die anderen Fragestellungen direkt oder indirekt aus diesem Komplex herauszuheben. Es steht fest, dass der Komplex der paepstlichen Unfehlbarkeit keineswegs das einzige Medium des Politischen in der politischen Theologie sein kann, denn in diesem Fall würde man die Bartholomaeus-Nacht, den Absolutismus, den Sonnenkönig mit Colbert und Mazarin, Luther und Calvin, den Dreissigjaehrigen Krieg, die Inquisition, die spanische Kolonisierung, Pascal und den Jansenismus, die Niederlaendische Revolution und vieles andere ausser acht lassen müssen. *Die in der Bossuet-Kritik anklingende „Leere“ im Bewusstsein und in der Sprache des Klerus erweist sich aber auch in diesem Umfeld der politischen Makroereignisse als bestimmend.* Es ist ein sehr sensibler Punkt. Die generelle These über die geistige Leere des Klerus ist sehr provokativ, sie muss ohne Zweifel als Hypothese wissenschaftlich streng untersucht werden. Sie muss aber auch mit den weiteren Prozessen dieser Jahrhunderte, dem Protestantismus, dem Jansenismus oder auch der Aufklaerung konfrontiert werden. Denn das „leere“ Bewusstsein ist auch ein Relationsbegriff. Es geht darum, gegen welches Beusstsein und in welchen Fragen es

---

<sup>28</sup> Ebenda, # 977. - p. 985.

„leer“ ist. Wir konzentrieren uns hier auf einen Zusammenhang, der wegen der verstaendlichen Sensibilitaet bisher nur sehr selten erschlossen wurde. Gesetzt den Fall, dass die eine Seite über ein „leeres Bewusstsein“ verfügt, so bestimmt diese Tatsache das Niveau der Diskussion, was soviel bedeutet, dass die andere Seite intellektuell auch nicht alle Waffen vor die Öffentlichkeit bringen kann. Redet man über die inkorrekte Interpretation des hohlen Bewusstseins, so kommen die konkreten Einzelheiten der Gegner nicht mehr auf, gegen das leere Bewusstsein hat jeder Recht, höchstens kann man es öffentlich nicht zugeben. *Die Bossuet-Kritik Herders enthaelt ein Potential, die universalhistorisch ist* und geht über die Jahrhunderte überdauernde Problematik des Jansenismus auch noch hinaus. Denn diese Kritik gilt auch für die Aufklaerung. Gegen die unerschöpfliche Argumentation der Aufklaerer erwies sich die Welt des *Ancien Régime* ebenfalls als „leer“ in diesem Sinne, wie dies die Publizistik oder noch mehr, die Pamphlet-Literatur der Illumination problemlos unter Beweis stellte. Durch die Bossuet-Kritik liess Herder nicht nur dem Jansenismus Gerechtigkeit widerfahren, er rekapitulierte also auch einen der relevantesten Zusammenhaenge der Aufklaerung. Dies ist ein wahres *geschicht-sphilosophisches* Ergebnis. Dieser Gedanke sickert sich auch in Herders Interpretation des Jansenismus hinein. Ausgehend vom leeren Bewusstsein deklariert er *die daezisive Unproduktivitaet und die Überflüssigkeit der Bekaempfung des Jansenismus* (wir müssen schnell hinzufügen: die zweihundertjaehrige Bekaempfung), er deklariert sie für ein Scheinproblem.<sup>29</sup> Das kann keine erschöpfende Erklärung sein, es besteht jedoch kein Zweifel darüber, dass es einer der allerbestimmendsten Punkte ist. Das „leere Bewusstsein“ des *Ancien régimes* dürfte aber auch eine legitime Verbindung zur Französischen Revolution abgeben. Und am Ende dieses ganzen Kreises klingt die Frage schon ganz anders: Waere es nicht so, dass angesichts dieses intellektuellen Scheiterns des *Ancien Regimes* das Konzept des Jansenismus doch nicht produktiver gewesen waere?

Der Jansenismus war eine der bekanntesten politischen Theologien der Geschichte. Diese Kategorisierung aendert nichts an der inneren und immanenten Problematik dieser spezifischen und seltenen Denkweise. Transformiert man den Jansenismus in der Richtung der historischen und politischen Dimensionen weiter, so laesst sich die Hypothese aufstellen, dass die Entzweigung der jansenistischen Intellektuellen durch die Errichtung der *Kleinen Akademie* die immanente Spannung der politischen Theologie en générale extrem zuspitzt. Sie entfernt die jansenistische Geistigkeit von der diesseitigen Aktivitaet an der Arbeit am Staat und an der Gesellschaft. Sie macht es den Jansenisten unmöglich (vereinfacht formuliert), die sich von der Gnadenwahl für sie notwendig ergebende Motivation für wirkliche Arbeitstaetigkeit sinnvoll auszuführen. Die von mehreren Seiten ausgeübte Kritik an Lucien Goldmann, wonach seine „soziologisch“ abgeleitete Erklärung für die jansenistische Reaktion zu schmal und eindimensional sei, ist

---

<sup>29</sup> „Waere der französischen hohen Geistlichkeit ausser schönen Reden und Hofkünsten die Sach- und Sprachkenntnis eigen gewesen, die in den Streitigkeiten über Jansenismus, Quietismus u.f. erfordert ward; haetten wohl zur Zerrüttung Frankreichs diese Zaenkereien über ein Jahrhundert gedauert? haette der Doctor der Sorbonne, Arnaud, seine hundert und vier Bücher geschrieben?“ (A.a.O. # 977. - p. 985.) – „Selbst Ludwig der Vierzehnte soll sich angesichts dieser Bilanz betrogen fühlen...“ (A.a. O.)

aus diesem Grunde nicht ganz stichhaltig, denn diese „soziologische“ Genese ist nicht nur soziologisch, sie ist wegen dieser Motivation auch theologisch.

Die politische Repression verhindert die Jansenisten an einem Leben, das aus ihrer Weltauffassung folgen sollte. Sie ist nicht nur eine pragmatische Aktion einer Neuverteilung der Macht in einer mehr oder weniger trivialen Situation, sie ist auch ein Akt, der auch ins Theologische überschlaegt. Die übermaessig starke Motivation, die den Menschen im Horizont der Praedestination erfasst, kann also nicht verwirklicht werden.<sup>30</sup> Jedenfalls spaltet sie die innere Einheit der Theologie und Politik im Jansenisten selber.

In *Ludwig der Vierzehnte* findet man eine einleitende Biographie des Sonnenkönigs, die auch ihre strukturelle Position in diesem sehr komplex aufgebauten Werk ist. Hier folgen, wie es oben angesprochen war, dem Prolog 5 kurze „Akte“, die – in der Prosa des historische Diskurses – die Biographie des Grossen Königs überblicken. Es muss auffallen, dass die dramaturgische Tragödienstruktur dieser Lebensbeschreibung gerade zur Zeit der *tragédie classique* auch noch weitere Implikationen enthalten mag, denen wir keineswegs nachgehen können. Der *Erste Akt* beschreibt die grossen Hoffnungen des jungen Königs, der *Zweite* die ersten Kriege, in die der junge König vor allem wegen seiner Sehnsucht nach Ruhm und Auszeichnungen hineingegangen ist. Der *Dritte Akt* betrachtet die spaeteren Kriege von Ludwig nicht nur kritisch, sondern auch philosophisch, von der Warte der dramaturgischen Gerechtigkeit: „der Nemesis drehte das Rad leise“ und der Hof wurde ein „Mausoleum“. Im *Vierten Akt* erscheint der Wille des Schicksals noch deutlicher und auf einer noch höheren historischen Warte – Frau Maintenon erscheint als das Schicksal selber, sie ist „die Dienerin des strengen Schicksals“, hier wird das Prinzip „Ich bin der Staat“ ins Extreme getrieben, um dann im *Fünften Akt* wieder der Nemesis den Raum zu überlassen, etwa in der Form „ein einziges vierjaehriges Krieg blieb hinter ihm“. An dieser Stelle kommen wir zu Herders Beschreibung und Interpretation der Akademien von Ludwig dem XIV. Zunaechst müssen wir kurz auf einige Einzelheiten eingehen, die Herders persönliche Hochschaeztung, sein persönliches Engagement als deutscher Denker und Wissenschaftler, aber auch als deutscher Enzylopaedist klar machen können. Er beobachtet mit scharfen Augen die neue Möglichkeit der Wissenschaft, die Orientierung etwa der *Kleinen Akademie* auch auf die Gegenwart auf zahlreiche alte und neue Wissenschaften, das Interesse für den Osten, für die östlichen Sprache und die Übersetzungen aus diesen Sprachen. Schon daraus kann man sehen, warum Herder diese Akademie als eine weitreichende Öffnung des wissenschaftlichen und in einem weiteren Sinne auch der geistigen Interessen darstellt. Ganz in die Naeh von Goldmann und Soll kommt Herder aber bei seiner objektiven, wir würden heute sagen, *wissenschaftspolitischen* Darstellung der neuen Akademie. Er sieht es als einen Vorteil an, dass sie (die beiden Akademien – E.K.) als königliche Institute Maennern von Wissenschaft oder von Gelehrsamkeit eine Stelle im Staate gaben<sup>31</sup> Es ist eigentlich dasselbe Moment, das Goldmann als die wahre soziologische Tragödie des Jansenisten als Vertreter einer vitalen politischen Theologie beschreibt. Es ist aber auch gerade jenes Moment, das etwa ein halbes Jahrhundert spaeter Soll

---

<sup>30</sup> Dieser Tatbestand laesst sich sowohl theologisch, wie auch psychologisch oder auch politisch mit unterschiedlichen begrifflichen Apparaten ausdrücken.

<sup>31</sup> A.a.O. #986- 974.

mit tiefgehenden historischen und soziologischen Analysen weiter entwickelt. Das Problem und das soziale Ereignis in diesen drei Ansätzen ist mehr oder weniger dasselbe. Nicht identisch ist aber die Interpretation. Denn anfangs sieht Herder das Moment der machtorientierten „Ablösung“ der früheren „Männer der Wissenschaft und Gelehrsamkeit“, die versteckte jansenistische Dimension nicht. Dieser Mangel findet dann seine Erklärung gleich im 10. Kapitel der Ludwig-Biographie, das „Französischer Klerus“ betitelt ist. Dieser Titel verrät, dass Herder in der Begründung der *Kleinen Akademie* den Sieg der Wissenschaft feiert, auf seine Weise sogar auch einen der Aufklärung. Er trennt die wissenschaftspolitische Bedeutung dieser Gründung von ihrer machtpolitischen Dimension.

Tut man auch noch einen weiteren Schritt auf dem Wege der politischen und philosophischen Reflexion auf den Jansenismus, so dürfte man auch noch eine andere Hypothese über diese sehr einmalige politische Theologie aufstellen. Sein Schicksal liefert ein weiteres und möglicherweise auch sehr wertvolles Beispiel für politische Konzepte, die einen Staat ideenmächtig integrieren wollen. Es geht um das Problem der *par excellence* ideologischen Staatenbildungen, seien sie ideell, oder auch real. Von einer tatsächlich fernen, nichtsdestoweniger aber inhaltsreichen Perspektive aus kann es sichtbar werden, dass eine ideologische Staatenbildung, wenn sie in einer konkreten Form in Krise kommt, sich nicht mehr aus der eigenen Substanz erneuern kann. Der Jansenismus als politische Theologie war zweifelsohne im Kern eine christliche Reformbewegung, eine politische Theologie, die das nicht-protestantische Christentum erneuern wollte. Sein Schicksal ist ein Beispiel dafür, dass solche Erneuerungsansätze nicht durchgeführt werden können, obwohl man die klare Gewissheit hat, das ideologische Fundament wäre nicht nur da, es wäre sogar auch in der Lage, die notwendige Reform erfolgreich durchzuführen. Nicht nur die Analogien zwischen den religiösen und den anderen (anders „ideologischen“) Bewegungen sind selbstverständlich wichtig, noch wichtiger ist auch die mögliche Erklärung für dieses Phänomen. Eine direkte Erklärung können wir nicht versuchen, wir würden diese Gründe auf dem sozial-ontologischen Feld suchen, das „reale“ System, das zwar auch auf der Grundlage derselben Religion entstanden ist, das jedoch als reale Institution Schritt für Schritt von der ausschließlichen Vertretung der ursprünglichen Werte weggegangen ist. Es ist eine wichtige Dimension der Geschichte, ein eigenes Problemfeld der politischen Theologie.

Im Universum der politischen Theologie, aber auch des ideologisch organisierten Staates ist ein bekanntes Phänomen, dass die Differenz zwischen Philosophie, Ideologie und Theologie zurückgeht, wenn nicht eben stellenweise ganz verschwindet. Das erschwert die Arbeit erheblich, denn die Verschwommenheit der scharfen Grenzen kommt in diesen Fällen nicht aus den Mängeln der Analyse, sondern aus der Realität selber. In der Kunst, aber auch im öffentlichen Bewusstsein kam die Analogie des Katholizismus (in jeder Form) und des frühen Kommunismus auf (mit Dostojewski im Hintergrund), daher eröffnet sich auch die Möglichkeit, dass die Geschichte des Jansenismus uns hilft, auch die Geschichte des zwanzigsten, aber auch des einundzwanzigsten Jahrhunderts besser zu verstehen. Wir sahen, in ihnen manifestiert sich ein Kapitel der Intellektuellen und der politischen Macht. Das für uns wichtigste Problem ist jedoch die eventuelle Unmöglichkeit eines „ideologisch“ konstituierten Staatsformation aus der eigenen Substanz, bzw. aus den eigenen Quellen. Daraus entsteht auch die wahrscheinliche Konsequenz, dass an diesem Punkt die

Intellektuellen in eine organisierte Opposition verwandeln und nunmehr als Dissidenten den Kampf mit dem Staat aufnehmen.

## ANMERKUNGEN/NOTES

- Irodalomtörténeti Közlemények, 2020, LXIV évf. 2. szám, pp. 107-140. és [http://lett.ubbcluj.ro/nyirk/wp-content/uploads/2021/07/NyIrK\\_2020\\_2.pdf](http://lett.ubbcluj.ro/nyirk/wp-content/uploads/2021/07/NyIrK_2020_2.pdf) Amadiou, J.B. (2015), La mise a l'index du Port-Royal de Sainte-Beuve. in: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01326663/document> (Downloading 10.Januar 2021)
- Augustinus 2022, Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat Generiert von der elektronischen BKV von Gregor Emmenegger / Ottmar Strüber Text ohne Gewähr. <https://pliniocorreadeoliveira.info/Zweiundzwanzig%20B%C3%BCcher%20%C3%BCber%20den%20Gottesstaat.pdf> (downloaded: 10. Mai 2022)
- Berger de Charancy, Georges Lazare 1766, Unerhörte Ränke der Jansenisten, und erboshafte Lehren des Jansenismus: aufgedeckt in dem Hirtenbrief des Herrn Bischofes zu Montpellier aus Gelegenheit einer in seinem Kirchengebiethe nach dem Tod eines Jansenistischen Pfarrers gefundenen Schrift. Nach der Französischen Ausgabe von Montpellier in das Wälsche, und dann ins Deutsche übersetzt. Augsburg und Freyburg im Breisgau (Wagner).
- Bogdandy, Armin von, Huber, Peter Michael 2017, Ius Publicum Europaeum: E-Book-Gesamtausgabe Bände I bis VI. <https://books.google.hu/books>
- Carr, Thomas M. Jr. 2016, Jansenist Women Negotiate the Pauline Interdiction. The Case of the Would-Be Nun, Marie-Catherine Homassel Hecquet. in: Arts et Savoirs, 6/2016. und <https://journals.openedition.org/aes/743?lang=en>
- Cassirer, Ernst 2015, Vom Mythos des Staates. Hamburg.(Felix Meiner)
- Czakó, Jenő 1943, A jansenizmus. Egyetemes egyháztörténeti tanulmány. Cegléd (A tiszántúli református egyházkerület sajtóalapjának támogatásával). Elektronische Ausgabe: németh ferenc (nemo44@hotmail.com), 2006.
- Dedieu, Joseph 1928, L'agonie du jansénisme (1715-1790). Essai de bio-bibliographie. in: Revue d'histoire de l'Église de France. Année 1928. 63. pp. 161-214
- Dupré, Louis, The Case for Jansenism. God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and the Spirit of Jansenism. Leszek Kolakowski. in: The Journal of Religion, Volume 76, Number 4,
- Egyed, Emese (Hrsg) 2004, Az emberarcú intézmény: Tanulmányok Aranka György köréről. Erdélyi Tudományos Füzetek, 249. Cluj-Napoca (Erdélyi Múzeum-Egyesület).
- Fuglsang-Damgaard, Hans 1930, Pascal et Kierkegaard. in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 10e année no3, Mai-juin 1930, pp. 242-263.
- Goldmann, Lucien 1965, Pour une sociologie du roman, Paris. (Gallimard)
- Goldmann, Lucien 1973, Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines. Neuwied und Darmstadt. (Luchterhand). Das französische Original s. Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris, 1959. (Gallimard).
- Hamm, Heinz 2017, Goethe und die französische Zeitschrift "Le Globe".: Eine Lektüre im Zeichen der "Weltliteratur. Berlin (Springer-Verlag)
- Hardt, Michael – Negri, Antonio 2000, EMPIRE. Cambridge, Massachusetts, London (HARVARD UNIVERSITY PRESS)



- Herder, Johann Wolfgang 1769, *Journal meiner Reise im Jahr 1769* (1971). in: Sturm und Drang. Band 1, München 1971, S. 185-257. Entstanden 1769/70. Erstdruck in: E.G. v. Herder, *Herders Lebensbild*, Erlangen 1846. S. noch <http://www.zeno.org/nid/20005051215>
- Herder, Johann Wolfgang 1820, *Saemtliche Werke. Zur Philosophie der Geschichte*. Carlsruhe (Bureau der deutschen Klassiker). digitale Version: <https://catalog.hathitrust.org/Record/009708493>
- Herder, Johann Wolfgang 1846, *Johann Gottfried von Herder's Lebensbild: sein chronologisch-geordneter Briefwechsel*. 3. kötet, 2. rész/Johann Gottfried von Herder's Lebensbild: sein chronologisch-geordneter Briefwechsel, Johann Gottfried Herder
- Herder, Johann Gottfried, *Stimmen der Völker in Liedern*. Stuttgart 1975. Ld. még <http://www.zeno.org/nid/20005050456>
- Herder, Johann Gottfried (1975, I-V.), *Herders Werke in fünf Bänden*. Weimar. (Volkswagenverlag)
- Herder, Johann Gottfried (1801-1803), *Adrastea*. Leipzig (Johann Friedrich Hartknoch).
- Herder, Johann Gottfried (1801-1803), *Begebenheiten und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts. in Adrastea Erster Teil. Zwischen 1801-1803*. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015014806288&view=1up&seq=977&skin=2021> (E szöveg összefoglaló, nem elektronikus helye: Herder, Johann Gottfried (1744-1803) J.G. Von Herder's Ausgewählte Werke: In Einem Bande. Mit Dem Bildniss Des Verfassers In Stahl Gestachen Und Einem Facsimile Seiner Handschrift. Stuttgart: J.G. Cotta, 1844.
- Honigsheim, Paul 1914, *Die Staats- und Sozial-Lehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg. Vorgelegt von Paul Honigsheim aus Düsseldorf. Referent der Arbeit: Geh. Hofrat Prof. Dr. Marcks. Gegenwärtiger Fachreferent: Prof. Dr. Oncken. Heidelberg. (Carl Pfeffer)
- Honigsheim, Paul 1963, *Erinnerungen an Max Weber*. In: König, Rene (Hrsg.): *Max Weber zum Gedächtnis*. Westdeutscher Verlag, Köln (Opladen)
- Jenisch, Daniel (1800-1801), *Geist und Charakter des achtzehnten Jahrhunderts, politisch, moralisch, ästhetisch und wissenschaftlich betrachtet 1–2*. Berlin (Verlag der Königl. Preuss. Akad. Kunst- u. Buchhandlung).
- Kiss, Endre 1978, *Zur Theorie und Praxis des modernen Romans*. in: *Neophilologus*, Vol. LXII. No.2. 279-289.
- Kiss, Endre 1986, Lukács, Vienna, Belle Epoque...on the Significance of Vienna in the Development of Young Lukács. in: *Eastern European Quarterly*, XX. no. 2. 141-155.
- Kiss, Endre 1997, *Reconstructing Positive Political Metaphysics*. in: *The European Legacy*, Vol.1, No.6, pp. 2185-2198.
- Kiss, Endre 1999, *Reconstructing Political Metaphysics*. in: *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age. Papers of the 22.st International Wittgenstein Symposium*. Volume VII (1)- Ed. Uwe Meixner and Peter Simons. Kichberg am Wechsel. 320-325.
- Kiss, Endre 2004, *Metaphysik oder Existenz. Über Heideggers und Jaspers' Nietzsche-Interpretation*. in: *Pro Philosophie Füzetek*. Nr. 37. 89-114.
- Kiss Endre 2005, *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Kriticizmus és életreform közzött*. Budapest (Gondolat).

- Kiss, Endre 2018, Aranka György és a köztes felvilágosodás. in: Biró Annamária, Egyed Emese (eds.) Aranka György és a tudomány megújuló alakzatai. Cluj-Napoca, 11-20. (Erdélyi Múzeum-Egyesület).
- Kiss, Endre 2020, Miért Herder? Ein Exposé. in: Nyelv
- Koestler, Arthur 1991, Sonnenfinsternis. Mit e. Nachw d. Autors [Rückübertr. aus d. Engl, von Arthur Koestler] Neuaufl. Wien; Zürich (Europaverlag)
- Lukács, Georg 1920, Die Theorie des Romans Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Berlin (Paul Cassirer).
- Klausnitzer, Ralf 2012, Poesie und Konspiration: Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750-1850.-13. kötet/spectrum Literaturwissenschaft / spectrum Literature. Berlin (Walter de Gruyter)
- Körner, Franz, Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen. in: Grundprobleme der grossen Philosophen. Herausgegeben von Josef Speck. 4., durchgesehene, teilweise neubearbeitete Auflage. Göttingen, 1990. (Vandenhoeck-Ruprecht)
- Maire, Catherine 2003, Le «Jansénisme» selon Bernard Groethuysen. in: Les Cahiers du CRH32 Le. Nr. 32 | 2003. <https://doi.org/10.4000/crh.273>
- Mengert, Rolf, 2015, Hans Blumenbergs interdisziplinär fundierte Anthropologie. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin.
- Orcibal, Jean 1950, «Le premier Port-Royal: Réforme ou Contre-Réforme?», Nouvelle Clio, n 5-6.
- Pascal, Blaise 1841, Pascal's Briefe an einen Freund in der Provinz. Übersetzt von Karl Adolf Blech. Berlin (Wilhelm Gesser)
- Préclin (E.), 1929, Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du Clergé. Le développement du rickérisme, sa propagation dans le bas clergé (1713-1791). Paris (Gamber)
- Poser, Hans 2005, Gottfried Wilhelm Leibniz. Hamburg (Junius)
- Rawidowicz, Simon 2020, Between Babylon and Jerusalem. Selected Writings of Simon Rawidowicz, ed. by David N. Myers and Benjamin C.I. Ravid (Göttingen)
- Reuchlin, Hermann (1839-1844), Geschichte Von Port-Royal: Der Kampf Des Reformirten Und Des Jesuitischen Katholicismus Unter Louis XIII Und XIV. Hamburg, 1839-1844. (F. und A. Perthes) és <https://catalog.hathitrust.org/Record/006575273/Cite>
- Röd, Wolfgang, Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Neuzeit. 1. Von Francis Bacon bis Spinoza. München, 1999. (Beck'sche Elementarbücher. C.H.Beck)
- Sauvage, Henri-Michel (1756), La Réalité du projet de Bourg-Fontaine démontrée par l'exécution (extrait). in: Albineana, Cahiers d'Aubigné Année 2011 23 pp. 211-214.
- Schimmelpenninck, Mary Anne (1853), Select Memoirs of Port Royal: To which are Appended Tour to Alet ; Visit to Port Royal. Gift of an Abbess ; Biographical Notices, Etc, 4. Ausgabe. (Henry Longstreth)
- Schmitt-Biggemann, Wilhelm 2004, Politische Theologie der Gegenauflklärung. Berlin.
- Schmitt, Carl 1919, Politische Romantik. München. (Duncker & Humblot).
- Schmitt, Carl 1990, Politische Theologie, II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Berlin (Duncker & Humblot).
- Soll, Jacob 2011, Information Master. Jean-Baptiste Colberts Secret State Intelligence System. Cultures of Knowledge in the Early Modern World. Ann Arbor (Michigan Press)

- Sorel, Georges 1908, *Réflexions sur la Violence*, Paris (Marciel Rivière et Cie). S. noch [http://classiques.uqac.ca/classiques/sorel\\_georges/reflexions\\_violence/Sorel\\_Reflexions\\_violence.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/sorel_georges/reflexions_violence/Sorel_Reflexions_violence.pdf) [accessed 23/10/17]
- Taveneaux, René 1968, Jansénisme et vie sociale en France au XVIIe siècle. *Revue d'histoire de l'Église de France*. Année, 152. pp. 27-46
- Tronchon, Henri 1935, *Études* (France, Allemagne, Italie, Pays Baltique). Paris. (Librairie Ancienne Honoré Champion)
- Tüskés, Gábor 2015, A janzenizmus kutatásának néhány kérdéséhez. *Irodalomtörténeti Közlemények*, Nr. 119. 161-180.
- Weber, Max 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, 1920. (J. C. B. Mohr - Paul Siebeck)
- Weber, Christoph 1983, *Liberaler Katholizismus*. Tübingen (Max Niemeyer Verlag)
- Weber, Max 1990, *Max Weber Briefe 1906-1908*. Herausgegeben von Rainer M. Lepsius und Wolfgang J. Mommsen. MWG II/5. (Mohr Siebeck, Tübingen)

Cristiana Senigaglia

# Autonomie und öffentliche Meinung bei Christian Garve

## ABSTRAKT

Garves Analyse der öffentlichen Meinung ist insofern bedenkenswert, als sie die für die Aufklärung typische positive Rezeption der öffentlichen Meinung mit einer normativen Vision verbindet, die darauf abzielt, ihre Leistung zu verbessern und mögliche Mängel zu korrigieren. Garve zufolge wird die öffentliche Meinung dann wirksam hergestellt, wenn die Individuen autonom denken und gleichzeitig eine lebhafte Debatte führen. In einem späteren Werk begründet Garve seine Konzeption durch die Polarität zwischen Gesellschaft und Einsamkeit. Die Gesellschaft ist von grundlegender Bedeutung, um die Kommunikation zu gewährleisten, aber die Einsamkeit ist ein wichtiges ergänzendes Moment, weil sie eine autonome Reflexion ermöglicht.

*Keywords:* öffentliche Meinung, normative Vision, Autonomes Denken, lebhafte Debatte, Gesellschaft, Einsamkeit

## ABSTRACT

Garve's analysis of public opinion is worth considering insofar as it combines the positive reception of public opinion typical of the Enlightenment with a normative vision aimed at improving its performance and correcting possible shortcomings. According to Garve, public opinion is effectively produced when individuals think autonomously and at the same time engage in a lively debate. In a later work, Garve justifies his conception through the polarity between society and solitude. Society is essential to ensure communication, but solitude is an important complementary moment because it enables autonomous reflection.

*Keywords:* public opinion, normative vision, individuals think autonomously, lively debate, society, solitude

## *Einleitung*

Christian Garve (1742-1798) war ein Aufklärer aus Breslau, der sich mit unterschiedlichen Fragen in Sachen Gesellschaft, Moral und Politik auseinandergesetzt hat. Er war Popularphilosoph (Heinz 2021), daher beschäftigte er sich hauptsächlich mit Themen, die ein breites Publikum erreichen konnten, und versuchte dementsprechend mit klarem Stil und prägnanten Formulierungen dessen Aufmerksamkeit zu gewinnen. Seine Befürwortung der Popularphilosophie<sup>1</sup> stammte aus seinem Bekenntnis zu den Prinzipien der Aufklärung, die auf die Wichtigkeit der Bildung

---

<sup>1</sup> Für eine Erklärung vom Begriff der Popularphilosophie siehe Ch. Binkelman und N. Schneiderei (2015), „Einleitung“, S. III-XIX.

hinwies und zugleich für ihre weite Verbreitung in der Gesellschaft plädierte. Sie beruhte aber zugleich (Falduto 2021) auf seiner positiven Rezeption der schottischen Moralphilosophie (insbesondere Ferguson und Adam Smith, deren Werke er auch ins Deutsch übersetzt hatte), die eine Philosophie des Gemeinsinnes darstellte, in der keine Entgegensetzung von Meinung und Erkenntnis, sondern eine Reflexion über die Erfahrung stattfand, die vernünftig denkenden Subjekten gemeinsam war und deswegen allgemein geteilt werden konnte. Dies implizierte auch eine besondere Aufmerksamkeit für das Verhältnis zum Publikum. Garve orientierte sich immer an dessen Einbindung und versuchte, dessen Interesse zu wecken und aufrechtzuerhalten. Einleuchtend bemerkt Kurt Wölfel diesbezüglich: „Sein Denken ist ein durchaus kommunikativ gesinntes Denken. Es ist, wenn auch nicht von perfekter Gesprächsfähigkeit, so doch von nahezu uneingeschränkter Gesprächsbereitschaft gezeichnet“ (Wölfel, 1985 S. XVI). Im Übrigen galt das nicht nur für seine eigene Ausdrucksweise, sondern wurde von Garve zur allgemeinen Richtlinie erhoben, womit er eindeutig alle Autoren, Denker und Meinungsvertreter dazu einlud, sich klar zu äußern und für das breite Publikum verständlich zu machen (Koch-Schwarzer, 2005 S. 100f.).

Im Allgemeinen war er ein Vertreter des aufgeklärten Absolutismus (Altmayer, 1992 S. 417): er widmete viel Aufmerksamkeit dem Leben, der Politik und dem Regierungsstil von Friedrich II., verfasste in späten Jahren ein Werk über ihn<sup>2</sup> und pries insbesondere seine Sensibilität für die Anliegen und Meinungen des Volks. Nichtsdestoweniger war er von der Französischen Revolution fasziniert und hielt an ihren Prinzipien fortwährend fest, auch wenn die weiteren Entwicklungen und Unruhen von ihm scharf kritisiert wurden. Im Geist einer aufklärerischen Gesinnung und der von der französischen Revolution hervorgebrachten Erneuerung ist auch seine kurze Schrift „Ueber die öffentliche Meinung“ (GW III, 291-334) zu erfassen. Sie bietet eine interessante Definition der öffentlichen Meinung, eine Abwägung ihrer Funktion und ihrer Wirkungen und insbesondere eine Hervorhebung der Autonomie der urteilenden Subjekte, die sie im Prozess ihrer Herausbildung zur Geltung bringt. In späten Jahren erarbeitete Garve eine Theorie über die Entstehung von Wissen sowie über die Grundbedingungen seiner Mitteilung und seines Fortschritts, die sich in der Polarität zwischen Gesellschaft und Einsamkeit abspielt, welcher er überdies einen grundlegenden und umfassenden Wert im Leben des Menschen beimaß und ein breit gefächertes Werk widmete (Nowitzki, 2021 S. 319). Damit wurden die Voraussetzungen für die Bildung einer durch Autonomie geprägten öffentlichen Meinung weiter erläutert und zum Vorschein gebracht.

### *Öffentliche Meinung durch selbstdenkende Individuen*

Der Anlass für Garves Schrift „Ueber die öffentliche Meinung“ ist dem Sachverhalt entnommen, dass der Ausdruck „öffentliche Meinung“ seit dem Ausbruch der Französischen Revolution ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt sei und als Bezeichnung für eine unsichtbare „höhere Macht“ (GW V, 295) gelte, die die politischen Ereignisse steuere und für alle relevanten Entscheidungen ve-

---

<sup>2</sup> Ch. Garve, Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, und der Regierung Friederichs des zweyten (GW VII).

rantwortlich sei. Dies verlange eine Analyse ihrer Bedeutung und Verfahrensweise. An erster Stelle formuliert Garve diesbezüglich eine artikuliert Definition:

Öffentliche Meinung [...] ist die Übereinstimmung vieler, oder des größten Teils der Bürger eines Staates in Urteilen, die jeder Einzelne, zufolge seines eigenen Nachdenkens oder seiner Erfahrungen über einen Gegenstand, gefällt hat (GW V, 296).

Was sofort auffällt, ist die Betonung der Rolle der Individuen, die er als autonome Denker und beurteilende Subjekte versteht (Liesegang, 2004 S. 143ff.). Damit schließt er an Kants Bezeichnung der Aufklärung als Ausgang des Menschen aus der Unmündigkeit und an seine Aufforderung „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ (AA 8, 35)<sup>3</sup> unmittelbar an und plädiert gleichermaßen für einen „öffentlichen Gebrauch“ (AA 8, 36) der Vernunft. Garve unterstreicht diesbezüglich, dass die öffentliche Meinung nur das Ergebnis des autonomen Denkens jeder Person sein kann und darf, die für sich allein und ohne Beeinflussungen nachdenkt und beurteilt, und dann auf der Basis des ausschließlichen Gebrauchs der Vernunft zu einer Übereinstimmung mit den Vielen oder den Meisten kommt (van der Zande, 2021 S. 72). Wenn es wahr ist, dass der Populärphilosoph Garve den Begriff Vernunft nicht in einem strikt wissenschaftlichen Sinn wie Kant gebraucht, ist er nichtsdestotrotz gleichermaßen auf die Autonomie des Denkens der einzelnen Personen ausgerichtet, die sich von anderen keine Ansichten einreden lassen (Altmayer, 1992 S. 524). Um dies klarzustellen, listet Garve unterschiedliche Elemente auf, die das autonome Denken nicht beeinflussen dürfen: das Herkommen, die Gewohnheit, die Erziehung, die existierenden Gesetze, den Glauben oder die Religion. Auch das Sich-Einlassen auf die Meinung einer einzelnen Person, selbst wenn dies infolge ihrer Autorität oder Expertise geschehe, könne nicht als öffentliche Meinung eingestuft werden, da dies die Behauptung eines oder einer Einzelnen und die blinde Annahme der Anderen zur Voraussetzung habe.

Das Ergebnis des ausschließenden Verfahrens besteht eben darin, dass nur die Erlangung der Übereinstimmung bei einer bestimmten Meinung die Konnotation der „öffentlichen Meinung“ zu verleihen vermag. Die Erreichung der Übereinstimmung kann durch eine spontane Konvergenz der Meinungen erzielt werden, die jede/r für sich beim selbständigen Überlegen und Urteilen bilden konnte. Garve denkt auch an ein gemeinsames Forum samt Publikum, in dem sich die Meinungen konfrontieren und daher gemeinsame Begriffe und Überzeugungen hervorgebracht werden (Koch-Schwarzer, 1998 S. 113). Dennoch ist die öffentliche Meinung nicht als das ausschließliche Ergebnis einer unmittelbaren Debatte anzusehen, denn die Debatte kann neue Ideen und Entwicklungen auf den Tisch bringen, aber das Grundsätzliche der öffentlichen Meinung bleibt dabei, dass die einzelnen Personen nur durch „unabhängiges Denken“ diese Übereinstimmung erreichen und herstellen können. Die Übereinstimmung, so Garve, könne nur aus der Evidenz des Inhalts erfolgen und ihm müsse individuell zugestimmt werden. Nur die persönliche Zustimmung aus durchdachter Überzeugung sei darüber hinaus imstande, die Individuen zur Handlung zu bewegen, weil sie das Einzige sei, das den Individuen die notwendige Kraft verleihe, um Reformen und Veränderungen wirkungsvoll und erfolgreich vorzunehmen. Garve erläutert dazu: „Jeder geht mit mehr Energie zu Werk, wenn er seiner eigenen und gegenwärtigen Überzeugung folgt, als wenn er durch Anderer Ideen oder durch die Gewohnheit regiert wird“ (GW III, 299). Diese

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Was ist Aufklärung?* (AA 8, 33-42).

Worte erhellen, warum die Aufklärung gegen die Autorität, die Tradition, die etablierte Macht und insbesondere gegen die Unterwerfung unter gelieferte Wahrheiten bzw. ihre kritiklose Übernahme vorgeht. Zugleich kann man bei Garve die Besorgnis spüren, dass emotionelle und unbedachte Reaktionen die Oberhand gewinnen und die politische Handlungsweise bestimmen könnten. Deswegen sollte die öffentliche Meinung zugleich durch einen langen Prozess der Reflexion und der Reifung erstellt werden. Durch die Übereinstimmung erlangt man zwar eine öffentliche Zustimmung und die Legitimation (und für Garve auch den Mut), der öffentlichen Meinung entsprechend zu handeln, aber nur durch die persönliche Überzeugung fühlt sich das einzelne Subjekt aus der Tiefe seines Inneren veranlasst, sich als aktiver Träger der öffentlichen Meinung zu erkennen.

Erreicht man dadurch auch die Wahrheit? Diesbezüglich stellt Garve einen Vergleich zwischen öffentlicher Meinung und allgemeinem Willen an, indem er auf die Ähnlichkeit der Problematik bei der Aufstellung von Kriterien für ihre Beurteilung hinweist:

Ist die Uebereinstimmung vieler, - auch die der meisten Menschen, - auch wenn diese Uebereinstimmung nicht durch Künste, Ränke, Ansehen, Ueberredung, Furcht oder Bestechung hervorgebracht worden, ein sicherer Proberstein der Wahrheit? Die Frage ist sehr ähnlich: ob der *allgemeine* Wille immer ein guter Wille sey? (GW III, 302).

Somit wird eine starke Analogie zwischen öffentlicher Meinung und allgemeinem Willen festgestellt, wobei es für beide Begriffe weiterer Klärung bedarf. Garve fokussiert die Analyse der Problematik eher auf die öffentliche Meinung, auch wenn er zugleich andeutet, dass dieselbe Analyse und die aufgestellte Methode auch für die Bewertung des allgemeinen Willens verwendet werden könnten. Man könnte daraus entnehmen, dass er zugleich für einen allgemeinen Willen plädiert, der sich nicht über die einzelnen Individuen hinwegsetzt, sondern durch ihr autonomes und reflektiertes Denken und zugleich mittels einer durch Debatte und Meinungsaustausch vermittelten Übereinstimmung zustande kommt.<sup>4</sup> Garve ist sich dessen bewusst, dass die öffentliche Meinung (genauso wie der allgemeine Wille) beeinflusst und manipuliert werden sowie auch bei ihren Behauptungen falsch liegen kann. Dennoch suggeriert er zugleich Kriterien, damit Fehler und falsche Annahmen reduziert werden können und man sich allmählich der Wahrheit annähert. Diese Annäherung muss seines Erachtens sowohl von Seiten des Subjektes als von Seiten des Objektes herbeigeführt werden. Was das Subjekt betrifft, unterscheidet Garve zwischen einem Bereich des Subjektiven, der das allgemein Menschliche umfasst, und einem anderen Bereich, der das rein Individuelle und Zufällige enthält. Um sich auf die Wahrheit zuzubewegen, soll sich die öffentliche Meinung von den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur leiten lassen, die auf der gemeinsamen Vernunft basieren, während das Empirisch-Subjektive allmählich erkannt und ausgesondert werden soll. Gleicherweise soll beim Objekt das Wesentliche in Betracht gezogen und das Zufällige ausgelassen werden. Garve räumt ein, dass Fehler möglich seien, insbesondere wenn die Vielen zu demselben Volk, zu

---

<sup>4</sup> Dies erinnert an Rousseaus Behauptung im Gesellschaftsvertrag: „Schließlich gibt sich jeder, da er sich allen gibt, niemandem“ (Rousseau, 2023 S. 35), wobei aber bei Garve die Komponente des autonomen Selbstdenkens stärker betont wird und daher auf eine bewussthafte Rolle der einzelnen Individuen im sozialen und politischen Leben hinzudeuten scheint.

derselben Kultur und Epoche gehörten, da sie viel Gemeinsames teilten; diese Fehler seien aber unvermeidlich, denn sie gehörten zur menschlichen Natur und könnten nur allmählich korrigiert werden, indem eine Übereinstimmung zwischen Objekt und Vorstellung angestrebt werde.

Um eine einprägende und bedeutsame öffentliche Meinung zu bewirken, sind sowohl Erkenntnis als Interesse unbedingt nötig. Die Erkenntnis müsse nicht nur durch Zufall, sondern mit Absicht und Wille erworben werden, und eben durch Selbstdenken und Selbsturteilen reflektiert und verarbeitet werden. Andererseits seien politisches Engagement und Teilnahme an der Beurteilung von Themen öffentlichen Interesses unerlässlich, wenn das Ziel darin liege, dass die Stimme des Publikums wirklich zur *Volksstimme* werde. Garve erkennt anschließend das Risiko einer gewissen Müdigkeit und Anpassungstendenz, die mit der Zeit bei dem Bildungsprozess der öffentlichen Meinung eintreten können. Bei Momenten der Gründung oder Neugestaltung von Staaten und Religionen ist die öffentliche Meinung – argumentiert Garve – lebendig und präsent, aber in bereits lang existierenden Staaten und Religionen avanciert oft die Tradition zum herrschenden Faktor und dies bringt die Neigung mit sich, die öffentliche Meinung einzufrieren oder schwinden zu lassen. Dagegen kann aber wirkungsvoll gehandelt werden: Je mehr Gegenstände in einer Nation vorhanden sind, die die gemeinsame Aufmerksamkeit wecken sowie ein Urteil herausfordern, und Meinungen von Einzelnen dazu geäußert werden, desto deutlicher bildet sich eine öffentliche Meinung und steigert sich ihre Relevanz. Dabei hilft natürlich, dass die Erziehung die Menschen dazu vorbereitet und angespornt hat. Doch auch die Inhalte selbst können einprägsam dazu beitragen, wenn sie vielseitig sind. Garve suggeriert nicht nur die Behandlung von politischen Themen und insbesondere von Angelegenheiten betreffs der Staatsverfassung, der Ziele der Regierung, der positiven und negativen Auswirkung bestimmter Gesetze und der Geltung von Gewohnheiten, sondern auch die Einbeziehung von Fragen zu Wirtschaft, Wissenschaften und Künsten. Er legt außerdem nahe, dass es besser sei, zuerst einzelne und konkrete Vorfälle, Handlungen und Werke in Gespräch zu bringen, und sich erst später über allgemeine Prinzipien zu unterhalten, da diese abstrakterer Natur und daher anfälliger für fehlerhafte Urteile seien. Um diese Gefahr abzuwenden, sei es die beste Methode, Hypothesen aufzustellen, Versuche einzuleiten und dann Prüfungen durchzuführen, sodass Korrekturen und Revisionen im Prinzip fortwährend ermöglicht würden.

Dass die Vielen weiter jede/r für sich denken sollen, bleibt für Garve eine notwendige Bedingung, ansonsten verwandele sich die öffentliche Meinung in ein „Echo“ (GW III-1, 312) und eine leere Wiederholung. Man könnte sagen, er habe die Wirkung von Echokammern bereits *in nuce* wahrgenommen und vorausgesagt. Für die Belebung der öffentlichen Meinung sei es deswegen so wichtig, dass mehrere Gegenstände die öffentliche Aufmerksamkeit anzögen und dass viele Einzelne in der Öffentlichkeit ihre Meinung abgäben. Ein lebhafter Meinungsaustausch, ein breites Spektrum von Stellungnahmen und etliche anregende Thematiken seien somit die Voraussetzungen, damit die öffentliche Meinung eine zentrale Rolle in der Gesellschaft und in der Politik spiele. Veröffentlichung von Schriften, verbreitete Kommunikation und Debatten waren für ihn dazu gedacht, das Selbstdenken und Formulieren von Meinungen tunlichst zu ergänzen (Grunert, 2021 S. 25). Dazu gehörten darüber hinaus Bildung, Übung des Denkens und wenn



möglich auch noch Genie als wesentliche Bestandteile, um der öffentlichen Meinung Zentralität zu verschaffen.

Durch eine offene Kommunikation wollte Garve auch das Problem umgehen, dass es schwierig werden kann die öffentliche Meinung zu erkennen und richtig zu interpretieren, wenn diese sich still verhält. Für diesen Zustand könnten für ihn mehrere Faktoren verantwortlich sein: a) die Existenz einer schweigenden Mehrheit, die öffentlich keine Stellung beziehe; b) der Verzicht auf Äußerung, wenn man gegen die herrschende Macht und die Autorität verstoße bzw. sich dem politischen Kurs der Regierung widersetze; c) ihre Vereinnahmung durch eine führende Persönlichkeit oder Partei, die dann vorgebe, sie sei ihre authentische Stimme und verlautbare deswegen ihren vermeintlichen wahrhaften Gehalt. Durch die offene Debatte und die öffentliche Stellungnahme mehrerer unabhängiger Subjekte sei dagegen laut Garve viel einfacher festzustellen, was wirklich von „den Vielen“ gedacht werde, und dadurch eine Politik abzustimmen, die die Forderungen und Prioritäten der Bevölkerung sowie ihre Ansichten richtig erkennen und adäquat nachvollziehen könne.

Damit präsentiert Garve die Vorgaben für eine tatkräftige öffentliche Meinung, die dazu bestimmt ist, positive Vorschläge zustande zu bringen und konstruktive Kritik zu üben, und in die Lage versetzen soll, die zweckmäßigsten Reformen und Verbesserungen vorzunehmen. Dazu sind für ihn aber auch ein Zustand der politischen Ruhe und Gelassenheit erforderlich und dienlich. Sind zu starke Leidenschaften und Emotionen im Spiel, so wird das tiefsinnige Nachdenken gestört und die Vernunft von den Affekten überwältigt. Hinzu kommt, dass sich schüchterne und unsichere Persönlichkeiten in Zeiten der politischen Unruhe nicht mehr trauten, ihre Meinung öffentlich zu äußern, und hingegen dazu neigten, sich von anderen anführen zu lassen.

Gibt es überhaupt dann führende Persönlichkeiten, die dazu berechtigt sind, die öffentliche Meinung zu bestimmen und anzuführen? Garve schreibt den Gelehrten und Schriftstellern eine besondere Rolle zu, die aber auch gewisse Grenzen nicht überschreiten darf. Die Gelehrten können und sollen für Garve zur Erziehung und Belehrung der Bevölkerung beitragen, ohne sie aber zu manipulieren und aufzuhetzen. Insbesondere dürfen sie ihr höheres Wissen nicht dazu benutzen, um ihre Meinungen den anderen gegenüber durchzusetzen oder sie ihnen unbewusst einzuflößen (Koch-Schwarzer, 1998 S. 343). Dass die Gelehrten dagegen Irrtümer begehen können, bedeutet für Garve keine gravierende Einschränkung ihrer Fähigkeiten, da sie auch den Grenzen der menschlichen Vernunft unterliegen. Insbesondere wird den Gelehrten eine doppelte Verantwortung beigemessen, die nicht unerfüllt bleiben darf. Zum einen sollten die Gelehrten (ganz im Sinne der Aufklärung und der Popularphilosophie) ihre Gedanken klar mitteilen, so dass man sie verstehen und nachvollziehen könne. Zum anderen komme den Gelehrten die zusätzliche Aufgabe zu, die Meinung anderer klarzustellen und die öffentliche Meinung zu vertreten, so dass sie zur Aufklärung der Gedanken und der Positionen aktiv und produktiv beitragen.

Dies bedeutet aber keine Verminderung der Rolle des einzelnen Individuums als solches im Prozess der Bildung und Vertretung der öffentlichen Meinung. Ihr Wert misst sich laut Garve nämlich daran, dass das Volk als Ganzes einen gewissen Grad an Kultur erlangt habe und dass kein großer Unterschied der Bildung zwischen den oberen Klassen und der Bevölkerung bestehe. Bei einem Zustand der höheren Bildung der Menschen und der Völker werde dementsprechend die öffentliche Meinung zunehmend ein relevanter Faktor der Gesellschaft und eine wesent-

liche Komponente für die Bestimmung der Politik. Daraus entspringe aber auch eine unverzügliche Verpflichtung, die Weiterbildung des Volks durch Unterricht und Erziehung zu unterstützen und zu befördern. Als Aufklärer und Populärphilosoph, der fest an die Möglichkeit glaubt, Kultur und Bildung mit Klarheit zu äußern und verbreiten zu können, hält Garve daran fest, dass Wissbegierde und Selbstdenken angeregt werden können und sollen auf eine Weise, die die Autonomie der Menschen bekräftigt und sie dann als selbständige Individuen frei denken und handeln lässt. Durch den angespornten und dennoch autonom weiterentwickelten Gebrauch der Vernunft ist es dann tatsächlich möglich, eine rational fundierte einstimmige Überzeugung zu erzielen oder zumindest durch eine öffentliche Debatte anzustreben, in der aber die einzelnen Individuen eine kritische Instanz gegenüber der öffentlichen Meinung repräsentieren können und sollen.

### *Meinungsbildung und gesellschaftliche Kommunikation*

In einer weiteren Phase seines Denkens, befasst sich Garve mit der grundlegenden Problematik, wie Meinung überhaupt entsteht und wie durch die Debatte und die Gegenüberstellung von Meinungen Wissen erworben wird, aber auch die Selbstentwicklung der einzelnen Individuen und die Entwicklung der Gesellschaft befördert werden. Dass die gesellschaftliche Komponente dabei betont wird, bedeutet keine Minderung der Autonomie der Menschen als Einzelne, da der Beitrag der Gesellschaft nicht hauptsächlich als Prägung der Denkweise, der Kultur und der geistigen Einstellung angesehen wird, sondern als eine Quelle für Aufforderung und neue Impulse, die durch Kommunikation vonstattengehen und vermittelt werden. Diese wenden sich an selbständige oder, im Fall der Erziehung, an selbständig werdende Individuen und sollen dann von den Individuen selber reflektiert und autonom erarbeitet werden. Zwischen Meinung und Wissen (bzw. zwischen *dóxa* und *epistème*) existiert kein Hiatus für Garve, der in dieser Hinsicht dem Hauptgedanken der schottischen Moralphilosophie folgt und ihn übernimmt. Um das Verhältnis zwischen Menschen überhaupt zu erläutern, bedient sich Garve der Polarität zwischen *Gesellschaft* und *Einsamkeit*.<sup>5</sup> Sie ruft Kants Schilderung des Menschen als zwischen Geselligkeit und Ungeselligkeit stehenden Wesens in Erinnerung, auch wenn die Einsamkeit von Garve eher als ein Zustand der Zurückgezogenheit denn als einer des Egoismus dargestellt wird. Die Gesellschaft wird als das notwendige Moment des sozialen Umgangs, des Miteinanders und der geistigen sowie kulturellen Entwicklung angesehen, das durch Interaktion und Geselligkeit zum unentbehrlichen Faktor der menschlichen Entwicklung, des produktiven Meinungs austausches und des Fortschritts im Wissen erhoben wird. Die Einsamkeit erhält ihren positiven Wert, wenn sie als integrierende Komponente, als Vertiefung und Korrektiv des Beisammenseins betrachtet wird und nicht zum Lebensideal avanciert.

Das Leben in der Gesellschaft ist für Garve eine unerlässliche Voraussetzung, um Kenntnisse über die Menschen zu sammeln und auch auf besondere Individuen und Fähigkeiten aufmerksam zu werden:

Man muß mit vielen Menschen in Verbindung seyn, wenn man diejenigen ausgezeichneten Fähigkeiten und Charaktere darunter finden soll, welche die Auf-

---

<sup>5</sup> Vgl. Ch. Garve, *Über Gesellschaft und Einsamkeit* (GW II).

merksamkeit und das Studium der menschlichen Natur hinziehen, und die Untersuchung derselben erleichtern (GW II-1, 9).

Die anderen Menschen sind aber nicht nur Objekte der Erkenntnis, sondern Subjekte, die Erkenntnis vermitteln, neue oder noch unbekannte Ideen mitteilen und somit neue Impulse geben, bzw. neue Interessen erwecken: „In der Gesellschaft zuerst ist es, daß die Wißbegierde im menschlichen Geschlechte ursprünglich erweckt wurde, und in ihr wird auch die eines jeden einzelnen Menschen am meisten genährt“ (GW II-1, 16). Ohne die Gesellschaft wären die Anregungen viel seltener und weniger direkt wahrnehmbar, und die Einzelnen würden auf ihren eigenen Gedanken einfach beharren. Wenn Garve von Gesellschaft spricht, denkt er daraufhin an einen Umgang mit selbstdenkenden Menschen, die die Ideen anderer autonom und kritisch verarbeiten und dadurch neue Ideen und Gedanken selbst entwickeln, die dann ebendort unter Beweis gestellt werden können. Die Mitteilung der eigenen Ideen und Gedanken wird anlässlich dessen auch zur einschneidenden Gelegenheit für ihre Diskussion und Überprüfung:

*Wer immerwährende Gelegenheit hat, andern seine Gedanken mitzutheilen: der hat auch immerwährende Aufforderung nachzudenken. Wer für einen guten Gedanken auf der Stelle durch den Beifall der Zuhörer belohnt wird und dessen thörichte Einfälle sogleich verspottet, oder getadelt werden, wird dadurch zu einer weit schärfern Beurtheilung dessen, was er denkt und sagt, gereizt, als wenn er bloß mit sich selbst redete (GW II-1, 17).*

Dadurch kann man sich auch veranschaulichen, was es mit einer aufgeklärten öffentlichen Meinung, die durch die Debatte und die kritische Auseinandersetzung gebildet wird, auf sich hat: die Möglichkeit, neue Gedanken aufzufassen und zu entwickeln, sowie auch die Chance, über sie nachzudenken bzw. sie gar zu überdenken, wenn sie gewisse Unzulänglichkeiten nachgewiesen haben und gegen die Kritik der anwesenden Disputanten nicht standhalten konnten.

Diese Methode ist für Garve auch auf die allgemeine Erkenntnis anwendbar, insbesondere in ihrem Anfangsstadium. Diesbezüglich erwähnt Garve das Beispiel von Sokrates und des Verfahrens der damaligen Philosophie, die zuerst die „Gestalt einer gesellschaftlichen Unterhaltung“ (GW II-1, 19) angenommen habe, und er bezieht sich anschließend auf den altgriechischen Begriff der Vernunft, der *Lógos* hieß und daher zugleich „Rede“ bedeutete. Garve gesteht zwar ein, dass in seiner Zeit das Wissen viel mehr durch einsames Studium als durch gesellschaftlichen Dialog angeeignet werde, aber er hält nichtsdestoweniger das Gespräch und die mündliche Mitteilung nach wie vor für die geeignetste Methode, um Meinungen und Kenntnisse anderen mitzuteilen und dabei unter Beweis zu stellen. Dies soll den Anlass für Überlegungen und Vertiefungen bieten, die dann auch (aber nicht ausschließlich) im einsamen Studium vollzogen werden können und sollen. Dass das Gespräch eine primäre Rolle übernehme, hat für Garve auch Einfluss auf die Form der Erkenntnis und sorgt für Klarheit und Prägnanz der Sprache zum Zweck der verständlichen und erfolgreichen Mitteilung. Hinzu komme, dass inmitten des Gesprächs der gesunde Menschenverstand zu Worte komme und für aussichtsreiche Einfälle zu sorgen vermöge. Dies ersetze nicht vollständig ein vertieftes Studium, aber ergänze es und sporne es unverkennbar an:

*Jede von diesen beyden Arten der Vorstellungen hat ihre eigenthümliche Vorzüge und Mängel. Ein anhaltendes, regelmäßiges Studium bringt ohne Zweifel allein*

*vollständige und gründliche Kenntnisse hervor. Aber ein glücklicher, im Gespräche hervorgelockter, Einfall eines guten Kopfs klärt zuweilen dem Gelehrten selbst eine Sache plötzlich auf, über die er lange umsonst nachgedacht hatte. [...] Und die Urtheile eines scharfsinnigen Layen über eine ihm ganz fremde Materie sind dem darin Eingeweihten nicht selten, wegen ihrer Unbefangenheit und Originalität, schätzbar (GW II-1, 24-25).*

Dadurch wird zugleich klar, warum Garve eine durch den Beitrag von autonomen selbstdenkenden Individuen gebildete öffentliche Meinung positiv einschätzt, denn er schreibt geistreichen, interessierten und gebildeten Leuten die Fähigkeit zu, in Themen öffentlichen Interesses einleuchtende Gedanken zu verfassen und auch gelegentlich Aspekte begreifen zu können, die dem Spezialisten vielleicht nicht aufgefallen wären.

Das Moment des Gesprächs und des Meinungs-austausches darf außerdem nicht fehlen, da dadurch die Menschen angereizt werden, eine aktivere Rolle in der Gesellschaft einzunehmen und zugleich den anderen Gehör zu bieten: „Im gesellschaftlichen Leben ist der Mensch wechselweise leidend und thätig, Hörer und Redner, Zuschauer und handelnde Person“ (GW II-1, 68). Während das Lesen und das einsame Studium zur passiven Haltung verleiteten und eher zu Ausschweifungen der Einbildungskraft als zu konkretem und gezieltem Handeln aufforderten, werde man durch das Gespräch dazu gezwungen, zu antworten sowie zugleich nachzudenken, und somit präsenter und aktiver in einen gesellschaftlichen Umgang einbezogen, was auch dazu führe, dass man gemeinnütziger denke und handle. Dennoch hält Garve sich auch mögliche Nachteile eines ausschließlich gesellschaftlich geprägten Lebens vor Augen. Er gesteht zum Beispiel ein, dass durch die konstante Geselligkeit und den öffentlichen Austausch etwas an Originalität eingebüßt werde: „Im Umgange mit der Welt [...] ist der Mensch geneigt, sich nach dem allgemeinen Urtheile zu richten, und in den modischen Geschmack seiner Zeit und seines Orts einzustimmen“ (GW II-1, 129). Die herrschende Meinung wird hier der Mode angenähert, so wie Garve bereits in seinem Werk über die Moden getan hatte, wo die Mode als die über Kleidung und Verhalten herrschende Meinung ausgedeutet worden war.<sup>6</sup> Dies führt ihn auch zu den bedenklichen Aspekten der öffentlichen Meinung, und insbesondere zur Tendenz sich anzupassen und sich der herrschenden Meinung kritiklos hinzugeben. Im Bewusstsein dessen lässt er deswegen die Möglichkeit zwar offen, der Mode und der herrschenden Meinung Folge zu leisten, doch er bestreitet entschlossen die Option, sich ihnen bedenkenlos zu unterwerfen. Die Gesellschaft birgt diesbezüglich hauptsächlich zwei Gefahren:

Die erste ist die Gefahr, gar kein eigenes Urtheil zu fällen, sondern sich bloß vor dem Strome fremder Meinungen fortreißen zu lassen; die andere ist die Gefahr, alle modische Torheiten mitzumachen, und sein besseres Urtheil der Menschengefälligkeit aufzuopfern (GW II-1, 135-136).

---

<sup>6</sup> Ch. Garve, Ueber die Moden (GW I-1, 117-294). Garve sagt auch diesbezüglich: „Dem zu Folge können wir die Mode so erklären, daß sie die zu jeder Zeit herrschende Meinung von dem Schönen und Anständigen in kleinern Sachen ist, in Sachen, die weder durch Anwendung der Regeln des Geschmacks noch der Zweckmäßigkeit, mit völliger Uebereinstimmung, regulirt werden können“ (GW I-1, 121-122).

Dagegen kann man nur gegensteuern, wenn man sein eigenes Urteil selbständig fällt. Hinsichtlich dessen ist es kein Zufall, dass Menschen mit größeren Fähigkeiten und Persönlichkeiten dem zeitbedingten Einfluss weniger ausgesetzt sind. Daher ist es ratsam, auch die einsamen und zurückgezogenen Momente des selbständigen Denkens aufrechtzuerhalten. Unter der gesellschaftlichen Perspektive verbleibend, kann außerdem für Garve die Mischung unter den sozialen Schichten einen positiven Beitrag zur Ausgeglichenheit leisten, da die dort vertretenen Meinungen differenzierter und kritischer ausfallen.

Was die öffentliche Meinung spezifischer angeht, ist sich Garve jetzt dessen noch bewusster geworden, dass die Menschen dazu tendieren, sich sehr schnell der Hauptströmung anzupassen und ihr unreflektiert Folge zu leisten. Mit Bezug auf die Französische Revolution bemerkt er, dass die öffentliche Meinung das System des Schreckens zuerst unterstützt und sich dann nach dem 10. Thermidor rasch dagegen empört habe. Dies stellt aber für ihn keinen Anlass dar, um die öffentliche Meinung als wichtigen Bestandteil des gesellschaftlichen und politischen Lebens zu leugnen, sondern hingegen, um einen allgemeinen Prozess der Meinungsbildung zu befürworten, der reflektierter vorgeht und darum bemüht ist, Wahrheit von Irrtum zu unterscheiden. Selbst wenn ein derartiger Prozess nicht den Erwerb von absoluter Wahrheit erziele und erzielen könne, bedeute er jedoch eine Auswahl der besten Argumente und eine fortschreitende Beseitigung gedanklicher Fehlschlüsse.

Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum erfolgt nach Garve am besten, „wenn wir die Sache von allen möglichen, oder doch von recht vielen Seiten ansehen; wenn wir bei jeder Meinung die Gründe und die Gegengründe neben einander stellen“ (GW II-1, 141). So einen Prozess in der Einsamkeit zu führen ist zwar möglich, aber äußerst anstrengend, weil man trotz der Fähigkeit, sich in verschiedene Gesichtspunkte zu versetzen, „doch nach und nach in eine bestimmte Ideenreihe geräth, die er so lange für richtig hält, als er keine Lücke und keinen Widerspruch in derselben gewahr wird“ (GW II-1, 141). Das Nachdenken im Alleingang ist also einseitig eingeschränkt: „In dem Kreise verständiger Freunde hingegen, die einander ihre Gedanken mittheilen, und noch mehr in dem großen Umgange mit der Welt, ist es fast unausbleiblich; es ergibt sich von selbst“ (GW II-1, 141). Dass sich derartige Verfahren für Garve produktiv auf die öffentliche Meinung anwenden lassen, erklärt sich aus der Tatsache, dass er dabei nicht nur auf intellektuelle Kreise, sondern auch auf eine breite Öffentlichkeit hinweist, die verschiedenartige Akteure und ein ausgedehntes Publikum mit einbezieht.<sup>7</sup>

Sicher ist durch den gesellschaftlichen Umgang ein Verlust der Originalität denkbar; dagegen gilt es aber, auch Momente der Einsamkeit im Prozess einzubauen und gedeihen zu lassen. Im Gegenzug werden durch den lebendigen Meinungsaustausch Vorurteile zum Vorschein gebracht und abgebaut, die sich sonst in einsamen Meditationen einschleichen könnten, denn die Vorurteile bekämen „durch die Gewohnheit und die öftere Wiederholung, mit jenen Resultaten des Selbstdenkens, gleiche Kraft und gleiche Festigkeit“ (GW II-1, 145). Dagegen

---

<sup>7</sup> Das entspricht übrigens einer grundlegenden Transformation der Öffentlichkeit und des Publikums, die sich in diesem Zeitalter vollzieht und wodurch die neu aufkommenden Schichten immer stärker einen alternativen Anspruch auf Macht und Gestaltung der politischen Lebensverhältnisse erheben (Habermas, 1990 S. 86-90).

wirkt nach Garve bereits die Gelegenheit, einen Widerspruch hören zu können, denn die Erhebung allein eines Widerspruchs, selbst wenn dieser unbegründet und ungerechtfertigt sein sollte, mache darauf aufmerksam, dass es unterschiedliche Meinungen gebe. Die Annahme anderer und widerstreitender Meinungen führe zur Toleranz und verlange zugleich die Unterbeweisstellung der eigenen Ansichten, die nicht mehr als unumstritten gelten könnten. Daher kann Garve schlussfolgern: „Diese Duldung verschiedenartiger Ueberzeugungen bey *Anderen* ist der erste Schritt zur Prüfung *unsrer eignen*“ (GW II-1, 146).

Verschiedenartige oder entgegengesetzte Meinungen sind daher sehr nützlich, weil sie zur Erweiterung der eigenen Einsichten verhelfen und eine Bereicherung für die eigene Erkenntnis und das eigene Bewusstsein bedeuten, die dann durch autonomes Denken auf die jeweiligen Kritiken Bezug nehmen und sie erarbeiten können. Insbesondere eine öffentliche Debatte, die sich als geregelter und fairer Streit entwickelt, ist für ihn die ideale Form, um Fortschritte in der Erkenntnis zu erzielen und sich der Wahrheit anzunähern: „Dann ist es erlaubt, und sogar Pflicht, der Sache auf den Grund zu gehn, und der Gesellschaft als Richterin seine Beweise vollständig vorzulegen“ (GW II-1, 148). Das Urteil der Gesellschaft wird von Garve als Konsens anhand demokratischer Verfahren aufgefasst. Es gilt festzustellen, daß diejenige Meinung, welche die meisten und besten Gründe für sich hat, nachdem sie durch die verschiedenen Parteien von allen Seiten beleuchtet worden ist, zuletzt die Mehrheit der Stimmen für sich gewinnt, und bei dem größern Theile Überzeugung hervorbringt (GW II-1, 150-151).

Somit beschreibt Garve die Vorbedingungen für ein demokratisches Verfahren, das durch die implizite Voraussetzung eingeleitet wird, dass die Urteilenden zugleich als aufmerksames Publikum und als richtende Instanz auftreten und sich durch die Diskussion, aber auch durch autonomes Überlegen, ein unabhängiges Urteil und eine gemeinsame Meinung bilden können. Der demokratische Vorgang ist nur angedeutet und wird nicht institutionalisiert, indem weder Wahlen vorgesehen werden, die zu einer geregelten Abstimmung führen würden, noch die Bedingungen für die Teilnahme eindeutig festgesetzt werden. Die beschriebene Prozedur öffnet nichtsdestotrotz den Weg zu ihrer Ermöglichung, zumal durch Erziehung und Bildung die Voraussetzungen für eine potentiell allgemeine Befähigung zur allgemeinen Beteiligung bereits angegeben werden.

### *Schlussbetrachtungen*

Garve präsentiert eine vielleicht etwas idealisierte Vorstellung der öffentlichen Meinung, die aber auch Hinweise auf mögliche Abweichungen und Irrtümer erteilt. Dass sie insgesamt positiv bewertet wird, hängt von dem zuversichtlichen und zukunftsgerichteten Geist der Aufklärung ab, der sich auf Garve effektiv auswirkt und ihn auf Möglichkeiten der Verbesserung verheißungsvoll hinblicken lässt. Diese Ansicht gestattet ihm zugleich, seiner Schilderung der öffentlichen Meinung eine normative Konnotation zu verleihen, wodurch erläutert wird, wie eine politisch mündige und verantwortungsbewusste öffentliche Meinung entsteht und eine wirkungsvolle politische Funktion einnehmen kann. Die öffentliche Meinung wird dann als Ergebnis des Urteils von Individuen als autonomen Denkern dargelegt, die durch Vernunftgebrauch und vernünftige Diskussion eine Übereinstimmung erzielen. Sie basiert auf der gemeinsamen rationalen Fähigkeit der

Menschen und bringt durch Ausschluss von subjektiv-empirischen und zufälligen Komponenten sowie durch strenge und stetige Überprüfung ein höheres Wissen und eine durch Erkenntnis unterstützte Handlungsfähigkeit hervor. Dadurch wird die Wichtigkeit einer Methode unterstrichen, die auf Hypothesen, Überprüfung und Korrekturbereitschaft beruht und zugleich durch eine ständige Ein- und Ausübung erprobt und praktisch wirksam ist. Garve vertraut insbesondere auf Erziehung und Bildung; er lehnt deswegen eine von Gelehrten geführte öffentliche Meinung ab und schreibt den letzteren nur die Aufgabe der Lehrtätigkeit und der Denkaufforderung zu. Dies führt vielleicht zu einer gewissen Unterbewertung der Rolle der Experten in der Gesellschaft, ist aber fruchtbringend für die Beförderung einer offenen und pluralistischen Debatte in der Öffentlichkeit. Bei einem angemessenen Niveau der Bildung und der Kultur sind die Individuen infolgedessen besser in die Lage versetzt, selbstständig und selbstdenkend urteilen zu können, und sie dürfen daher nicht bevormundet werden.

Dies hat nicht zur Folge, dass die Individuen sich vom geselligen Leben zurückziehen sollten. Insbesondere in seiner späteren Reflexion deutet Garve die menschlichen Wesen als durch die Polarität von Gesellschaft und Einsamkeit geprägte Individuen aus, denen die Gesellschaft aussichtsreiche Opportunitäten zu sozialem Umgang und geistiger Entwicklung bietet. Die Gesellschaft wird als Quelle für produktives Selbstdenken und wirkungsvolle Kommunikation angesehen, während die Einsamkeit zum Korrektiv, zur kritischen Stellungnahme und Vertiefung dient, aber auch zur Vermeidung einer zu starken Uniformität und zum Ansporn der Originalität benötigt wird. Nichtsdestoweniger bleiben Mitteilung und Diskussion zentrale Bestandteile für die Entwicklung des Denkens sowie für seine konsequentere Anwendung, die sich auf einer tendenziell paritätischen Ebene abspielen sollen, zumal auch ein scharfsinniger Laie wichtige Beiträge zum Voranschreiten der Erkenntnis leisten kann. Dadurch werden Ansichten eingeleitet, die bereits Argumente für eine auftretende demokratische Entwicklung liefern und zugleich die Wichtigkeit der Bildung sowie des autonomen Denkens für ihre Erfolg versprechende Umsetzung hervorheben.

## ANMERKUNGEN/NOTES

- Altmayer, C. 1992, *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*. Röhrig. St. Ingbert. ISBN: 3-86110-000-2.
- Binkelmann, Ch. & Schneidereit, N. (Hrsg.) 2015, *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*. Königshausen & Neumann. Würzburg. ISBN: 978-3-8260-5716-8.
- Falduto, A. 2021, ‚Schottische Aufklärung in Deutschland. Christian Garve und Adam Fergusons Institutes of Moral Philosophy‘. In: Roth U. & Stiening G. (Hrsg.), *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*. de Gruyter. Berlin/Boston. S. 33-53. ISBN: 978-3-11-064774-7.
- Garve, Ch. 1985f., *Gesammelte Werke (= GW)*, hrsg. v. Kurt Wölfel. Hildesheim/Zürich/New York. Georg Olms Verlag.
- Grunert, F. 2021, ‚Kommunikation und Kontemplation. Arbeitsweise und philosophisches Selbstverständnis von Christian Garve‘. In: Roth U. & Stiening G. (Hrsg.), *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*. de Gruyter. Berlin/Boston. S. 19-32. ISBN: 978-3-11-064774-7.

- Habermas, J. 1990, (1962) Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuauflage. Suhrkamp. Frankfurt a. M. ISBN: 3-518-28491-6.
- Heinz, J. 2021, ‚Ist Popularphilosophie möglich? Christian Garve als exemplarischer Popularphilosoph‘. In: Roth U. & Stiening G. (Hrsg.), Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung. de Gruyter. Berlin/Boston. S. 327-346. ISBN: 978-3-11-064774-7.
- Kant, I. 1902, ff., Was ist Aufklärung? In: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Akademie-Ausgabe (= AA). Bd. 8. Reimer. Berlin.
- Koch-Schwarzer, L. 1998, Populäre Moralphilosophie und Volkskunde: Christian Garve (1742-1798) – Reflexionen zur Fachgeschichte. Elwert Verlag. Marburg. ISBN: 3-7708-1109-7.
- Koch-Schwarzer, L. 2005, ‚Christian Garve: Buchmarktorientierung und Selbstverständnis als Autor‘, Vokus, Bd. 15. 1. S. 81-115.
- Liesegang, T. 2004, ‚Christian Garve‘. In: ders., Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx (1780-1850). Königshausen & Neumann. Würzburg. S. 141-155. ISBN: 3-8260-2606-3.
- Nowitzki, H.-P. 2021, ‚„Schon als Thier ist der Mensch gesellig“. Garves Geselligkeitskonzept in Ueber Gesellschaft und Einsamkeit‘. In: Roth U. & Stiening G. (Hrsg.), Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung. de Gruyter. Berlin/Boston. S. 301-323. ISBN: 978-3-11-064774-7.
- Rousseau, J.-J. 2023, Du contrat social ou Principes du droit politique / Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Reclam. Ditzingen. ISBN: 978-3-15018682-4.
- Wölfel, K. 1985, ‚Über das essayistische Werk Christian Garves‘. In: Garve, Ch. Gesammelte Werke (= GW), hrsg. v. K. Wölfel. Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York. Bd. I. S. I-XXX.
- Zande, J. van der 2021, ‚Lessons of Violence. Christian Garve on the French Revolution‘. In: Roth U. & Stiening G. (Hrsg.), Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung. de Gruyter. Berlin/Boston. S. 55-98. ISBN: 978-3-11-064774-7.



Imre Garaczi<sup>1</sup>

## Geschichtsphilosophie – Subjekt – Weltgeist

Hegels weltformendes Experiment – ein Rückblick aus dem 21. Jahrhundert

### ABSTRAKT

Das konkrete Erscheinen des Weltgeistes erblickt Hegel im Staat. Also erfolgt die Institutionalisierung des Selbstbewusstseins im Staat als etwas Konkretes. Die Funktionsgesetze der Geschichte erscheinen für die Lebenswelt in dieser Form. Der Staat ist der Endpunkt, die ultima ratio von Hegels System. In ihm muss sich das Ergebnis der mühseligen Wanderung des Weltgeistes realisieren. Die Grundlage seiner Entstehung ist die Freiheit als emanzipierte Verfügung über das Eigentum, die durch regelmäßige Gesetze gewährleistet wird, welcher Prozess seinerseits durch den Staat kontrolliert und garantiert werden muss. Hegel sieht, bis auf sein eigenes Zeitalter, keine bessere Verkörperung des Weltgeistes als die aufgeklärte konstitutionelle Monarchie, die das höchste Urteil des Weltgeistes zum Ausdruck bringt. Er erblickt die Erfüllung der geschichtlichen Ziele in der eigenen geschichtlichen Epoche. Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen prognostiziert er nicht, projiziert keine vorwegnehmenden Konstruktionen etwa auf das zwanzigste Jahrhundert. Das eigene Zeitalter, in dem er die Erfüllung des Weltgeistes sah, lässt sich auch als das Erscheinen der absoluten Gegenwart betrachten, die sich nicht einmal in ihren vertikalen Dimensionen verändern kann, insofern diese Arbeit vom Weltgeist bereits geleistet wurde; denn nur das Erleben und Ausbreitung des Horizontes kann das Ziel sein.

Schlagwörter: G. W. F. Hegel, die zerstörende Macht der Zeit, die Kompetenz der Vernunft, Philosophie der Geschichte, geschichtliche Wahrheit, universelle Vernunft, Bewusstseinsstruktur, absoluter Geist.

Am Anfang des allmählichen Schwindens der metaphysischen Annäherungsversuche war Hegel der letzte, der in einer Epoche, die sich den Sieg der Romantik vorzubereiten schien, den Versuch machte, die Metaphysik nach Kant zu retten. Sein gigantisches System – das, wenn man es mit seinen Schlüsselbegriffen zu skizzieren gedachte, mit einem gotischen Tempel zu vergleichen wäre – schuf er aus der herkömmlichen griechischen Philosophie, der christlich-theologischen Religionsphilosophie, sowie der deutschen Romantik.

Sein Wirklichkeitsbegriff versucht Begriffe wie Gott und Mensch, Materie und Bewusstsein, Mensch und Natur, Zeit und Zeitlosigkeit zu umfassen, wobei er sein ganzes System in einen geschichtsphilosophischen Entwicklungsprozess platziert, in dem jeder erscheinende Daseinszustand notgedrungen seinen eigenen Gegensatz auskämpft (Dialektik).

---

<sup>1</sup> Dr. habil. Imre Garaczi Philosoph, Präsident of Veszprém Academic Commission, Hungarian Academy of Sciences, Economy, Law and Social Science Committee. E-mail: garaczi.imre@gmail.com.

In diese Struktur wurden von Hegel alle Dimensionen des Seins integriert. Die *die zerstörende Macht der Zeit* lässt sich als die Makrodimension des Seins auffassen. Ihr Leitfaden ist die dialektale Logik, nach der der Inhalt des Seins nur in seinen Widersprüchen zu erschließen ist. Die Wissenschaft der Logik ermöglicht die Entfaltung und Entwicklung der „Idee“ in einem durch die Natur gegebenen Raum und einer durch den Geist gestalteten Zeit. Der Geist manifestiert somit seine Formen in der Zeit.<sup>2</sup> Das in der Logik formierte Denken als Prozess lässt sich somit in der Geschichtsphilosophie als *die zerstörende Macht der Zeit* darstellen.

Die Geschichte und die Philosophie, die in dieser Weise aufeinander reflektieren, lassen sich als der geschichtliche Inhalt der Vernunft begreifen, mehr noch: Die Kompetenz der Vernunft kann mit der Kompetenz der Geschichte identifiziert werden. Unter dem Gültigkeitsgehalt der Geschichte hat man allerdings keinen bloßen Haufen von Fakten, sondern jene ideengeschichtlichen Prozesse, kulturellen Momente und zivilisatorischen Symbolsysteme zu verstehen, von denen sich *aus geschichtsphilosophischem Gesichtspunkt der Sinn der der Geschichte* abstrahieren lässt.<sup>3</sup> Die Bedingung der geschichtlichen Erkenntnis ist also nach Hegel die Voraussetzung der Vernunft als der methodologischen Grundlage der geschichtlichen Ereignisprozesse. Mehr Apriori als das ist nach Hegel nicht zu gönnen, so verlockend es sein mag, irgendetwas Teleologisches in der Geschichte der Kulturen und Zivilisationen vorauszusetzen. Das Sein geht dem Denken auf jeden Fall voraus; diese Behauptung lässt sich sogar axiomatisch annehmen, „weil in der Geschichte das Denken dem Gegebenen und Seienden untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat und davon geleitet wird.“<sup>4</sup>

Also ist für Hegel die empirische Untersuchungsmethode – im Gegensatz zu Kant – nicht mehr fragwürdig, sie muss lediglich mit dem Idealismus in Einklang gebracht werden. Die Gesetze der Geschichte lassen sich erst aus den Tatsachen ableiten, und zwar aus jenen Fakten, die die Gesetze erfüllen. Die Untersuchung muss aber von der Theorie geleitet werden. Die Tatsachen an sich bedeuten nichts, sie taugen nichts; aber die auf die Kette der Theorie aufgefädelten Tatsachen lassen sich wohl in ihrer Eigenart objektivieren:

„Die Philosophie der Geschichte [bedeutet] nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben. [...] Der Philosophie [werden] im Gegenteil aber eigene Gedanken zugeschrieben, welche die Spekulation aus sich ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe. Gehe sie mit solchen an die Geschichte, so behandle sie sie wie ein Material, lasse sie nicht, wie sie ist, sondern richte sie nach dem Gedanken ein, konstruiere sie daher, wie man sagt, *a priori*.“<sup>5</sup>

Die geschichtsphilosophische Betrachtung legt die kulturellen Gestalten der Geschichte dar; sie ist eine Philosophie, die sich der Geschichte der einzelnen Epochen explizit und denkend nähert. Hegel nimmt an, dass in der Geschichte, die

---

<sup>2</sup> „Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der *Zeit*, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt.“ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel: *Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main, 1970, S. 96f. Einbezogen wurde auch: Hegel: *Sämtliche Werke* (= SW), Bd. 11. Stuttgart, 1949 (hier S. 111).

<sup>3</sup> Vgl.: „Die Weltgeschichte ist das Bild und die Tat der Vernunft.“

<sup>4</sup> *Werke*, Bd. 12, 20 bzw. SW, Bd. 11, 34.

<sup>5</sup> Ebda.

unter der Herrschaft der *Vernunft* steht, die verschiedenen Prozesse sinnvoll vons-tatten gehen; er fügt sogar hinzu, dass der Gültigkeitsgehalt der Vernunft mit der Substanz identisch sei: „...die Vernunft [ist] die Substanz...“<sup>6</sup>

Wir verfügen somit über eine bewusstseinsphilosophische Grundlage, die die kohärente Wirklichkeit der Geschichte zu erfassen und zu interpretieren vermag. Um diese Ansicht zu unterstützen, ruft Hegel jene Kategorien zur Hilfe, die aus den Erscheinungen das eigentlich Wesentliche zeigen können: Die Vernunft ist die „unendliche Macht“, indem sie „nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen“, sie ist auch der „unendliche Inhalt, alle Wesenheit und Wahrheit“, sie ist „sich selbst das Material, das sie verarbeitet, ihr Zweck ist „der absolute Endzweck“.<sup>7</sup>

Nach Hegel ist der Mensch vollkommen fähig, mit seiner höchsten Bewusstseinsform die geschichtliche Wahrheit zu ergreifen. Er hebt die menschliche Vernunft gleichsam in eine göttliche Höhe. In dieser Hinsicht wagt er sogar mehr, als Kant, nach dem sich der Verstand nur bis zur Hülle einer gegebenen Erscheinung vordringen kann, und sich dabei in Widersprüche verwickelt, falls er darüber hinauszublicken sucht. Hegel findet die Ursprünge seines eigenen Vernunftbegriffs in einer Art von „universeller Vernunft“, dessen Ausdruck das Kontinuum *Geist-Weltgeist* ist. Er geht weiter als Kant, indem er annimmt, dass dieser keinen Versuch machte, die Grenzen des menschlichen Wissens zu bezeichnen, da nach Kant das menschliche Subjekt das so genannte Ding an sich nur seinem Gehalt nach, als eine vom Subjekt verliehene Form erkennt. Dieser Idee Kants entspringt aber jene Annahme Hegels, nach der das menschliche Bewusstsein – im Laufe seiner allmählichen Erwachung – gleichsam die bisherige Geschichte des Weltgeistes wieder erlebt:

„Das Resultat dieses Ganges ist also, daß der Geist, indem er sich objektiviert und dieses sein Sein denkt, einerseits die Bestimmtheit seines Seins zerstört, anderseits das Allgemeine desselben erfaßt und dadurch seinem Prinzip eine neue Bestimmung gibt. [...] Es ist das wichtigste Auffassen und Begreifen der Geschichte, den Gedanken dieses Übergangs zu haben und zu kennen. Ein Individuum durchläuft als *eines* verschiedene Bildungsstufen und bleibt dasselbe Individuum; ebenso auch ein Volk, bis zu der Stufe, welche die allgemeine Stufe seines Geistes ist. In diesem Punkt liegt die innere, die Begriffsnotwendigkeit der Veränderung. [...] Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich.“<sup>8</sup>

Man sieht hier das weiteste Interpretationsfeld Hegel'scher Geschichtsphilosophie: Der *bewegende Geist*, der am Horizont der Zeitlichkeit in den Ereignissen der Lebenswelt erscheint, vollführt eine bewusste Persiflage; auf der einen Seite erlebt er selbst in seiner geschichtlichen Bewegung die Handlungen der Subjekte früherer Epochen – obgleich bereits unter neuen wirtschaftlichen und kulturellen Umständen – wieder, auf der anderen Seite wiederholen die Subjekte der gegebenen Epochen in ihrem Handlungsbewusstsein die früheren Prozesse in Form von Reminiszenzen. Hegel knüpft an den Gehalt der Weltgeschichte *die Kategorie der Vergänglichkeit*, die in allen späteren Geschichtsphilosophien (Simmel, Dilthey, Spengler u.a.) eine kardinale Rolle spielt:

---

<sup>6</sup> *Werke*, Bd. 12, 21 bzw. SW, 11, 35.

<sup>7</sup> *Ebda.*

<sup>8</sup> *Werke*, Bd. 12, 103f.

Hegel meint, dass die Vergänglichkeit, aus der höheren Idee des Geistes her betrachtet, als notwendig erkannt werden kann; der Geist gelangt durch sie zu seinem Endzweck.

Am Anfang dieses Endes steht nach Hegel das erste Seiende, das universelle Bewusstsein, das sich selbst schaffend seine endgültige Verwirklichung in dem menschlichen Geist erfährt. Er verwirklicht zunächst seine innere Bewusstseinsstruktur, dann, aus sich selbst heraustretend, visiert er die konkrete Individualität der Welt an, um sich schließlich – sich selbst mit der „Negierung der Negation“ verneinend – in seinem nunmehr endlosen Sein aufzulösen.

Aus dieser Fähigkeit des Geistes ergibt sich die Möglichkeit des Bewusstseins, sich von der selbsterschaffenen Welt zu entfremden. So gelangt man auf dem Weg zum *absoluten Wissen* zu jenem Subjekt, in dem das *Subjekt* und das *Objekt* des Wissens identisch sind. Die Voraussetzung des *Absoluten* spielt bei Hegel eine eminente Rolle, da der Weltgeist durch die im Raum gegebene *Natur* und die in die Zeit geworfene *Geschichte* nach dem Absoluten streben muss. Alle Prozesse, die sich in der *Natur* vollziehen, und alle Kulturen und Religionen, die in der *Geschichte* leben, sind Bodengewinne des *Weltgeistes*. An die Stelle des *Absoluten* kann man allerdings – wie Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* erklärt – auch Gott setzen, da die christliche Offenbarung die Absicht Gottes in eine menschliche Form verkörpert hatte; darin drückt sich die Wahrheit einer Philosophie aus, die vor dem absoluten Wissen in der Offenbarung der Religion beheimatet ist.

Die Philosophie, die die Geschichte untersucht, wurde nicht von Hegel entdeckt. Bereits die bedeutenden Theorien des 18. Jahrhunderts gingen bei ihrer Auslegung der Geschichte die Fortschrittsidee aus einer philosophischen Perspektive aus (etwa Herder, Condorcet). Der Begriff des Fortschritts war in erster Linie für das Bürgertum sehr sympathisch, da es die früheren geschichtlichen Prozesse mit der eigenen Epoche als einem höheren geschichtlichen Niveau in Verbindung setzte. Dieses Phänomen spielte besonders in den aktuell-politischen Auseinandersetzungen eine besondere Rolle. Die Denkweise des Bürgertums (der *citoyens*) deutete die Vergangenheit mit Vorliebe als die eigene Vorgeschichte und versuchte damit für die eigene tägliche Praxis eine Berechtigung zu finden.

Hegel, als Zeitgenosse der Französischen Revolution, verknüpfte seine Illusionen mit mehreren Phasen und Ereignissen derselben. Eines der wichtigsten Prinzipien der Revolution war der Glaube an die Fortschrittsidee. Man dachte, dass am Ende des Kampfes um den „Fortschritt“ *die absolute Wahrheit* stand, zu der man in Wirklichkeit gelangen kann. Der wandernde *absolute Geist* Hegels war auch nicht weniger von der Idee des Fortschritts besessen, und dachte, dass sie im eigenen Zeitalter (im preußischen Staat der Hohenzollern) verwirklicht wurde. In seinen Augen erreichte die Geschichte ihr Ziel dadurch, dass die *Wirklichkeit* und die *Idee* versöhnt werden konnten; die Geschichte, zu ihrem Gipfelpunkt gelangt, erfüllte ihr eigenes Ziel, indem sie in den Besitz des absoluten Wissens kam.

Für Hegel vollzog sich die stets zu sich selbst wiederkehrende Bewegung des *Geistes* gerade im Zeitalter, in dem er lebte. Warum gönnte er dem *absoluten Geist* die Fortsetzung seines Weges nicht? Warum akzeptierte er die eigene Zeit nicht als nur eine Phase dieses Weges? In Europa und an anderen Orten der geschichtlichen Welt gab es doch genug zu tun für den absoluten Geist. Auf diese Frage lassen sich mehrere Antworten geben. Man darf den persönlichen Stolz Hegels, seine Laufbahn als Lehrerbeamte, die ihm in der zweiten Hälfte seines Lebens einen hohen

Rang verlieh, oder seine Karrierenbeziehungen zu den Oberbeamten des preußischen Staates, nicht vergessen. Es lässt sich annehmen, dass das von ihm geschaffene System – wäre es unabgeschlossen gewesen – nach seinem Tod von jemand anderem hätte weitergedacht oder umformuliert werden können. Diesen Gedanken konnte sein Stolz nicht ertragen. Dass der *Geist* noch viel zu tun gehabt hätte, zeigt sich auch darin, dass sich Hegel, mit der Deutung des Freiheitsbegriffes bis zum Ende seines Lebens des Öfteren auseinander setzte. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erklärt er, dass der Gültigkeitsgehalt des Freiheitsbegriffes in erster Linie das *Recht* impliziert, *frei über ein Eigentum zu verfügen*. Er war allerdings der Philosoph des Bürgertums und der Zeitgenosse jener Gesetzbücher, die das Heiligtum des Eigentums kodifiziert hatten (England und Frankreich). Aber auf der anderen Seite bemangelte er einen größeren Freiheitsgrad in seiner Zeit: „Die Reflexion, die *formelle* Allgemeinheit und Einheit des Selbstbewußtseins, ist die *abstrakte* Gewißheit des Willens von seiner Freiheit, aber sie ist noch nicht die *Wahrheit* derselben, weil sie sich, noch nicht selbst zum Inhalte und Zwecke hat, die subjektive Seite also noch ein anderes ist als die gegenständliche; der Inhalt dieser Selbstbestimmung bleibt deswegen auch schlechthin nur ein Endliches.“<sup>9</sup>

Mit dieser Frage steht auch die Idee vom *Ende der Geschichte* in Zusammenhang, die sich ebenfalls aus Hegels System ableiten lässt. Wie bekannt, hat er diesen Ausdruck in keinem seiner Werke wortwörtlich verwendet, doch lässt seine Argumentation diese Konklusion zu,<sup>10</sup> insbesondere, wenn man die abschließende Überlegungen seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* liest, in denen er sich, mit dem neuzeitlichen Zustand Deutschlands auseinandersetzt. Er behandelt aktuell-politische Fragen, aber nur in groben Zügen. Während er in demselben Kapitel die neuzeitliche Rolle Frankreichs und Englands im Grunde kritisiert, lobt er Deutschland wie ein guter Patriot: „...die Prinzipien der Freiheit des Eigentums und der Person sind zu Grundprinzipien gemacht worden. Jeder Bürger hat Zutritt zu Staatsämtern [...]. Allerdings ist es für ein großes Glück zu halten, wenn einem Volk ein edler Monarch zugeteilt ist; doch auch das hat in einem großen Staat weniger auf sich, denn dieser hat die Stärke in seiner Vernunft. [...] Teilhaben an der Regierung kann, wie gesagt, jeder [...], durch die protestantische Kirche [ist] die Versöhnung der Religion mit dem Recht zustande gekommen“.<sup>11</sup> Nach dieser Laudatio wird der Abschluss von Hegels System, das Ende der Funktion des *Weltgeistes* in den folgenden Sätzen klar:

„*Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit. [...] Wir haben den Fortgang des Begriffs allein betrachtet [...]. Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechsel-*

---

<sup>9</sup> Werke, Bd. 7, S. 65f. Herv. im Original.

<sup>10</sup> Eine hervorragende Zusammenfassung der Idee vom Ende der Geschichte findet man in: Anikó Juhász/Dezső Csejtei: Történelem – kulcsra készen? („Die Geschichte – schlüsselfertig?“), Veszprém, 2000.

<sup>11</sup> Werke, Bd. 12, 539.

nde Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhaftige Theodizee, *die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte*.“<sup>12</sup> (Herv. von mir, I.G.)

An den hervorgehobenen Textstellen erkennt man eindeutig, dass Hegel sein System für absolut beendet hielt, und Preußen, gleich einem guten Patrioten, als den Schlussstein dieses Systems betrachtete.

Unter den Zielen der Geschichte maß Hegel eine besondere Bedeutung der Beziehung zwischen *Freiheit* und *Fortschritt* bei. Der Begriff der Freiheit erscheint aber nicht lediglich als das Ziel oder die Idee des Fortschritts, da sich der Letztere im *Selbstbewusstsein der Freiheit* fortbewegt. Hegel meint, dass die Grundlage dieses Selbstbewusstseins die Genese des Wissens um die Freiheit in den einzelnen geschichtlichen Epochen ist, indem er schreibt, „daß die Orientalen nur gewußt haben, daß *Einer* frei, die griechische und römische Welt aber, daß *einige* frei sind, daß *wir* aber wissen, *alle* Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sei frei“.<sup>13</sup>

Hegel gliedert somit die Geschichte nach dem Inhalt der Weltgeschichte in drei Hauptperioden, und zwar in der Weise, dass diese gleichzeitig die drei Stufen der Bewegung des Geistes repräsentieren. Der Geist kämpft sich Stufe für Stufe durch bis zum „*Wissen dessen, was er an sich ist*“.<sup>14</sup> Es heißt also, dass der Geist in den *orientalischen*, despotischen Systemen über kein Freiheitsbewusstsein verfügt; dieses Bewusstsein erscheint erst bei den *Griechen*, zwar mit beschränkter Gültigkeit, da der *Mensch als Mensch* noch nicht frei ist; schließlich gelangen in der europäischen Geschichte die christianisierten germanischen Nationen zum Bewusstsein der Freiheit des Geschlechts. An diesem Punkt stellen sich jedoch die folgenden Fragen:

Erstens: *Wer ist als das echte Subjekt der Geschichte zu betrachten?* Zweitens: *Wer wird zur Verkörperung des Subjekts in der Praxis der Geschichte?*

Das Individuum, die Persönlichkeit spielt mit großer Wahrscheinlichkeit eine *vermittelnde Rolle* in der Geschichte, denn für die Mehrheit der Menschen auf Erden ist das Weltganze zugleich auch der Raum der Geschichte; ein anderes Individuum kann aber glauben, dass es Geschichte macht, während es hinter den Möglichkeiten des geschichtlichen Zufalls bleibt. Diejenigen Persönlichkeiten aber, bei denen die lebensverwirklichende Lebensaura mit der persönlichen Gestaltung der geschichtlichen Ereignisse in Einklang steht und reimt, werden von Hegel geschichtliche Persönlichkeiten genannt. Als Beispiele nennt er oft die Taten von Julius Caesar oder Napoleon. Betrachtet man etwa die Laufbahn von Julius Caesar, so sieht man deutlich, dass in seiner Tätigkeit während der Kriege das persönliche Nützlichkeitsdenken mit den allgemeinen Interessen des Reiches in engem Zusammenhang steht.

Caesar als der Vermehrer des Reiches verknüpfte sein persönliches Interesse mit den politisch-strategischen Zielen des Imperiums, deren Verwirklichung er auf sich nahm. Nach Hegel hat das *Subjekt* im Falle der geschichtsgestaltenden Persönlichkeiten die Einheit des geschichtlichen Augenblicks mit der geschichtlichen Tat erkannt und ergriffen: „Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige, nächst-

---

<sup>12</sup> Ebda., 539f.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel: *Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main, 1970, S. 32. Hier: Hervorhebungen im Original.

<sup>14</sup> Ebda., S. 31. Herv. von I.G.

te Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen.“<sup>15</sup>

Dennoch hält Hegel diese geschichtlichen Personen für keine echten Subjekte der Geschichte. Ihre Aufgabe ist, als *Beauftragte des Weltgeistes* das Ziel der Geschichte zu verwirklichen.

Das Subjekt der weltgeschichtlichen Individuen wird durch den Weltgeist geleitet, der in erster Linie in den Taten, Ideen und Motiven unter der Suprematie der Freiheit und der Vernunft erscheint. Gemäß dem Hegel'schen Weltgeist lebte der Mensch in den Epochen vor der Etablierung der christlich-germanischen Kultur ohne das Bewusstsein seines selbst, seine Taten wurden vielmehr durch das Bewusstsein der göttlichen Weltmacht determiniert.

Auf der anderen Seite wird der Einfluss der besonderen geschichtlichen Kräfte zur Grundlage der Herrschaft, anstatt dass die gegebene Welt selbst ihr eigenes Schicksal führen könnte. Dazu, so Hegel, muss man im Voraus die entsprechenden Opfer bringen: „Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, *wem, welchem Endzwecke* diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.“<sup>16</sup>

Zu diesem Zweck muss man das Individuum opfern, was an sich eine sublimen Aufgabe ist: Denn erst so kann das Fundament des allgemeinen Glücks erschlossen werden. Die unglücklichen, leidenden Individuen können eigentlich nie ihr Ziel erreichen und ihre Wünsche erfüllen; die Freiheit, durch *das besondere Interesse der Leidenschaft* angetrieben, rast durch sie, zermalmt sie.

„Das besondere Interesse der Leidenschaft ist also unzertrennlich von der Betätigung des Allgemeinen; denn es ist aus dem Besonderen und Bestimmten und aus dessen Negation, daß das Allgemeine resultiert. Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund.“<sup>17</sup>

Die Ideen können also nur deshalb siegen, weil es für die Individuen keinen anderen Existenzmodus gibt, als die Vernichtung in der Endlichkeit. Diese Vernichtung als Verhängnis wird durch die raffinierte Methodik der Vernunft aufgeschoben:

„Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben.“<sup>18</sup>

Diese Überlegungen lassen aber die legitime Frage aufkommen, ob die nach dem Endzweck strebende Idee in *jedem* Fall die Trägerin einer positiven Freiheit und Wahrheit sein kann? Hier stehen Kant und Hegel einander gegenüber: Widerspricht für Kant die Verwendung der Person als bloßen Mittels der menschlichen Natur des selbst, so ist sie für Hegel als objektives Mittel den höhe-

---

<sup>15</sup> S. 46.

<sup>16</sup> S. 35.

<sup>17</sup> Werke, S. 49.

<sup>18</sup> Ebda.

ren Zielen preisgegeben. Er fügt allerdings hinzu, dass sich das Individuum als Selbstzweck nur am Horizont der Sittlichkeit und Religion verwirklichen kann. *Der Weltgeist übernimmt somit für das Subjekt die Rolle des metaphysischen Beweggrundes, die sich auf die Kosten des menschlichen Glücks erfüllt:*

„Auch das fromme Individuum will gerettet und selig sein. Dieses Extrem für sich existierend im Unterschied von dem absoluten, allgemeinen Wesen ist ein Besonderes, weiß die Besonderheit und will dieselbe; es ist überhaupt auf dem Standpunkt der Erscheinung. Hierher fallen die besonderen Zwecke, indem die Individuen sich in ihre Partikularität legen, sie ausfüllen und verwirklichen. Dieser Standpunkt ist denn auch der des Glücks oder Unglücks. Glückselig ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Willen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr.“<sup>19</sup> Und weiter: „[Den] schauerhaften Trost, daß die geschichtlichen Menschen nicht das gewesen sind, was man glücklich nennt und dessen das Privatleben, das unter sehr verschiedenen, äußerlichen Umständen stattfinden kann, nur fähig ist – diesen Trost können die sich aus der Geschichte nehmen, die dessen bedürftig sind.“<sup>20</sup>

Das konkrete Erscheinen des Weltgeistes erblickt Hegel im *Staat*. Also erfolgt die Institutionalisierung des Selbstbewusstseins im Staat als etwas Konkretes. Die Funktionsgesetze der Geschichte erscheinen für die Lebenswelt in dieser Form.

Der Staat ist der Endpunkt, die *ultima ratio* von Hegels System. In ihm muss sich das Ergebnis der mühseligen Wanderung des Weltgeistes realisieren. Die Grundlage seiner Entstehung ist die Freiheit als emanzipierte Verfügung über das Eigentum, die durch regelmäßige Gesetze gewährleistet wird, welcher Prozess seinerseits durch den Staat kontrolliert und garantiert werden muss. Hegel sieht, bis auf sein eigenes Zeitalter, keine bessere Verkörperung des Weltgeistes als die *aufgeklärte konstitutionelle Monarchie*, die das höchste Urteil des Weltgeistes zum Ausdruck bringt. Er erblickt die Erfüllung der geschichtlichen Ziele in der eigenen geschichtlichen Epoche. Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen prognostiziert er nicht, projiziert keine vorwegnehmenden Konstruktionen etwa auf das zwanzigste Jahrhundert. Das eigene Zeitalter, in dem er die Erfüllung des Weltgeistes sah, lässt sich auch als das Erscheinen der *absoluten Gegenwart* betrachten, die sich nicht einmal in ihren vertikalen Dimensionen verändern kann, insofern diese Arbeit vom Weltgeist bereits geleistet wurde; denn nur das Erleben und Ausbreitung des *Horizontes* kann das Ziel sein.

An diesem Punkt wendet sich Hegel den inneren, kulturellen Komponenten des Staatsbegriffes zu. Er erklärt, dass die Beschaffenheit, die Einheit und der Aufbau der Staatsfunktion in großem Maße von der Kultur der gegebenen Nation, den geomorphologischen Faktoren, und nicht zuletzt von anderen Sozial- und Naturcharakteristika abhängig ist. Hier greift er zu dem für die deutsche Geschichtsphilosophie so typischen Begriff des Volksgeistes: „...der bestimmte Volksgeist selbst [ist] nur *ein* Individuum im Gange der Weltgeschichte. Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welt-

---

<sup>19</sup> Werke, S. 41f.

<sup>20</sup> Ebda., S. 47.



historischen Volksgeister, die Bestimmtheit ihres sittlichen Lebens, ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Diese Stufen zu realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff.“<sup>21</sup>

Zur Deutung der Nationalgeschichte nimmt Hegel die begrifflichen Kategorien der Weltgeschichte zur Hilfe. Die Geschichte der ganzen Menschheit, die sich kontinuierlich zum Selbstbewusstsein der Freiheit hin bewegt, ergibt sich aus der Summe der Geschichte der einzelnen Nationen.<sup>22</sup>

Die einzelnen Nationen nehmen gemäß ihrem diversen Grad an kulturellem Identitätsbewusstsein in unterschiedlichem Maße an den Prozessen der Weltgeschichte teil.

Die Relationen zwischen *Staat* und *Weltgeist* lassen sich aufgrund ihrer Entsprechung jenen Wertebenen der geschichtlichen Rationalität, die für eine gegebene Zeit bestimmend sind. Der Begriff der Freiheit besitzt in unterschiedlichen Epochen unterschiedliche Gültigkeitsgrade. Die spezifischen kulturellen Komponenten eines jeden Zeitalters entwickeln individuelle Beziehungen zum Bewusstsein und der Gesinnung der Freiheit, die man als Besonderheiten der betreffenden Zeit auffassen kann. Hegel betont, dass sich der Staat durch die Akzeptanz des Freiheitsbegriffs des gegebenen Zeitalters charakterisieren lässt. Der christlich-germanische Staat zeigt zum Beispiel als die *Formulierung der lutherischen reformatorischen Freiheitsgesinnung*. Dieser Freiheitsbegriff wird im preußischen Staat der Hohenzollern integriert, der die Verwirklichung der Freiheit in die Garantiestruktur der konstitutionellen Monarchie stellt. Diesen Prozess platziert Hegel in den Fortgang der geschichtlichen Dialektik, und stellt ihn der kreislaufartigen, zyklischen Welt der Naturordnung gegenüber: „Die abstrakte Veränderung überhaupt, welche in der Geschichte vorgeht, ist längst in einer allgemeinen Weise gefaßt worden, so daß sie zugleich einen Fortgang zum Besseren, Vollkommeneren enthalte. Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt.“<sup>23</sup>

Die geschichtliche Veränderung vermag die Neuartigkeiten der Lebenswelt zu Stande zu bringen, während die Naturwelt lediglich reproduzieren kann. Für den Menschen, der in einer bestimmten kulturellen Umgebung lebt, bedeutet das Verstehen des Entwicklungsprinzips die Teilnahme an den geschichtlichen Prozessen. Die Voraussetzung davon ist die Verfügung über Prinzipien, die für das Selbstbewusstsein unter bestimmten geschichtlichen Möglichkeiten Erkenntnisse bieten, wodurch das denkende Subjekt vermöge der Eigenheit der Selbstverwirklichung ein Teil des Weltgeistes wird. Für das denkende Subjekt bedeutet die Möglichkeit des Staates zugleich die Möglichkeit seiner Existenz in der Geschichte. Für Hegel bedeutet der Staatsbegriff die Verallgemeinerung der zahlreichen individuellen Interessen. *Für das Subjekt ist das wichtigste Kriterium seines Erscheinens im Saat die Fähigkeit zum Denken*. Der Einklang zwischen Gesellschaft und Politik kann den als Ziel gesetzten Anforderungen der Vernunft auf Dauer nicht genügen, denn

---

<sup>21</sup> Ebda., S. 73.

<sup>22</sup> Zur Beschreibung dieses Prozesses bedient sich Hegel des Begriffs des Volksgeistes, unter dem er die Rationalität der Naturwelt versteht, in Vergleich zu der sich die höheren Werte der Weltgeschichte entwickeln.

<sup>23</sup> S. 74.

das Ziel des Staates ist immer die Bewahrung der Strukturen einer bereits bestehenden Wirklichkeit, während der Weltgeist, der höhere geschichtliche Formen erfordert, damit oft in Widerspruch gerät.

Dieser Prozess spielt sich vor allem auf ideellen Ebenen ab: Die bewahrende Rationalität der gegebenen Weltordnung stellt sich der Rationalität der nach der folgenden Weltordnung strebenden Idee gegenüber. Für Hegel erscheint die Tätigkeit des Denkens als ein allgemeines Gesetz der Geschichte, das ebenso unabänderlich ist wie der Fluss der Zeit.

Das nach den Zielen der Zukunft strebende Denken ist in jeder Gesellschaft eine ketzerische Tätigkeit, denn es richtet sich gegen die in der Gegenwart herrschende Bequemlichkeit und Anpassung und zielt auf die Wandlung und die Auflösung der bestehenden Normen und Praktiken ab. Dies lässt sich in erster Linie an seinem Versuch zur Umgestaltung der kulturellen Formen erkennen. Den wichtigsten Bezug zwischen *Denken* und *Zeit* sah Hegel in der Dynamik. Dieses Phänomen zeigt er durch das Erzählen eines alten griechischen Mythos: Während der Herrschaft von Kronos lebte der Mensch als Teil der Natur im Goldenen Zeitalter. Kronos, die Gottheit, die die Zeit verkörperte, fraß seine eigenen Kinder auf, und alles fiel der Zerstörung zum Opfer. Kronos besiegt Zeus, der bereits ein neuer Typus von Gott ist: Er herrscht aufgrund der Forderungen der Vernunft, der Künste und Sitten. Auch die Welt des Zeus wird vernichtet, aber anders als jene von Kronos, und zwar durch das Denken selbst, als nämlich die Vernunft die zerstörende Macht der Zeit brechen will. So gerät das Denken ins endlose Horizont der Zeit: „Die Zeit ist das Negative im Sinnlichen; der Gedanke ist dieselbe Negativität, aber die Innerste, die unendliche Form selbst.“<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> S. 103.

Kiss Endre

## **Philosophische Semantik und Perspektivismus (Zum systematischen Ort der Ethik bei Hegel)**

### **ABSTRAKT**

Eine der vielversprechendsten Verbindungen zwischen der philosophischen „Essenz“ Hegels (die man auch seine Logik nennen kann) und den aktuellen Bestrebungen unserer Zeit dürfte im breiten Phänomen des Perspektivismus bestehen. Man kann auch die Problematik des Guten, bzw. der Sittlichkeit auf Gesetzt den Fall, dass ein Perspektivismus tatsächlich begründet wird, eröffnet sich die Möglichkeit, diesen Perspektivismus mit Hegels Objekt-Subjekt-Denken, bzw. das Hegelsche Objekt-Subjekt-Denken mit diesem Perspektivismus zu konfrontieren. Dadurch möchten wir Hegel nicht als Vollendung und Endpunkt einer Ethik (d.h. von der Vergangenheit aus gesehen), vielmehr als offene Synthese (d.h. von der späteren Zeit aus gesehen) darstellen. Beim Aufkommen und bei der Verbreitung der Diskussion über „Perspektivismus“ gab es eine Periode, in welcher der epistemologische und der wissenssoziologische Perspektivismus voneinander nicht ausreichend getrennt worden sind. Bei Hegel erscheint weder ein epistemologischer noch ein wissenssoziologischer Perspektivismus, es geht bei ihm um einen Perspektivismus, den man „spekulativ“ nennen könnte, der sich auch in seiner Behandlung des Problems des Guten sichtbar macht.

In diesem Versuch versuchen wir, einen Perspektivismus in Hegel im Medium der philosophischen Semantik nachzuweisen.

In ihrer Semantik bauen die Philosophien in der Regel „von unten nach oben“, sie brauchen dazu auch eine ganze stufenweise ausgebaute Reihe von „Vorsemantiken“. Um so überraschender wirkt es, dass es zahlreiche, und zwar bedeutende Philosophien gibt, die ihre Semantik nicht „von unten nach oben“, vielmehr „von oben nach unten“ ausbauen. In semantischer Sicht lässt sich so ein Verfahren als „Unbestimmtheitssemantik“ charakterisieren. Die Unbestimmtheitssemantik, d.h. die „Semantik von oben“ ist gezwungen, ihren Diskurs mit der Einführung von Kategorien anzufangen, die in dieser Phase des Beginnens noch auf keine früher bereits erhaarteten Semantiken zurückgehen können, welche ihrerseits bereits durch ihre eigene Verifikation legitimiert sind. Unsere Arbeit versucht, einen möglichen Perspektivismus bei Hegel an den ersten Schritten einer möglichen Interpretation der Hegelschen Semantik zu demonstrieren.“

*Schlagwörter:* Perspektivismus, philosophische Semantik, „Vorsemantiken“, „Unbestimmtheitssemantik

### **ABSTRACT**

One of the most promising connections between Hegel's philosophical „essence“ (which can also be called his logic) and the current aspirations of our time may lie in the broad phenomenon of perspectivism. One can also describe the problem of the good or morality in several ways using perspectivism. Perspectivism is currently a provisional definition. Above all, it serves to provide a common framework for a coherent and at the same time interrelated philosophy; it is provisionally in a comprehensive position.

In this attempt we attempt to demonstrate a perspectivism in Hegel in the medium of philosophical semantics.

In terms of their semantics, philosophies usually build “from the bottom up”, and for this they also need a whole, step-by-step series of “pre-semantics”. It is all the more surprising that there are numerous, important philosophies that do not develop their semantics “from the bottom up”, but rather “from the top down”. From a semantic point of view, such a procedure can be characterized as “uncertainty semantics”. The indeterminacy semantics, i.e. the “semantics from above” is forced to begin its discourse with the introduction of categories which, in this beginning phase, cannot yet go back to any previously established semantics, which in turn are already legitimized by their own verification. Our work attempts to demonstrate a possible perspectivism in Hegel at the first steps of a possible interpretation of Hegelian semantics.

*Keywords:* perspectivism, philosophical semantic, „pre-semantics“, „uncertainty semantics“

Eine der vielversprechendsten Verbindungen zwischen der philosophischen „Essenz“ Hegels (wie man seine Logik auch nennen kann) und den philosophischen Bestrebungen unserer Zeit dürfte im ausgedehnten Phaenomen des Perspektivismus bestehen. Man wird deshalb auch die Problematik des Guten, bzw. der Sittlichkeit mit der Methode des Perspektivismus beschreiben können. Die Geburtsstelle des Hegelschen Perspektivismus, so skizzenhaft und hypothetisch man noch über ihn nur sprechen kann, ist die Phaenomenologie. Unsere Arbeit versucht dann im weiteren, einen möglichen Perspektivismus bei Hegel an den ersten Schritten einer möglichen Interpretation der Hegelschen Semantik zu demonstrieren.

\*\*\*

Der Perspektivismus ist in diesem Versuch eine weitgehend *provisorische* Definition. Gesetzt den Fall, dass ein Perspektivismus einmal durchgehend beschrieben wird, eröffnet sich die Möglichkeit, diesen Perspektivismus *auch ganzheitlich* mit Hegels Denken zu konfrontieren.

\*\*\*

Der Termin „Perspektivismus“ ist bis jetzt beinahe untrennbar mit *Nietzsche* verbunden. Selbst die Rekonstruktion des philosophischen Perspektivismus von Nietzsche ist jedoch ein noch nicht abgeschlossenes Projekt. Dies ist auf den ersten Augenblick erstaunlich, weil die Tatsache, dass Nietzsche selber auch den Begriff des Perspektivismus in die höhere Philosophie eingeführt hat, *im allgemeinen* als bekannt vorausgesetzt werden kann. Diese Tatsache ist dann aber schon wieder nicht ganz unverständlich, wenn man bedenkt, wie extrem schwierig man ein Paradigma, das perspektivisch konstruiert ist, nur definieren kann.

Der „Erkenntiskritiker“ Nietzsche war überhaupt einer der letzten, der auf die Tagesordnung der Nietzsche-Interpretationen aufgenommen worden ist. Nichtsdestotrotz kann man aber schon auf dem Niveau der aktuellen Erkenntnisse die Prinzipien des philosophischen Perspektivismus *experimentell* auf Hegel anwenden. Schon an dieser Stelle muss angedeutet werden, dass es gleich *mehrere Konzepte* geben wird, in denen die Idee des Perspektivismus auf Hegel angewendet werden kann.

Hier versuchen wir eine diesbezügliche Idee auszuführen. Dadurch realisiert sich jedoch unsere Absicht, Hegel – wieder experimentell - nicht nur als „Vollendung“ oder als „Endpunkt“ (von der *Vergangenheit* aus gesehen, versteht sich), vielmehr auch als vorausweisendes Denken (d.h. von der *späteren Zeit* aus rückwärts gesehen) darzustellen.

Beim Aufkommen und bei der Verbreitung der Diskussion über „Perspektivismus“ gab es eine Periode, in welcher der *epistemologische* und der *wissenssoziologische* Perspektivismus voneinander kaum ausreichend getrennt worden sind.<sup>1</sup> Dies kann man jedoch unschwer verstehen, weil das Aufkommen dieser Diskussion mit der Renaissance der Wissenssoziologie eindeutig zusammenfiel. Die langsam entdeckte und stets auch neu gelernte Philosophie Nietzsches hat zweifellos viel mit Wissenssoziologie zu tun gehabt. Die tatsächliche Nähe dieser beiden Perspektivismen gefährdet jedoch die klare Identifizierung des epistemologischen Perspektivismus kritisch.

Bei Hegel geht es weder um einen „rein“ epistemologischen noch einen „rein“ wissenssoziologischen Perspektivismus. Es geht bei ihm um einen Perspektivismus, den man „spekulativ“ nennen könnte.

In dem Nietzscheschen Perspektivismus sind die einzelnen philosophischen Perspektiven der philosophischen Annäherung im Prinzip von der gleichen Relevanz. Diese Formulierung ist nicht so sehr eine allgemeine *positive* Bestimmung, sie ist in Wirklichkeit eher eine *negative* Bestimmung, die vor allem aussagen will, dass es zu dieser Zeit der europäischen philosophischen Bewegung kein legitim herrschendes integratives System mehr gibt. Dieser Zustand heisst aber auch, dass es in dem Erkenntnisprozess selbst *keine herrschende Perspektive* mehr existiert und dies führt mit Notwendigkeit zu einer *methodisch konstruierten Gleichrangigkeit der Perspektiven*, aus denen man durch reflexive Arbeit die aktuell zur Wahrheit führenden Perspektiven auswählt. Das strukturell Wesentliche dieses Ausgangspunktes besteht in der Tatsache, dass ein philosophischer Monoperspektivismus, sei er innerhalb oder ausserhalb der Erkenntnistheorie, sei er idealistisch oder materialistisch, rational oder irrational, in dieser *post-systematischen* Lage nicht mehr möglich ist. Die selbe Konstellation kann bei Hegel schon deshalb nicht der Fall sein, weil die Grundvoraussetzungen und Grundbedingungen seiner Philosophie vollkommen unterschiedlich sind.

Hegels Philosophie kann zwar auch mit vollem Recht „Perspektivismus“ genannt werden, allerdings ist sein Perspektivismus von dem von Nietzsche voll und ganz unterschiedlich. „Spekulativ“ dürfte man Hegels Perspektivismus im konkreteren Sinne des Wortes *unter anderen* deshalb nennen, weil die staendigen *Subjekt-Objekt Bewegungen*, die auf Hegels eigener Art sowohl die gegenstaendliche, wie auch die ideelle, aber auch die historische Objektwelt in sich aufnehmen, in ihrer permanenten Oszillation und in ihren permanenten Übergang der einen in die andere zweifellos ein Phaenomen an den Tag legen, das man Perspektivismus nennen kann. Die „Identitaet der Identitaet und der Nichtidentitaet“ *sichert in der permanenten Bewegung des Gedankens einen staendigen Wechsel der philosophischen Perspektiven*. Allerdings befasst sich dieser Gedankengang vor allem nicht mit dieser Form des spekulativen Perspektivismus, er bearbeitet vielmehr den Perspektivenwechsel in der

---

<sup>1</sup> Vernachlaessigt man naemlich diese Unterscheidung, so verliert die Methode des Perspektivismus ihren ursprünglichen Sinn, denn wegen der Produktivitaet des wissenssoziologischen Perspektivismus kann man eine Philosophie nicht keineswegs perspektivistisch nennen.

philosophischen Semantik. Wie angedeutet, es gibt auch noch weitere Möglichkeiten, die Idee des philosophischen Perspektivismus bei Hegel nachzuweisen.

Die Hegelschen Perpektivismen werden von den systematischen Notwendigkeiten eines ins Extreme hypertrophierten Gross-Systems ins Leben gerufen, Nietzsches Perspektivismus ist einer, der als Produkt der erfolgten Nicht-Existenz eines Systems auftreten muss. Auf dieser Linie sind sie (Nietzsches Perspektivismus und Hegels mögliche Perspektivismen) einander sogar *symmetrisch* entgegengesetzt.<sup>2</sup>

Die Zweiheit des wissenssoziologischen und des epistemologischen Perspektivismus ist einer der führenden Aspekte in der Rekonstruktion des perspektivistischen Denkens bei Nietzsche. Es ist um so mehr der Fall, weil diese Gegenüberstellung im wörtlichen Sinne *der philosophischen Praxis entwachsen* ist, denn es war ein oft wiederkehrendes Phaenomen in der Forschung, dass man die Idee eines umfassenden Perspektivismus bei Nietzsche vielfach positiv aufgenommen hat, indem man jede wissenssoziologische Innovation (etwa in der Christentum-Kritik) gleich als Epistemologie aufgenommen hat. Der wissenssoziologische Aspekt wurde auf diese Weise oft der Primaere.<sup>3</sup> Der spezifisch wissenssoziologische Perspektivismus wird aber in dem Hegel-Nietzsche-Vergleich nicht wirklich relevant, obwohl die „Seinsgebundenheit“ des Denkens für Hegel eine bestens bekannte Realitaet war.<sup>4</sup>

\*\*\*

Hegels *Die Phaenomenologie des Geistes* ist in ein so extrem singulaeres Werk, dass eine restlose Rekonstruktion der einzelnen singularen Aspekte eine kaum zu überwaeltigende philosophische Aufgabe waere. Die *erste* Singularitaet besteht in der in diesem Werk sich akkumulierenden neuen philosophischen Qualitaet, die eine *kolossale Mutation* in der Geschichte des klassischen Idealismus verkörperte. Die *zweite* Singularitaet besteht in dem *mit der Hand zu greifenden ausgedehnten Vakuum*, das dieses Werk von der gesamten früheren philosophischen Tradition trennt. Die *dritte* Singularitaet liegt im Aufbau seiner eigenartigen Hermeneutik, die sich auf die Art der „Semantik von oben“ stützt, mit den Schwierigkeiten des Verstehens Rechnung traegt, um dann an gewissen Stellen des Werkes hermeneutische Durchbrüche zu erzielen. Die *vierte* Singularitaet heisst, dass *sich einzelne Texte aus der Phaenomenologie als die relevantesten Texte der gesamten philosophischen Tradition erwiesen haben*. Dieses Urteil ist nicht ohne Voraussetzungen, jedoch auch kein Ergebnis von impressionistischen Einschaeztungen. Dass einige Texte aus der *Phaenomenologie* zu den allerwichtigsten Texten der philosophischen Tradition *überhaupt* gehören (und umgekehrt: dass einige der allerwichtig-

---

<sup>2</sup> Die extreme Hypertrophierung des Systemcharakters laesst sich historisch unschwer erklæaren, es geht hier um die durch Fichte sich einsetzende post-kantianische Systematisierung mit allen ihren spezifischen Eigenschaften. Es waere eine ernst zu nehmende Aufgabe, zu untersuchen, wie die extreme Integrationsfaehigkeit einer „neuen“, d.h. schon nachkantianischen Entwicklung durch die innere Gravitation eines besonderen Perspektivismus entstehen konnte.

<sup>3</sup> Bei naeherer Untersuchung muss aber diese Dualitaet sehr eindeutig geklaert werden. Denn der wissenssoziologische Gebrauch ist nun einmal wissenssoziologisch, auch wenn ein Nietzsche ihn in Anspruch nimmt. Und der philosophische Gebrauch ist auch philosophisch, wenn ihn ein Nietzsche in Anspruch nimmt.

<sup>4</sup> Denke man nur an die praechtige Jugendschrift: „Wer denkt abstrakt?“

tigsten Texte der philosophischen Tradition aus den *Phaenomenologie* stammen), war und ist eine Tatsache, die von zahlreichen Fakten regelmaessig bestaetigt wird.<sup>5</sup>

Das in der *Phaenomenologie* thematisierte „Wissen“ als Gehalt des Bewusstseins, auch als besondere Wissensform, geht nicht auf eine Erkenntnistheorie zurück. Das „Wissen“, der „Inhalt des Wissens“ oder der „Gehalt des Bewusstseins“ als Ausgangsmedium und Elementarform der Philosophie hat sich bei Hegel und gerade in der *Phaenomenologie* durchgesetzt. Es kann trotzdem nicht überflüssig sein, an diese Distanz zwischen Erkenntnistheorie und einer „Philosophie aufgrund der Gehalte des Bewusstseins“ immer wieder zu erinnern, denn in dieser gewinnt der grosse Bogen des klassischen Idealismus und damit auch der ganzen nachkantianischen Spekulation seine/ihre endgültige Gestalt.

Dieser Ausgangspunkt (dieser „Start“ in der Philosophie) hat keinen gewöhnlichen Bezug rückwaerts zu der Geschichte der philosophischen Tradition. Er hat keinen direkten Kontakt weder mit der rationalistischen noch mit der empiristisch-sensualistischen philosophischen Familie mehr. Als die Konsequenz dieser „Ausschliessung“ (weder empiristisch-sensualistisch, noch rationalistisch-universalistisch) ergibt schon die Radikalitaet dieser Lösung, man kann auch sagen, dass sie ein *Neuanfang* ist.<sup>6</sup> Als Ergebnis einer vorangehenden Auseinandersetzung über den Anfang ist eine praezedenzlose neue Philosophie geboren.

Hier hat man es aber wieder mit einer besonderen *Mutation* zu tun. Indem naemlich die nachkantianische Spekulation ihre klare und idealtypische Form erzielt hat, *hört sie gleich auf, pure Spekulation zu bleiben und zu sein*. Jedenfalls wechselt sie hier zu einer neuen und *spezifischen* Spekulation, die mit der postkantianischen *condition* tausendfach verbunden ist. Diese Spekulation setzt sich aus zwei *fundamentalen* Komponenten zusammen: *Einmal* aus einem Unendlich-Ernst-Nehmen von jenen Konsequenzen, die sich aus *Kants* Kritik des ontologischen Gottesbeweises mit Notwendigkeit ergeben. Und *zweitens* aus den entscheidenden und die spaetere Entwicklung nachhaltig qualifizierenden Spuren von *Fichtes Wissenschaftlehre*. Hegels neue und vollkommen praezedenzlose Genealogie in der *Phaenomenologie* sprengt im wörtlichen Sinne die vor ihr scheinbar schon endgültig ausgereifte Form der nachkantianischen Spekulation.

Unser Rekurs auf den Positivismus, bzw. die umfassenden Perspektive der positivistischen Theoriebildung war kein Zufall. Denn wir vertreten auch generell (d.h. nicht nur im Kontext Hegels) den Standpunkt, dass von einer weiteren Distanz aus gesehen die Dualitaet „Kantsche Erkenntnistheorie“ – „Hegelsche *Phaenomenologie*“ (auch/oder „Genealogie der Bilder des erscheinenden Bewusstseins“) bei allen wirklichen, möglichen und auch nur vorstellbaren Unterschieden die beiden fundamentalen Pole einer idealtypischen positivistischen Philosophie, bzw. Theoriebildung repraesentiert. Sowohl in dem ursprünglichen *konkreten* Kontext (Kant – Hegel), wie auch im Kontext des philosophischen Positivismus *im allgemeinen* bilden diese beiden Standpunkte zwei Pole, die aufeinander nicht zurü-

---

<sup>5</sup> Unter diesem Aspekt war die Hinwendung Francis *Fukuyamas* zur *Phaenomenologie* nicht in dem Masse singulaer, wie es schien.

<sup>6</sup> Die ersten Schritte dieses Neuanfanges sind neu und praezedenzlos. Denn eine Genealogie der erscheinenden Bilder des Bewusstseins ist die *eine* Sache, der Anfang der philosophischen Formulierung dieser Genealogie ist aber die *andere*.

ckzuführen sind, während sie jedoch zu zweit, den philosophischen Raum der philosophischen Erkenntnis voll ausfüllen, indem sie einerseits den idealtypischen Standpunkt der *praesentistischen* und andererseits den ebenso idealtypischen Standpunkt der *genealogischen* Erkenntnisweise ausfüllen.

Diese Genealogie der Erkenntnis realisiert sich in Hegels Phänomenologie auf den verschiedenen Stationen des erscheinenden Bewusstseins. Es ist ein sehr glücklicher Ausdruck, weil durch ihn auch die reale Ausgangssituation der nachkantianischen Spekulation sichtbar werden kann. In der frühen Schelling-Interpretation schafft er sich den wirklichen Ausgangspunkt für die Genealogie, die die vorherrschende praesentistische Erkenntnisweise nicht ablöst, sondern sie ergaenzt.

Hegel erörtert an dieser Stelle nicht, in was für einer einmaligen und besonderen philosophischen und historischen Position er sich befindet. Eine sehr abgekürzte Vergegenwärtigung von Hegels damaliger Position weist schon in jener Richtung, wie ein Perspektivismus hierbei artikuliert werden konnte. Hegel hatte gleich zwei (!) welthistorische Wendepunkte vor sich gehabt, die seinen neuen Ausgang auf die gleiche Weise bestimmen mussten. Als dritte Komponente fügen wir an dieser Stelle Hegels Bewusstheit hinzu, den „Willen“ Hegels, seinen eigenen Weg von diesem besonderen Ausgangspunkt aus selber zu bestimmen. Dies setzt natürlich jenes (wahres!) Moment noch voraus, dass er an dieser Stelle mehrere Wege vor sich gehabt haben dürfte.

*Zum einen* befand sich Hegel an einem welthistorischen Wendepunkt, „der Weltgeist auf dem Pferd“ bietet allein schon eine genügende Erklärung für diesen Wendepunkt, er philosophierte in einer Zeit, in der nicht nur das Schicksal Deutschlands, sondern auch das des ganzen Kontinents höchst unbestimmt und unsicher war. *Zum anderen* stand er auch im Philosophischen zwischen zwei Weltaltern. Er musste entscheiden, ob er den von Fichte eingeschlagenen Weg der nachkantianischen Spekulation geht oder nicht. Selbst aber auf diesem Wege geriet er zwischen zwei Weltalter, er musste diesen Weg revolutionieren, um diese Philosophie so weit zu eröffnen, dass diese wirklich alles aufnehmen kann (hier liegt die Grundlage und die Legitimation des ganzen „Totalitarismus“-Problems). Auf der einen Seite stand er also – extrem abgekürzt formuliert – an der Grenze zwischen zwei Zeitaltern historisch und politisch und auf der anderen Seite stand er ebenso in der Philosophie! Hier eröffneten sich sicherlich mehrere Wege vor ihm, welchen Weg er wählte, lässt sich auf der einen Seite mit dem Gedanken der „Versöhnung“ beschreiben, sie gibt aber noch keine Auskunft auf den realen Weg des Gedankenganges, auf dem die entsprechenden Elemente des Perspektivismus aufkommen werden.<sup>7</sup>

Die *rein philosophische* Komponente in diesem Ausgangspunkt ist die Verankerung dieses Konzepts in den Gehalten des Bewusstseins. Wenn es dann einmal durchgesetzt ist, können dann die einzelnen Gehalte sinnvoll nur historisch-genealogisch aufgearbeitet werden. Jeder mögliche „Gehalt des Bewusstseins“, selbstständig genommen, bleibt in seinem Alleinsein vollkommen beliebig – ohne sein Vorher und Nachher bleibt er uninterpretierbar.

---

<sup>7</sup> Er sagt an dieser Stelle *nicht*, dass er sich auf einem Gipfel des historischen, zivilisatorischen und der philosophischen Entwicklung erlebt. Er erscheint jedoch in jedem Fall auf einer gewissen Höhe, von wo er – rückblickend – den genealogischen Prozess wieder in Bewegung bringt.



\*\*\*

Die Geburtsstelle des Hegelschen Perspektivismus, so skizzenhaft und hypothetisch man noch über ihn nur sprechen kann, ist die *Phaenomenologie*. Unsere Arbeit versucht im weiteren, *einen* möglichen Perspektivismus bei Hegel an den *ersten* Schritten einer möglichen Interpretation der Hegelschen *Semantik* zu demonstrieren.

Die durchgehende Methodik bei der Ausführung von Hegels Mutation führt auch zur Einsicht in die Bedeutung der philosophischen *Semantik*. Die idealtypische Erkenntnistheorie arbeitet mit einer „*Semantik von unten*“. Ein philosophischer Ansatz, der die Erkenntnistheorie durch eine Philosophie der Inhalte des Bewusstseins ablösen will, arbeitet aber mit einer „*Semantik von oben*“.

In ihrer Semantik bauen die Philosophien in der Regel „*von unten nach oben*“, sie brauchen dazu auch eine ganze stufenweise ausgebaute Reihe von „Vorsemantiken“. Die Erkenntnistheorie und dann spaeter der von Beweissakten verifizierte Status der Wissenschaften ist es zunehmend, die (der) den Ausbau solcher Vorsemantiken bestimmt.

Um so überraschender wirkt es, dass *es zahlreiche, und zwar bedeutende Philosophien gibt, die ihre Semantik nicht „von unten nach oben“, vielmehr „von oben nach unten“ ausbauen*. In semantischer Sicht laesst sich so ein Verfahren als „*Unbestimmtheitssemantik*“ charakterisieren. „Unbestimmt“ deshalb, weil man eine Semantik in der Ausführung einer so beschaffenen Philosophie schon tatsaechlich gebraucht, ohne deren Bestimmung vorher erkaempft zu haben. Im klaren Gegensatz zur „Semantik des verifizierten Status“ („von unten“) geht die so aufgebaute „Unbestimmtheitssemantik“ nicht auf Vorsemantiken zurück, deren stufenweise aufgebaute Struktur zur vollen und geltenden Semantik der vollzogenen Bestimmtheit hinaufführt. Die Unbestimmtheitssemantik, d.h. die „Semantik von oben“ ist gezwungen, ihren Diskurs mit der Einführung von Kategorien anzufangen, die in dieser Phase des Beginnens noch auf keine früher bereits erhaerteten Semantiken zurückgehen können, welche ihrerseits bereits durch ihre eigene Verifikation legitimiert sind. So ein Anfang eines philosophischen Diskurses macht die Philosophie *anfangs* auch unter dem Aspekt des Verstehens wehrlos. Ihre Begriffe können nicht damit rechnen, dass der Leser sie gleich genau versteht, denn auch die Leser können bei der Deutung dieser Begriffe nicht auf die Bedeutungen von Vorsemantiken zurückgreifen.

Angesichts dieses Typus der Philosophie soll man annehmen, dass dieser „unbestimmte“ Charakter der Unbestimmtheitssemantik nur ein Übergangsphaenomen sein kann, weil er „in progress“, d.h. im Laufe der Ausführung der Philosophie selber effektiv legitimiert werden muss. Es ist auch allgemein auszusagen, dass die Unbestimmtheitssemantik (die in diesem Zusammenhang auch „Unsicherheitssemantik“ genannt werden kann) auf der Ebene der hermeneutischen Prinzipien *legitimationsbedürftig* ist. Es führt nicht selten zum Tatbestand, dass dadurch oft der ganze Corpus so einer Philosophie, sich in die Durchführung dieses legitimierenden Prozesses verwandelt. Innerhalb dieses allgemeinen Zusammenhanges ist es aber nicht gleichgültig, ob eine auf die Unbestimmtheitssemantik (und auf die im nachhinein durchzuführende Legitimation) aufgebaute Philosophie *vor* oder *nach* jener Phase entstand, als der verifiziert-legitimierter Status der Philosophien durch die Entstehung jener Ergebnisse und Einsichten der positiven Wissenschaften möglich geworden ist. Unter diesem Aspekt gilt eine Unbestimmtheitssemantik als

viel problemloser im Falle von Hegel (vor dem Vollständigwerden des verifiziert-legitimierten Status von positiven Wissenschaften) als etwa im Falle von *Husserl*, obwohl diese von der Semantik ausgehende Fragestellung *nichts unmittelbar mit der Relation Philosophie-Wissenschaften zu tun hat*<sup>8</sup>.

Eine „von oben“ angefangene Semantik ist in einer konkreten Philosophie immer eine Unbestimmtheitssemantik.<sup>9</sup> Es versteht sich, dass Philosophien mit „Semantik von oben“ oder „Unbestimmtheitssemantik“ *nicht prinzipiell* gegen die Legitimierung der eigenen Semantik eingestellt sind. Gerade das macht den Grossteil ihrer Aktivitäten aus, dass sie *in progress* die Begründung der eigenen Semantik nachholen wollen. Die Frage ist legitim: Warum entstehen Philosophien mit „Semantik von oben“, wenn auch sie ihre Semantik legitimieren wollen. Die Antwort auf diese Frage ist so frappant wie banal: Diese Philosophien entstehen in bestimmten Zeitaltern als es eine Philosophie – *aus welchen konkreten historischen Gründen auch immer*<sup>10</sup> – sich entschliessen muss, eine Semantik *gleich* einzusetzen, die sich erst im Ausführen der betreffenden Philosophie ganz legitimiert wird. Es scheint klar zu sein, dass die Philosophien mit „Semantik von oben“ stets einen philosophischen Neuanfang markieren. Alle solche Philosophien sind darin einig, dass sie alle gegen die jeweils zeitgemässe Form des Positivismus richten. In unserem konkreten Zusammenhang heisst es aber auch, *sie richten sich auch gegen die „Semantik von unten“ in jeglicher möglichen positivistischen Philosophie*.

Eine Bauweise „von oben“ kann auch nicht mit den historisch wohl bekannten Formen von nicht weiter definierten deduktiven Ansätzen verwechselt werden. Und jedenfalls muss diese Bauweise ein ständiger *work in progress* sein. Unter unserem Aspekt zeichnet sich eine erstaunliche Perspektive ab. Es stellt sich heraus, dass Philosophien mit „Semantik von oben“ stets einen *Ausnahmezustand* in der Geschichte der Philosophie darstellen, denn das Wagnis einer Unbestimmtheitssemantik ohne Ausnahmebedingungen kaum waere wahrgenommen worden. Und in der Tat, bei Hegel (und vor allem schon bei Fichte) wird diese Situation von dem nachkantischen Zustand herbeigeführt.

---

<sup>8</sup> Die in unserer Sprache „unbestimmte“ Semantik beschreibt Max Horkheimer sehr frappant, als er über die „Ablehnung der alten Abstraktionstheorien“ bei Husserl schreibt. Diese Ablehnung (die nach unseren Begriffen die Dominanz der Unbestimmtheitssemantik bedeutet) erklärt er damit, dass das „Allgemeine“ aufgrund dieser Auffassung genau so „ursprünglich“ ist wie das „Besondere“ und – so Horkheimer über Husserl – die sich in die Semantik der Allgemeinheit verwandelnde Semantik der Unbestimmtheit keiner weiteren Legitimation bedarf. Ld. Max Horkheimer, Gesammelte Schriften. Band 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931. Frankfurt am Main, 1990. 391-392.

<sup>9</sup> Sinnvolle Analogien mit der Unbestimmtheitsproblematik der modernen Physik sind durchaus am Platze.

<sup>10</sup> Es gibt bei allen solchen grossen philosophischen Familie auch unterschiedliche, vor allem historische Gründe, aber auch – wie darüber noch die Rede sein wird – gewisse gemeinsame Orientationen. Die wichtigsten hierzu gehörenden philosophischen Familien sind Hegel (und der zu ihm hinführende Weg, die Phänomenologie und die Postmoderne. Diese drei Familien unterscheiden sich aber in jenem Zug voneinander, welche Dimensionen sie auch aus einer „Semantik von unten“ in sich aufnehmen können.

Die besondere Rolle der philosophischen Semantik in der Typologie von philosophischen Schulen erscheint für uns vor allem *in der heuristischen Produktivität von Unbestimmtheits- und Bestimmtheitssemantiken*<sup>11</sup>. Historisch gehören hierzu vor allem Hegel, Husserl und die Postmoderne, allerdings mit der bereits angespielten Dualität, die in dieser Gruppe an der Achse *Legitimierung – Nicht-Legitimierung* besteht. Uns scheint, dass die Inanspruchnahme dieses semantischen Ansatzes zahlreiche bisher ungelöste Probleme der Geschichte der Philosophie, zum Teil aber auch der systematische Philosophie beleuchten, manchmal vielleicht sogar auch noch auflösen kann.<sup>12</sup>

Es sind die hohen Zeiten der Sprachphilosophie, als gerade diese „Grundlagenfragen“ der Sprache und Bedeutung innerhalb der philosophischen Artikulation in dem höchsten Masse aktuell werden.<sup>13</sup> Verallgemeinert gesagt, diese (in unserer Reihenfolge „zweite“) Semantik (die Semantik „von oben“) wird in gewissen konkreten strukturellen Positionen entscheidend. Ganz anders beschaffen ist die andere (in unserer Reihenfolge „erste“) Semantik (die Semantik „von unten“). Die hier angewandte Bedeutung des Begriffs referiert nicht die des Grundlagenproblems, diese „Semantik“ markiert die Kohärenz einer philosophischer Konzeption in betreff auf die in dieser Philosophie relevanten gegenständlichen Inhalte. Letzten Endes ist es gut vorstellbar, dass die Semantik von zwei unterschiedlichen Philosophien angesichts ihrer Qualität in Hinsicht auf die Grundlagenproblematik Sprache/Philosophie gleich korrekt ist, während sie in ihrer Referenz der gegenständlichen Inhalte (und in ihrer Bestimmung der gegenständlichen Inhalte überhaupt) voneinander sich deutlich unterscheiden. Diese auf die Kategorisierung der gegenständlichen Inhalte ausgerichtete Semantik ist es also, die legitimiert werden kann, die als Grundlagenproblematik fungierende Semantik soll sich auch anders und unter anderen Gesichtspunkten legitimieren. Entscheidend ist, dass die so aufgefasste Semantik kein genuin sprachphilosophisches Problem ist, sie thematisiert nicht das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit im allgemeinen, sie thematisiert den Sinn, letztlich den legitimen Sinn vom Gebrauch von Begriffen in einem geordneten Diskurs.

Abgesehen von der real existierenden Vielfalt von multikulturellen Sprechweisen und dementsprechend von multiplen Semantik(en) müssen wir eine Quelle der semantischen Sichtweise in der sogenannten *Begriffsgeschichte* erblicken, die nicht zuletzt wegen der Aktivitäten von Reiner Koselleck praktisch zu einer neuen und selbstständigen wissenschaftlichen Disziplin geworden ist. Und in der Tat, der neue Gebrauch der Kategorie

---

<sup>11</sup> Die Gegenüberstellung dieser beiden Typen dürfte unseres Erachtens zu dem produktivsten Gebiet der philosophischen Anwendung der Semantik werden, obwohl die von Carnap inaugurierte „künstliche“ Semantik scheinbar diesen philosophischen Bedürfnissen besser entsprach. S. etwa Wolfgang Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*. Frankfurt am Main – Wien, 1954. 39-40.

<sup>12</sup> Feyerabend, charakteristischerweise ohne den Gebrauch des Terminus „Semantik“, redet an einer Stelle darüber, dass man es lernen muss, Begriffe zu gebrauchen, für die noch die Regeln des Gebrauchs nicht zur Verfügung stehen. S. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Mai, 1976. 336. – Es ist klar, dass hier die Unbestimmtheitssemantik beschrieben wird, während Feyerabend die fortschreitende Legitimierung der Semantik für selbstverständlich haelt.

<sup>13</sup> Etwa der Gedanke: In der Sprachphilosophie ist seit Herder und Humboldt bis zur modernen Sprachfeldtheorie und zum Neopositivismus bekannt, daß Sprache das Denken beeinflusst.

und der Kategorialität der „Semantik“ ist wirklich von der politischen Ideen- und Theoriegeschichte ausgegangen, dieser Trend griff auch auf das Gebiet der soziologischen Ideen- und Theoriegeschichte hinüber. Das Eigentümliche an dieser Entwicklung war, dass dieser Gebrauch des Begriffs „Semantik“ hierbei von jeglicher primären philosophischen Zielsetzung entfernt aufkam. Er befriedigte letztlich ein „nur“ fachwissenschaftliches Bedürfnis in Wissenschaften, in denen eine Vielheit der Semantik(en) *per definitionem* möglich war.<sup>14</sup> Wie angedeutet, dies war nicht in allen Wissenschaften der Fall. Wenn ein Paradigma vorherrscht, heisst es eben, dass es eine bestimmte Semantik die Hegemonie hat, in diesem Fall ist also die Fragestellung nach den Semantik(en) der weiteren Auffassungen und Paradigmen so gut wie obsolet. Eine ganz unerwartete Nebendimension dieses Interesses für die Semantik war und ist all das, was die Diktaturen des Jahrhunderts hinter sich liessen. Ihre Einwirkungen in die Vokabular der einzelnen Sozialwissenschaften spielten gerade durch die „kompromittierenden“ Effekte bei der Gestaltung der Bedeutung der einzelnen Begriffe eine bestimmende Rolle. Schaut man nur noch auf die Dualität der beiden deutschen Staaten zurück, so kann man es unschwer feststellen, wie häufig die „Semantik“ eines und desselben Begriffs in diesen Staaten meilenweit voneinander entfernt war.<sup>15</sup> Dieser Effekt reichte zutiefst auch in den Bereich der zusammenhängenden philosophisch-historischen Darstellungen hinein, ganze Lebenswerke wie Nietzsche (und in seinem Umkreis etwa Herder oder Fichte), aber auch Husserl (!) wurden wegen der Semantik der Diktaturen der intellektuellen Kriminalität bezichtigt. Kein Wunder, dass es gerade die Sozialwissenschaften mit theoretischem Tätigkeitsfeld es waren, bei denen *diese* Bedeutung der Semantik aufkam und sich breit verbreitet hatte. Gerade in ihrer Intentionalität, sich auf diverse Gegenstände zu beziehen, haben sie es nötig gehabt, die Bedeutung der einzelnen Disziplinen und innerhalb ihrer der einzelnen Paradigmen klar identifizieren zu können. Hiermit kann man auch den Unterschied zu der Philosophie klar umreißen. Bei diesen Sozialwissenschaften war das primäre Interesse, die Bedeutung der einzelnen relevanten Begriffe in jenen betreffenden Wissenschaften identifizieren zu können, während es im Falle der Philosophie darum ging, die Bedeutung der relevanten Begriffe legitimieren zu müssen (wobei die Prinzipien der Legitimierung scheinbar auch noch unterschiedlich sein dürften, während es bei dieser Legitimierung letztlich seit Kant mehr oder weniger um wissenschaftlich gefärbte Gegenstandsorientierung ging).<sup>16</sup>

Es ist auch eine überhaupt nicht periphere Frage, warum diese Auffassung der Semantik in der Geschichte des Denkens kaum eine grössere Rolle gespielt hat. Uns scheint, dass die bestimmende und umfassende Ursache dafür *die übliche Auffassung der Geschichtsschreibung der Philosophie* war. Der Geschichtsschreiber der Philosophie fand eine wie immer auch geartete „Metasprache“ für die Beschreibung der sich voneinander so unterschiedlichen philosophischen Konzepte und reflektierte

---

<sup>14</sup> Es ist eine weit führende wissenschaftstheoretische Tatsache, dass es sich nicht auf alle Wissenschaften beziehen kann.

<sup>15</sup> Die gerade auf diese Unterschiede eingestellte Sprachwissenschaft hiess zu einer Zeit „Sprachpragmatik“, obwohl nur die Gründe der sich voneinander abweichenden Phänomene im engeren Sinne pragmatisch und die Erscheinungen selber semantisch bestimmt waren.

<sup>16</sup> Dabei spielte die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, die Kritik des ontologischen Gottesbeweises, sowie das Umschreiben des Bereichs der möglichen Erfahrung eine weit über Kant hinausweisende Rolle.

es dabei im seltensten Fall, welche semantischen Probleme allein schon in der Konstituierung seiner eigenen philosophischen Metasprache auftreten, geschweige denn, welche semantischen Unterschiede (im Sinne der Kategorisierung) innerhalb der einzelnen philosophischen Schulen und Richtungen aufkommen. *So wurden alle Schulen mehrheitlich in ihrer eigenen Semantik wahrgenommen und eingeschätzt.* Dabei trifft man aber auch die so wichtige Frage nach der Beziehung zwischen der Erkenntnistheorie und der Kategorisemantik. In unserem konkreten Zusammenhang heisst es so viel, dass die Legitimierung der Semantik der einzelnen Philosophien praktisch mit der Legitimität der Erkenntnistheorie, d.h. der so oder so gestalteten Verifizierung identisch war. Dies ist natürlich korrekt. *Es gibt aber ein perspektivistischer Unterschied.* Die ausschliessliche Fixierung der Legitimität einer Philosophie auf die (so oder so geartete) Verifizierbarkeit führte zur Verdrängung des Sinns und des Interesses für den Bereich der kategorialen Semantik.

Dies faellt um so staerker auf, weil die kategoriale Semantik durchaus geeignet werden kann, ernstzunehmende interpretatorische, typologische und heuristische Aufgaben in der Philosophie, bzw. in der Geschichte der Philosophie zu versehen. Es scheint auch sehr wahrscheinlich zu sein, dass sie auch in einer möglichen Typologie der Philosophie neue Wege eröffnen kann.

Keine Philosophie steht der Welt in ihrer universalen Reflexion als die erste und auch nicht als die einzige Philosophie entgegen. Kein Leser philosophischer Werke liest ein philosophisches Werk so, als ob es das erste und einzige philosophische Werk waere. Diese fundamentalen Tatsachen unterstreichen die Bedeutung der jeweiligen aktuellen „Vorsemantik“, nach welcher und auf welcher die neue kategoriale Semantik aufgebaut wird. Die jeweilige aktuelle Vorsemantik dient auf diese Weise auch dem Verstehen, denn die Semantik des aktuellen neuen Werkes soll vor ihrem Horizont nicht in allen ihren Einzelheiten ganzheitlich legitimiert werden.

\*\*\*\*

So weit eine allgemeine Beschreibung dieser entscheidenden Veraenderung. Dieser Bewusstseinsgehalt wird in der *Phaenomenologie* in potenziierter Form *komplex*. Auf der einen Seite finden wir die strategische Absicht, in der begrifflichen Koreographie der *Phaenomenologie* die gesamte Realentwicklung des menschlichen Geistes in einer Parallelwelt abzubilden. Zu der beispiel- und praezedenzlosen Natur dieses Werkes gehört aber auf der anderen Seite auch, dass Hegel in diesem Unternehmen auf keine Vorarbeiten zurückgreifen konnte. Er musste deshalb stets Begriffe gebrauchen, deren Semantik anfangs noch nicht abgesichert ist. Am bildhaftesten drückt dieses Erlebnis Wilhelm Windelband aus: Im Vergleich zur Hegels *Phaenomenologie* sei ein *Dialog Platons* oder Kants *Kritik der reinen Vernunft* eine Kinderlektüre.

Die eine Möglichkeit, in Hegels Denken einen perspektivistischen Ansatz auszuweisen, besteht gerade darin, dass Hegel die Perspektive von einer „Semantik von unten“ in eine „Semantik von oben“ verwandelt. Beide Pole müssen konkretisiert werden. Die „Semantik von unten“ ist immer noch der Kantsche Kritizismus, so dass für Hegel die diesbezüglichen Vorarbeiten von Fichte, Schelling und den anderen auch schon zur Verfügung stehen (dass die *Phaenomenologie* auch gegen Fichte, Schelling und die anderen auch eine Mutation darstellt, wurde auch erwaeht). Konkretisiert werden muss aber auch die Tatsache, dass Hegels neue „Semantik von

oben" eine neue Art darstellt. Nebst vielen Hinweisen auf die Totalitaet und auf das Absolute besteht diese Semantik vor allem in der Praeferenz der Inhalte des Bewusstseins, bzw. des Wissens im Gegensatz zu den einzelnen wahren Saetzen des Erkennens. Dies bedeutet, dass diese Semantik „von oben" auf dem Wege von Inhalten des Bewusstseins tatsaechlich bis ins Absolute hinaufgehen kann, durch die Dualitaet des *Begriffs* und des *Gegenstandes* auch versucht, in der Naehة der konkreten Realitaet zu bleiben. Bleibt man beim Begriff und beim Gegenstand, so braucht man keine weiteres Erkennen, ist auch keine zusaetzliche Legitimation notwendig. Als Semantik ist es ohne Zweifel ein Semantik „von oben", die einer Semantik „von unten" keine Legitimitaet und keinen Raum uebrig laesst. Das ist das Wesentliche in Hegels Perspektivismus, was – wie gesagt – nicht die einzige Moeglichkeit der Anwendung der perspektivistischen Idee auf Hegel darstellt.<sup>17</sup>

Hegels praezedenzlose Konzeption in der *Phaenomenologie* hat insofern ihre Vorgeschichte in der nachkantianischen Spekulation, dass nachdem ganz generell „der Bewusstseinsgehalt" und dadurch ueberhaupt das „Bewusstsein" oder das „Wissen" in zahlreichen Formen zum generellen Ausgangspunkt wurde, konnte man den aktuellen Zustand des Bewusstseins und des Wissens durch eine gewaltige Genealogie von frueheren Bewusstseinsinhalten beschreiben. Die Notwendigkeit einer Genealogie entstand aus dieser Situation. Bei noch so gravierenden Unterschieden (und Maengeln) waren auch Fichte und Schelling bereits gezwungen, den Weg zu irgend einer Genealogie einzuschlagen. Wie bekannt, ging es bei Fichte um die *Genealogie des Nicht-Ich* und erst dadurch um die von all unseren Bewusstseinsinhalten. Bei Schelling ging es um die *Genealogie der Potenzen*, die eine gross angelegte Gesamtgeschichte des absoluten Denkens, der Natur und der Geschichte in sich zu enthalten berufen war. Der Ausgangspunkt, genommen bei den Bewusstseinsinhalten, fuehrt mit Notwendigkeit zu einer Genealogie, die aber in sich auch perspektivisch ist.

In seiner voll realisierten neuen Systematisierung befindet sich Hegel in einer besonderen Situation. Einerseits setzt er die notwendigen und unvermeidlichen, nichtsdestoweniger aber sehr naiven genealogischen Ansaetze von Fichte und Schelling fort. Gleichzeitig setzt er durch seine Mutation im Verhaeltnis zu diesen beiden aber auch eine ganz neue Variante zur Welt. In dieser unverwechselbaren neuen Qualitaet nutzt er auch die Schwaechen der Vorgaenger aus. Er verbindet nicht die hoechsten Gipfel aus der Genealogie seiner Vorgaenger in einem neuen Konzept, er thematisiert vielmehr deren theoretische Abstuerze und macht sich diese kritisch produktiv. Er lernt aus ihren Fiaskos.

Hegel kann auf diese Weise *seine Genealogie* neu konstituieren. Er moechte sich dessen vielleicht auch nicht gewahr werden, wie viel er aus der Kritik der „intellektuellen Anschauung" von Schelling lernen konnte. Denn dieses Ende der Schellingschen Systematisierung ist nicht nur mit einem ontologischen oder systematischen Problem gleich, er weist auch den Weg zu einer positiven Genealogie.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Wir haben tatsaechlich eine enorme Anzahl von Moeglichkeiten, durch welche perspektivistische Strukturen in der Hegel-Interpretation, der staendige Wechsel, bzw. die Spruenge der Objekt-Subjekt-Beziehungen ergeben einen permanenten Perspektivismus, den der Bewegung im Denken und Realitaet

<sup>18</sup> Die allseitige Bedeutung der „intellektuellen Anschauung" fuer Schellings Zeit, aber auch ihre Bedeutung fuer die spaetere philosophische Entwicklung wurden etwa auch in Georg

Auf eine ironische Weise – auch als „List der Vernunft“ – kam Hegel die platonisierende Wendung Schellings geradezu gelegen, denn sie ist eine extrem starke Warnung, *die Positivitaet nicht nur in ihrer erkenntnistheoretischen Mediatisierung, sondern auch im Medium der Bewusstseinsinhalte sehr ernst zu nehmen*. Diese Kanalisierung der nachkantianischen Spekulation in einen absoluten Idealismus bei Schelling *dürfte Hegel weitgehend befreien zur Konzipierung einer bis dahin vollkommen praezedenzlosen Genealogie*.

Er konnte hier die bereits vorhandenen, inkonsequenten und nicht durchdachten genealogischen Ansatzpunkte fokussiert vereinen. Vor dem Horizont der dunklen Schellingschen Nacht konnten die einzelnen positiven Inhalte des Bewusstseins neue Klarheit und Bestimmtheit erlangen. Die Schellingssche dunkle Nacht wertete die Kategorie und die Gegenstaendlichkeit des Hegelschen *Besonderen* auf. Diese Perspektive wertete alle anderen Perspektiven auf.

Die Erstarrung der nachkantianischen Genealogie bei Schelling ist eine *Erklaerung* für die extreme intellektuelle Freiheit Hegels bei der Konzipierung der *Phaenomenologie*. Was Schelling produzierte, war eine *kreative Destruktion* von all jenen Errungenschaften, die im Prozess des Nachkantianismus auf dem Wege waren, akkumuliert zu werden. Als eine heuristisch relevante These formulieren wir, dass die *Phaenomenologie* auch eine *Dialektik dieser ersten Destruktion der nachkantianischen Entwicklung* war.

Die *Phaenomenologie* hat all jene Schemen destruiert, die in der nachkantianischen Entwicklung das Vakuum bis dahin ausgefüllt haben. Die Inkommensurabilitaet dieses Werkes erwies sich durch eine *Mutation der Mutation* als die Stunde Null. Der vollkommene Neuanfang war auf diese Weise gesichert. Dieser Mut erinnert unter anderen an Spinozas Entschlossenheit gegen den damaligen Platonismus. *Der effektive Mut in der Neuinterpretation der Wirklichkeit erfolgt bei Hegel historisch-genealogisch, bei Spinoza eher praesentistisch* „Jede Definition ist Negation...“ Nimmt man Schellings Absoluten zum Ausgangspunkte Hegels, so kommt auch diese Maxime in der *Phaenomenologie* zurück. Hegel ironisiert mit vollem Recht darüber, dass bei Schelling jedes himmlische und irdische Phaenomen mit je einer Etikette versehen wird und dieses Verfahren dazu führt, dass das ganze Universum zu einem Gewürzladen wird, in dem auf der Regale verschiedene etikettierte Büchse stehen.

Dieser Kampf, in dem ein Denker eine aufkommende Richtung aus dem Grunde verurteilt, weil diese Bewegung die Errungenschaften des Denkens gefaehrdet, *scheint* in der Geschichte der Philosophie eine Raritaet, eigentlich sogar eine Episode zu sein. *In Wirklichkeit ist es aber anders*. Ein solcher Kampf kommt in der Geschichte der Philosophie in Wahrheit des öfteren vor, weil die Entwicklung der Philosophie oft manipuliert wird und ein Philosoph nimmt die Mission auf sich, im Namen der Philosophie aufzutreten.

## ANMERKUNGEN/NOTES

Feyerabend, Paul, *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Mai, 1976. (Suhrkamp)

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. New York, 1992. The Free Press.

---

Lukács' Deutung in der *Zerstörung der Vernunft* als „Eckpunkt“ des klassischen Idealismus eingehend behandelt.

- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Werke in 20 Bänden mit Registerband. 2: Jenaer Schriften 1801–1807*. Frankfurt, 1986 (Suhrkamp)
- Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931*. Frankfurt am Main, 1990. 391-392. (S. Fischer)
- Kiss, Endre, Das Globale ist das Unmittelbarwerden des Absoluten?, in: *Hegel-Jahrbuch 1996*, Berlin 1997, S. 33-41
- Kiss, Endre, *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Életreform és kriticizmus közzött*. Budapest (Gondolat), 2005. 1-436.
- Kiss, Endre, Philosoph gegen die Herrschaft der Reflexion. Über die Fichte-Kritik des jungen Hegel. *Hegel-Jahrbuch*, 2017(1), pp. 462-466.
- Kiss, Endre, Perspectivism in Epistemology and in the Sociology of Knowledge. On the Perspectivist Turn in the Philosophy. in: *Images of Europe. Past, Present, Future. ISSEI 2014. Conference Proceeding. Porto, Portugal. Edited by Yolande Espina. Porto, 2016. 1166-1173. ISBN: 978-989-8366-82-5.*
- Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1929 (Cohen)
- Scheler, Max, *Vom Umsturz der Werte*. Vierte, durchgesehene Auflage. Bern, 1955. (Francke)
- Stegmüller, Wolfgang, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*. Frankfurt am Main – Wien, 1954. (Humboldt)



Albrecht Betz

## VOM „ZAUBERGLANZ DER WAREN“ FRÜHE BEOBACHTUNGEN HEINES IN LONDON UND PARIS

### ABSTRAKT

Heine sieht durchaus die negativen Seiten des umfassenden Traditionsverlustes; er nimmt ihn – wenngleich nicht leichten Herzens - in Kauf als notwendiges Moment in der Dialektik des historischen Fortschritts. Seine Vorbehalte sind nicht die des Philisters, dem die "behaglich enge Weise ... verdrängt wird" und für den die "Modernität" "weit und unerfreulich" erscheint; der Kleinbürger des Biedermeier hätte gern in seiner Idylle verharret und ist mißtrauisch gegenüber der neuen Dynamik. In der Destruktion dieser Sphäre falscher Geborgenheit durch den übergreifenden Kapitalismus sieht Heine - wie später Baudelaire - eher ein Heroisches; dennoch: die Erscheinungsformen der Gesellschaft zu Beginn der Industrialisierung sind alles andere als poetisch. Heine kann sie nicht frei von Beunruhigung zur Kenntnis nehmen, die "Englischen Fragmente" legen dafür Zeugnis ab.

*Keywords:* Traditionverlustes, „Modernität“, übergreifender Kapitalismus, poetisch

### ABSTRACT

Heine certainly sees the negative sides of the comprehensive loss of tradition. He accepts it - although not with a light heart - as a necessary moment in the dialectic of historical progress. His reservations are not those of the Philistine, for whom the "comfortably narrow manner... is repressed" and for whom "modernity" appears "broad and unpleasant". The Biedermeier bourgeois would have liked to remain in his idyll and is suspicious of the new dynamic. Heine - like Baudelaire later - sees something heroic in the destruction of this sphere of false security by overarching capitalism. Nevertheless: the manifestations of society at the beginning of industrialization are anything but poetic. Heine cannot take note of them without being uneasy; the "English Fragments" bear witness to this.

*Keywords:* comprehensive loss of tradition, „modernity“, overarching capitalism, poetic

Zurecht gilt Heine als der erste moderne deutsche Intellektuelle. Modern meint hier provisorisch: urban, großstädtisch, im Schnittpunkt von Ideen und Industrien, im Zirkulationsraum divergierender sozialer, politischer und künstlerischer Interessen, offen und konfliktbereit, transzendental obdachlos und mit einem hohen Maß an individueller Freiheit. Für diesen neuen Typus des Schriftstellers ist – oder wird – die Metropole Heimat und Fremde zugleich.

Sie produziert ihn, er produziert sie.

Wie konnte Heine dieser neue Typus im Deutschland der Metternich-Restauration werden? Er konnte es nicht; er mußte nach London und Paris gehen - die beiden Hauptstädte des 19. Jahrhunderts, die Orte der kulturellen, politischen und industriellen Revolutionierung der Gesellschaft, das heißt: der universellen Beschleunigung.

Nicht zufällig rekurriert der Theoretiker von Geschwindigkeit und Beschleunigung *par excellence*, Paul Virilio, bereits in einem seiner frühen Texte auf Heine. Die Passage um die es geht - einem der Pariser Zeitungsberichte Heines von 1843 entnommen - sei dem folgenden als Ouvertüre vorangestellt. Im Zentrum: die Veränderung von Wahrnehmung - angesichts der Dynamik heranrückender Räume.

"Die Eröffnung der beiden neuen Eisenbahnen, wovon die eine nach Orleans, die andere nach Rouen führt, verursacht hier eine Erschütterung, die jeder mitempfindet, wenn er nicht etwa auf einem sozialen Isolierschemel steht. Die ganze Bevölkerung von Paris bildet in diesem Augenblick gleichsam eine Kette, wo einer dem andern den elektrischen Schlag mitteilt. Während aber die große Menge verduzt und betäubt die äußere Erscheinung der großen Bewegungsmächte anstarrt, erfaßt den Denker ein unheimliches Grauen, wie wir es immer empfinden, wenn das Ungeheuerste, das Unerhörteste geschieht, dessen Folgen unabsehbar und unberechenbar sind. Wir merken bloß, daß unsre ganze Existenz in neue Gleise fortgerissen, fortgeschleudert wird, daß neue Verhältnisse, Freuden und Drangsale uns erwarten, und das Unbekannte übt seinen schauerlichen Reiz, verlockend und zugleich beängstigend. So muß unsern Vätern zumut gewesen sein, als Amerika entdeckt wurde, als die Erfindung des Pulvers sich durch ihre ersten Schüsse ankündigte, als die Buchdruckerei die ersten Aushängebogen des göttlichen Wortes in die Welt schickte. Die Eisenbahnen sind wieder ein solches providentielles Ereignis, das der Menschheit einen neuen Umschwung gibt, das die Farbe und die Gestalt des Lebens verändert; es beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte, und unsre Generation darf sich rühmen, daß sie dabei gewesen. Welche Veränderungen müssen jetzt eintreten in unsrer Anschauungsweise und in unsren Vorstellungen! Sogar die Elementarbegriffe von Zeit und Raum sind schwankend geworden. Durch die Eisenbahnen wird der Raum getötet und es bleibt uns nur noch die Zeit übrig. Hätten wir nur Geld genug, um auch letztere anständig zu töten! In vierhalb Stunden reist man jetzt nach Orleans, in ebensoviel Stunden nach Rouen. Was wird das erst geben, wenn die Linien nach Belgien und Deutschland ausgeführt und mit den dortigen Bahnen verbunden sein werden! Mir ist als kämen die Berge und Wälder aller Länder auf Paris angerückt. Ich rieche schon den Duft der deutschen Linden; vor meiner Türe brandet die Nordsee." (Lutetia, 5. Mai 1843)

Die Passage wird von Heine fortgeführt mit einem Kommentar zum finanziellen und politischen Interessenkonflikt zwischen Rothschild und der Abgeordnetenkammer, dem Streit um eine weitere Eisenbahnlinie - wird der Bankier oder die Politiker die Kontrolle über das neue Projekt erlangen? Machtkampf in einer Gesellschaft des "enrichissez-vous", der - ebenso sich beschleunigenden - Bereicherung.

Die drei großen Dynamisierungselemente der modernen Zivilisation sind hier wie selten vereint: die Geldwirtschaft, der Verkehr, die Großstadt. - Soweit die Ouvertüre.

Zunächst aber zurück zu Heines frühen Erfahrungen der 1820er Jahre und seiner Sicht, die - auch - geprägt ist durch die Situation des einer Minorität - der jüdischen - angehörenden "outsiders", deren Emanzipation erst noch zu erkämpfen ist.

Die "neuesten Freiheitskämpfe", bei denen die Fronten quer durch die Nationen laufen, zwischen "Aristokratie" und "Demokratie", sind als politische gebunden zugleich an die wirtschaftliche Emanzipation des Bürgertums. Die "modernen Zustände" realisieren sich künftig durch die Industrie über die Ländergrenzen hinweg. Diese Einsicht geht bereits früh in Heines Begriff der "Modernität" mit

ein. Im zweiten Band der Reisebilder, den er 1826 schreibt, heißt es mit Bezug auf Scotts historische Romane, die im Mittelalter handeln:

"Dieser Ton klingt wieder in den Herzen unseres Adels, der seine Schlösser und Wappen verfallen sieht, er klingt wieder in den Herzen des Bürgers, dem die behaglich enge Weise der Altvordern verdrängt wird durch weite, unerfreuliche Modernität; er klingt wieder in katholischen Domen, woraus der Glaube entflohen, und in rabbinischen Synagogen, woraus sogar die Gläubigen fliehen; er klingt über die ganze Erde, bis in die Bananenwälder Hindostans, wo der seufzende Bramine das Absterben seiner Götter, die Zerstörung ihrer uralten Weltordnung und den ganzen Sieg der Engländer voraussieht". (Die Nordsee III)

Der Sieg der Engländer, das heißt des "Manchestertums" und des "Industrialismus", hier zugleich bezogen auf die Kolonialisierung Indiens und die durch die Kommerzialisierung eintretende Nivellierung der nationalen und religiösen Traditionen, hat zugleich allgemeine Bedeutung; früher oder später werden auch die entlegensten Länder in den künftigen Weltmarkt miteinbezogen werden. Heine spricht vom "großen Schmerz über den Verlust der Nationalbesonderheiten, die in der Allgemeinheit neuerer Kultur verlorengehen" und konstatiert mit solchen Beobachtungen Aspekte, die erst zwanzig Jahre später von Marx und Engels theoretisch gefaßt werden. In der "Deutschen Ideologie" von 1845 formulieren sie in fast gleichlautenden Sätzen die Folgen der "großen Industrie":

"Sie erzeugte im Allgemeinen überall dieselbe Verhältnisse zwischen den Klassen der Gesellschaft und vernichtete dadurch die Besonderheit der Nationalitäten ... Sie vernichtete möglichst die Ideologie, Religion, Moral etc. und wo sie dies nicht konnte, machte sie sie zur handgreiflichen Lüge." (MEW, III, 60)

Heine sieht durchaus die negativen Seiten des umfassenden Traditionsverlustes; er nimmt ihn - wenngleich nicht leichten Herzens - in Kauf als notwendiges Moment in der Dialektik des historischen Fortschritts. Seine Vorbehalte sind nicht die des Philisters, dem die "behaglich enge Weise ... verdrängt wird" und für den die "Modernität" "weit und unerfreulich" erscheint; der Kleinbürger des Biedermeier hätte gern in seiner Idylle verharrt und ist mißtrauisch gegenüber der neuen Dynamik. In der Destruktion dieser Sphäre falscher Geborgenheit durch den übergreifenden Kapitalismus sieht Heine - wie später Baudelaire - eher ein Heroisches; dennoch: die Erscheinungsformen der Gesellschaft zu Beginn der Industrialisierung sind alles andere als poetisch. Heine kann sie nicht frei von Beunruhigung zur Kenntnis nehmen, die "Englischen Fragmente" legen dafür Zeugnis ab.

Die Erfahrung daß in einer auf die rücksichtslose Verfolgung privater Interessen reduzierten Gesellschaft der Künstler im Grunde entbehrlich ist, provoziert das kompensatorische Herausstreichen des elitären, "aristokratischen" Bewußtseins.

"Am gefährlichsten ist mir noch jener brutale aristokratische Stolz der in meinem Herzen wurzelt... und der mir soviel Verachtung gegen den Industrialismus einflüstert und zu den vornehmsten Schlechtigkeiten verleiten könnte".

Das Zitat stammt aus einem Brief an Varnhagen vom November 1830; in ihm kommentiert Heine den vierten Band seiner "Reisebilder", der die "Englischen Fragmente" enthält. Dort kehrt eines von Heines stereotypen Bildern wieder: das vom "Poeten" als ausgestoßenem; von der Tafel der Reichen ferngehalten oder von der hastenden Menge als unnütz im Weg stehender mit Puffen bedacht, erscheinen ihm die Tendenzen der modernen bürgerlichen Welt, für die er doch eintritt, als

gegen ihn selbst gerichtet. Der neue *homo oeconomicus*, der "rechnet im Schweiß seines Angesichts", der rennt und läuft", ist einer, der den Dichter "etwas unsanft auf die Seite stößt", und ihm, der sich nicht in die neuen Verkehrsregeln zu schicken weiß, einen Fluch hinterherschickt: "God damn!". (Englische Fragmente, II)

Als geschlossen "poetische" ist eine solche, in isolierte Phänomene sich dissoziierende Wirklichkeit nicht mehr darstellbar. Für Heine erweist sich als formale Rückwirkung solcher Erfahrung, daß die Londoner Beobachtungen nicht mehr in der Form der übrigen "Reisebilder", als durch "Fäden" verbunden zu komponieren sind. Erst recht wäre es später den noch sehr viel mehr empirischen und enthüllenden Schilderungen der Pariser "Zustände" inadäquat, etwa erfundene Figuren oder Fabelmotive nachträglich einzuweben, um einen traditionellen Erzählzusammenhang zu verbürgen. Eine hellsichtige Bemerkung Börnes, von 1831, bestätigt dies.

"Man kann auf Paris anwenden, was er (Heine) selbst so wahr von London gesagt: »Es ist ein Ort für Philosophen, aber nicht für Dichter.« Auch hier liegt der Stoff zu hoch und zu dick auf allen Wegen, und der Dichter kann selbst mit den Flügeln der Poesie nicht darüber hinaus."

Daß sich die Bezeichnung "Philosoph" eher schon auf die noch nicht vorhandene des "Soziologen" hinbewegt, geht aus dem Zusammenhang des von Börne aus Heines "Englischen Fragmenten" zitierten Satzes hervor; er steht unmittelbar vor der oben zitierten Stelle und findet sich im zweiten, "London" überschriebenen Fragment. Dort ist davon die Rede, daß sich dem "Philosophen", der das Treiben der Menschen im fieberhaften Verkehr der Londoner City durchschaue, "die verborgensten Geheimnisse der gesellschaftlichen Ordnung ... plötzlich offenbaren". Die "Pulsader der Welt ... die von der Börse nach Downingstreet führt", das heißt die das Zentrum des Kapitals mit dem der politischen Macht verbindet: sie ist der geometrische Ort, von dem aus die sozialen und politischen Bewegungen künftig zu analysieren sind; Hof, Adel und Klerus dagegen treten - Zeichen historischen Fortschritts - zusehends zurück als von minder gesellschaftlicher Relevanz.

Kehrseite dieses Fortschritts ist die wachsende Abstraktheit, das Massenhafte und Gleichförmige der Hauptstadt als vorab wirtschaftlichem Zentrum. In Heines Beschreibung fallen die Schilderung der Stadt und der Massen auseinander. Aus einem noch provinziellen Deutschland kommend, betrachtet er den steinernen Wald von Häusern und die "grauenhafte Hast" als Außenstehender. Seine Reaktion ist zugleich eine ästhetische und eine moralisch-politische. Darin ist Heines London-Beschreibung der späteren von Engels verwandt.

"Es fehlt ihr die Gewandtheit und Nonchalance, mit der der Flaneur sich durch die Menge bewegt und die der Feuilletonist ihm beflissen ablernt. Für Engels hat die Menge etwas Bestürzendes ... ihn berührt das Tempo, in dem die Passanten aneinander vorüberschießen nicht angenehm. Es macht den Reiz seiner Schilderung aus, wie sich der unbestechlich kritische Habitus mit dem altväterischen Tenor in ihr verschränkt." (W. Benjamin)

Die gleichsam gegen den Strom geschriebene Schilderung der beiden deutschen Autoren, der sozialkritische Habitus als Ausdruck ihres Nicht-Angepaßtseins, unterscheidet sie von den geschmeidigeren Pariser Feuilletonisten, die sich mit dem Lauf der Dinge elegant arrangieren und obenaufschwimmen. Die London-Beschreibung des Dichters Heine ist ihrerseits verschieden von der des jungen, literarisch ambitionierten Polit-Ökonomen Engels. Nicht die Reihung kritisch

kommentierter Eindrücke, sondern deren Selektion, die Reduzierung auf die von signifikativer Bedeutung und deren extreme Verdichtung durch genaue Komposition machen die Qualität von Heines Text aus. Welches ist seine Struktur?

Über eine doppelte Dreiteiligkeit sind die heterogenen Elemente des "London"-Fragments miteinander in Beziehung gesetzt. Die nur als abstrakt quantitative Erscheinungen dargestellten, grau und schemenhaft bleibenden Straßenzüge, die "unabsehbare Menge" der Häuser einerseits und die "grauenhafte Hast" ... der "drängende Strom ... der Menschenwogen" andererseits, werden durch ein Drittes, das einzig Konkrete und Qualitative, wie von einer Klammer zusammengehalten: die Ware. Deren Beschreibung ist als Mittelteil in das Fragment eingelagert: gleich einer Preziose ruht sie - der neue "Fetisch" der bürgerlichen Welt - im Zentrum des Textes. Ihr "überraschender Zauberglanz" wird beschrieben als beinahe magischer. Der Pseudo-Sakralraum des Schaufensters, in dem die Ware gleich einem Kunstwerk zelebriert wird, erscheint als Ort stauender Andacht, vor dem der "bare Ernst aller Dinge", die "kolossale Einförmigkeit" und die "maschinenhafte Bewegung" der Stadt einen Moment lang aus dem Blickfeld verschwinden. (Reisebilder, IV, 2)

Es muß erörtert werden, in welcher ideellen Beziehung die zerfallenen drei Bereiche: Häuser - Menschen - Ware stehen, ehe die Dreiteiligkeit der Komposition des Textes untersucht wird (der allgemeinen Beschreibung der "kolossalen Einförmigkeit" der Hauptstadt und ihrem Vergleich mit deutsch-provinziellen Zuständen im ersten Teil, der Beschreibung der Ware im zweiten und der Reprise des ersten Teils in einem dritten, der sozialkritischen Kommentierung der Beobachtung).

Die Beschreibung ist konzentrisch auf die vom Schaufenster gerahmte Ware hin komponiert; abgesetzt gegen die graue "Einförmigkeit" der Stadt und der Anonymität der sie Durchrastenden, wird durch derart suggestive Überhöhung auf sie die Aufmerksamkeit fixiert. Heines sensible Anschauung faßt darin antizipierend einen komplexen theoretischen Zusammenhang. Über die Warenproduktion gehen Reflexion und Abstraktion der modernen Wissenschaft in die gesellschaftliche Realität über. In der Ware ist die gesellschaftliche Arbeit, die durch Austausch und Teilung immer abstrakter wird, geronnen. Auf ihr ruht als Schein, was der immer prosaischer werdenden Wirklichkeit an ursprünglicher Natur, an Poesie und Schönerem entzogen wird. Indem die Waren schöner werden, wird die Welt häßlicher. Nicht zufällig verwendete Heine das Adjektiv "schön" in der Londons grauer und häßlicher "Großartigkeit" gewidmeten Schilderung nur in bezug auf die farbigen neuen (Waren) "Gegenstände":

"... da das Auge des Fremden unaufhörlich beschäftigt wird durch den wunderbaren Anblick neuer und schöner Gegenstände, die in den Fenstern der Kaufläden ausgestellt sind. Nicht bloß diese Gegenstände selbst machen den größten Effekt, weil der Engländer alles, was er verfertigt, auch vollendet liefert und jeder Luxusartikel, jede Astrallampe und jeder Stiefel, jede Teekanne und jeder Weiberock uns so finished und einladend entgegenglänzt: sondern auch die Kunst der Aufstellung, Farbenkontrast und Mannigfaltigkeit gibt den englischen Kaufläden einen eigenen Reiz; selbst die alltäglichsten Lebensbedürfnisse erscheinen in einem überraschenden Zauberglanze, gewöhnliche Eßwaren locken uns durch neue Beleuchtung, sogar rohe Fische liegen wohlgefällig appetitiert, daß uns der regenbogenfarbige Glanz der Schuppen ergötzt, rohes Fleisch liegt wie gemalt auf sauberen, bunten Porzellantellern mit lachender Petersilie umkränzt, ja alles erscheint uns wie gemalt..."

Als gemaltes Stilleben beschrieben, erscheint die "wohlgefällige appetierte" Ware als Kunstwerk. Von "Kunst der Ausstellung" ist die Rede, von dem Ganzen gehen "Reiz" und "Lockung" aus; die Superlative "vollendet", "größter Effekt" unterstreichen das Glücksversprechen der Illusion eines durch Kaufkraft scheinbar zugänglichen Arkadien. Vorgespiegelt wird eine irrealere, bessere Welt, in der alles "uns so finished und einladend entgegenläßt"; dies geschieht durch das kunstvolle, Naturreize zur Dekoration verwertende Arrangement von Produkten der Lohnarbeit; abgelöst vom Prozeß ihrer Herstellung werden sie nutzbar als Chiffren für die Komposition niemals sich realisierender Schaufensterillusionen, die täglich neu entstehen und Kaufwünsche produzieren.

"Nur die Menschen sind nicht so heiter wie auf diesen holländischen Gemälden" fährt Heine in seiner Schilderung fort und betont damit den Kontrast zwischen dem vorgespiegelten Schein der Warenwelt und der wirklichen Verfassung der Menschen, die in ihr leben. Zugleich setzt er damit den dritten Teil seiner Beschreibung Londons, den direkt sozialkritischen, vom Mittelteil ab.

Im Anfangsteil wird der hauptstädtischen Turbulenz die deutsche Provinzidylle gegenübergestellt. Den hastigen Kampf um die Existenz als einen um Leben und Tod vergleicht Heine zunächst mit der Panik beim Übergang der Napoleon-Truppen über die Beresina. In scharfem Stakkato-Rhythmus werden Lärm, Menge, Tempo als fast beängstigende Erscheinungen der Großstadt vergegenwärtigt:

"Als ich ... wieder auf die tosende Straße blickte, wo ein buntscheckiger Knäuel von Männern, Weibern, Kindern, Pferden, Postkutschen, darunter auch ein Leichenzug, sich brausend, schreiend, ächzend und knarrend dahinwälzte: da schien es mir, als sei ganz London so eine Beresinabrücke, wo jeder in wahnsinniger Angst, um sein bißchen Leben zu fristen sich durchdrängen will, wo der kecke Reiter den armen Fußgänger niederstampft, wo derjenige, der zu Boden fällt, auf immer verloren ist, wo die besten Kameraden fühllos einer über die Leiche des andern dahineilen..."

Scharf abgesetzt, mit hartem Schnitt eingebildet, konfrontiert Heine damit das scheinbar so viel anheimelndere "heitere ... Deutschland! Wie traumhaft gemacht, wie sabbatlich ruhig bewegen sich hier die Dinge! Ruhig zieht die Wache auf, im ruhigen Sonnenschein glänzen die Uniformen und Häuser, an den Fliesen flattern die Schwalben, aus den Fenstern lächeln dicke Justizrätinnen", beginnt Heine sein "heiteres" Bild, um es dann sogleich satirisch zu wenden: "... auf den hallenden Straßen ist Platz genug: die Hunde können sich gehörig anriechen, die Menschen können bequem stehenbleiben und über das Theater diskutieren und tief, tief grüßen, wenn irgendein vornehmes Lämpchen oder Vizelämpchen, mit bunten Bändchen auf den abgeschabten Röckchen, oder ein gepudertes, vergoldetes Hofmarschälk-chen gnädig wiedergrüßend vorbeizänzelt!"

Historisches Zurückgebliebensein, Servilität in den noch feudalen, lächerlich gewordenen gesellschaftlichen Beziehungen (durch die Diminutiva betont), sind die Realität der heilen Welt des Biedermeier. Reduktion auf die Privatsphäre und Plaudereien über belanglose kulturelle Ereignisse, das gemach Philiströse des Lebens in den isolierten Provinzresidenzen, setzt Heine als für das in Kleinstaaten zersplitterte Deutschland repräsentativ. Der Zensur wegen kann er nicht offen sagen, daß dahinter sich politischer Zwang verbirgt und dieser für die charakterliche Deformation der Betroffenen verantwortlich ist. Die ruhige, fast schleppend aufzählende Reihung der Bilder unterstreicht das Statische, Rückständige, fast Zeitlose der deutschen Schein-Idylle.

Im letzten, dritten Abschnitt des "London"-Fragments konfrontiert Heine nicht wie im ersten die neuen Eindrücke der Großstadt mit von außen herangetragenem, schon bekanntem, sondern die sozialen Gegensätze in London selbst stellt er einander gegenüber.

In der industriereichen Hauptstadt ist die Polarisierung in Arme und Reiche besonders augenfällig. "Überall starrt Reichtum und Vornehmheit und hineingedrängt in abgelegene Gäßchen und dunkle, feuchte Gänge wohnt die Armut mit ihren Lumpen und ihren Trägern". Wie im London von Brechts "Dreigroschenoper" sieht der Beobachter, der nicht schon kritisches Interesse mitbringt, nicht die im Dunkeln, nur die im Licht. "Der Fremde, der die großen Straßen Londons durchwandert und nicht just in die eigentlichen Pöbelquartiere gerät, sieht daher nichts oder sehr wenig von dem vielen Elend, das in London vorhanden ist." Die Armut ... scheut das Tageslicht um so ängstlicher, je grauenhafter ihr Elend kontrastiert mit dem Übermute des Reichtums, der überall hervorprunkt." Im Aufeinanderbeziehen der in zwei Klassen zerfallenen Gesellschaft verläßt Heines Beobachtung die Position der primär ästhetischen Wahrnehmung von kaum durchschaubarer Hektik der Großstadt (I. Abschnitt), bleibt auch nicht etwa stehen bei einer von Mitleid gespeisten vagen Klage über das Unrecht in der Welt, sondern macht deutlich, daß "Reichtum und Vornehmheit" einer kleinen Oberschicht auf Kosten der Armen gehen. Anklage und Kritik richten sich im Verlauf der "Englischen Fragmente" gegen die Verhältnisse, die das Geld erst zur universellen Macht werden lassen. Hier konstatiert er: der "reiche Kaufmann, der geschäftig geldklimpernd vorüberreilt", und der "müßige Lord, der wie ein satter Gott, auf hohem Roß einherreitet", die "die ganze Welt als ihr Eigentum betrachten ... schweben ohne Sorgen und Schranken ... dahin, (denn) ihr G(e)ld ist ein Talisman, der ihre tollsten Wünsche in Erfüllung zaubert".

Der schrankenlosen Willkür der Besitzenden, mit dem am Privateigentum orientierten Recht auf ihrer Seite, korrespondieren zwangsläufig "Laster und ... Verbrechen" der "Armut". Heines Schlußbemerkungen tragen sozialromantische Züge: er verkündet, daß hier, in der Unterwelt, die Menschlichkeit sich eher finde als bei der indifferenten Nobility und Geldbourgeoisie. Daß Menschlichkeit ein Refugium am ehesten bei den outcasts finde, gehört zu den großen Themen der Großstadtliteratur der Epoche, vor allem der sozial engagierten französischen Romantiker. Die Prostituierten, in denen die Ware menschliche Gestalt gewinnt, sind potentielle Märtyrerinnen und Heilige. Daß die Autoren sich solidarisch wissen mit ihnen, vermag kaum zu verwundern: noch weitgehend rechtlos den Verlegern ausgeliefert, sind sie empfindlich für die Warenstruktur der sozialen Beziehungen. Zwischen Anpassung an den literarischen Markt und finanziellem Elend suchen sie - falls ohne ererbtes Vermögen - zu balancieren. Für Heine, Balzac, Nerval, Baudelaire gilt dies Dilemma in vollem Maß; es hinterläßt seine Spuren im Werk.

Was verdeutlicht die Untersuchung des "London"-Fragments? Eben das Zusammentreten von sensorischer, primär ästhetischer Wahrnehmung des der Großstadt-Hektik ausgesetzten "Poeten" mit dem kritischen Interesse des politischen Intellektuellen an der als historisch notwendig geforderten "gesellschaftlichen Umwälzung", dies Zusammentreten verschiedener Erfahrungs- und Reflexionszufuhr ermöglicht in der kompositionellen Verdichtung die Darstellung des erst als Symptom wahrgenommenen in einer Gestalt, die ihre Kraft zu bewahren vermag, selbst nachdem das Angekündigte historisch eingeholt ist.

"Das Kunstwerk", schreibt André Breton, "hat Wert nur insofern, als es von Reflexen der Zukunft durchzittert wird". "Man könnte ... von dem Dichter sagen", schreibt der späte Heine, daß er "ein Geschichtsschreiber sei, dessen Auge hinausblicke in die Zukunft". Nicht auf das populäre Klischee vom Dichter-Propheten wird hier zurückgegriffen (dessen sich Heine gelegentlich aus Konvention bedient); er besteht auf der künstlerischen Subjektivität als einer dem politisch engagierten Bewußtsein zumindest gleichrangigen Dimension. Da er Zeiterfahrung kristallisieren will - nicht als statische, sondern im Fluß des Prozesses und mit dem Blick auf Veränderung -, kann er sich nicht beschränken auf die Konstatierung aktueller Widersprüche und den Ausdruck punktueller politischer Forderungen. Wem es mit den "gesellschaftlichen Fortschritten" ernst ist, der muß sowohl eine mögliche Deformation der neuen Entwicklung wie umgekehrt deren Möglichkeiten zur Erfüllung legitimen Glücksverlangens in ihrer Rückwirkung auf die ebenfalls sich wandelnden Subjekte zeigen, das heißt die Verflechtung von sozialem und psychologischem Prozeß im Auge behalten. Heines Herkunft von den Romantikern zeigt sich im hohen Vertrauen auf seine Subjektivität als eine, die repräsentativ für seine Epoche zu stehen vermöge. Deren Tendenzen sollen durch die künstlerische Gestaltung hindurch den ihnen adäquaten, umfassenden Ausdruck gewinnen. Daß, indem die Subjektivität bis auf ihren Grund ausgelotet wird, dadurch wieder ein Objektives erreicht werde, das der Dichter durch seine Darstellungskraft sichtbar zu machen vermag, erscheint als ebenfalls romantisches Erbe bei Heine in einer pragmatisch diesseitigen Variante. Diese ist selber wiederum Ausdruck der historischen Entwicklung im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts; sie ist - wie schon betont - von Emanzipationsbestrebungen des Bürgertums und dem Entstehen der großen Industrie geprägt. Inwiefern wirken die neuen Gegenstände literarischer Darstellung auf deren Technik, ihre Komposition zurück?

Nicht nur in dem "London" überschriebenen der "Englischen Fragmente", sondern auch in den anderen treten Landschaft und Natur als organische nicht mehr in Erscheinung. Indem die Beobachtungen und das Interesse der politisch-gesellschaftlichen Natur der Menschen und ihrer Beziehungen, damit der geschichtlichen Natur vorbehalten bleiben, wird Heines "Stoff", sein Kompositionsmaterial, zum historischen Material. Ihm gegenüber kann er sich nicht mehr als dessen Schöpfer verhalten, wie etwa Goethe in den "Wahlverwandschaften" gegenüber von ihm im Naturraum angesiedelten Romanfiguren. Die mit der Natur scheinbar verwachsene Empfindungssphäre der in einer ästhetischen Gartenkultur sich selbst darstellenden Individuen (die Arbeit bleibt Luxus) gestaltet Goethe in einer poetischen Konstruktion, die dem Begriff einer organischen Form Genüge zu tun und - auf Idealität und geschlossene Fiktion hin angelegt - durch Beziehung der Motive aufeinander den Stoff symbolisch transparent zu machen sucht. Goethe entspricht als Schöpfer seines Materials dessen ihm als Organischem immanenten Gesetzen. Bei Heine treten - Folge der angedeuteten Entwicklung - dichterisches Material und Darstellungsform wieder auseinander. Das Zwingende eines spezifischen Inhalts, der eine ihm schon immanente Gestaltung erfordert, ist ohne verbürgte Totalität (etwa Religion oder Naturphilosophie) und Absolutes nicht mehr gegeben. Die Inhalte emanzipieren sich von den Formen, Bedeutung und aufs Empirische reduzierte Gestalt treten - wie bereits Hegel erkennt - auseinander: die jeweilige "Beziehung beider aufeinander bleibt ... der Subjektivität des Poeten" freigestellt. Der "Endlichkeit" des Bewußtseins und des Inhalts entsprechen als darstellerische Formen nicht mehr symbolische, sondern solche, die im weiteren



Sinn der "Kunst der Rede" angehören, rhetorische; zu ihnen zählt die Allegorie. Sie ist Ausdruck nicht mehr der Entsprechung (wie das Symbol), sondern der Divergenz von Bedeutung und Gestalt, von Allgemeinen und Besonderem.

Die freie Verfügbarkeit der losgelösten Formen ist bereits Voraussetzung für ein Kompositionsmodell en miniature, wie es im "London"-Fragment erscheint. Die konzentrische Konstruktion tritt in den Dienst der Verdeutlichung eines "endlichen", das heißt einzelnen Symptoms: beleuchtet wird die halluzinatorische Schönheit der Ware. Aus der grauen Anonymität der Hauptstadt wie durch einen Scheinwerfkegel herausgeschnitten, wird sie in Großaufnahme präsentiert. Es zeigt sich in diesem - aus Goethes und Hegels Sicht - Akt der Willkür des Subjekts, daß die Emanzipation einzelner Motive und Phänomene vom Motivgeflecht eines organischen Ganzen deren weit eindringlichere und drastischere Formulierung erlaubt. Auf die scheinbar zufällige sinnliche Erscheinung wird durch Herausheben und starke Kontrastierung mit den benachbarten Teilen optisch Bedeutung konzentriert. Durch floskelhaftes Beiwerk oder die Einebnung dieser Erscheinung in den Kontext einer breitangelegten Straßenschilderung ginge ihre repräsentative Bedeutung verloren.

Die Tendenz zum Pointieren und Überbeleuchten (sie ist bereits in Voltaires "Contes philosophiques" virtuos entwickelt; im 20. Jahrhundert wird sie sich der Film zu eigen machen), die visuelle Umsetzung der Gedanken erweist sich in Heines Prosa als neue, vibrierende Ursprünglichkeit. Er entspricht damit im Vormärz sowohl der Forderung nach "Bewegung", Gegenwart, stimulierender Aktualität, wie auch dem Lesebedürfnis neuer Publikumsschichten, denen die abstrakt-begriffliche Sprache unzugänglich ist.

Anstelle der großen thematischen Durchführungen der klassischen Kompositionen, anstelle von "Entwicklung", rückt die Konstellation der Einzelabschnitte. Heine hielt sich mit Recht für einen Meister der "Zusammenstellung", der "Anordnung". Nicht nur die lyrischen Zyklen beweisen es. Häufige Variationen des gleichen Themas oder aber punktuelle Einzelbilder, die zur Verselbständigung tendieren, lassen ihn in Abschnitten, nicht in Entwicklungen planen.

Der instrumentelle Charakter von Heines Kompositionsverfahren und Schreibweise muß in Verbindung nicht nur mit seinem Kompositionsmaterial, sondern auch seinen Wirkungsabsichten gesehen werden. Wenn er 1832 (er lebt seit einem Jahr in Paris) als Ziel seiner "Französischen Zustände" programmatisch nennt, das "Verständnis der Gegenwart" zu befördern: es "dahin (zu) bringen, daß die große Menge die Gegenwart versteht", so meint dieses "Verständnis" zugleich die Einsicht in die Notwendigkeit der Veränderung der zurückgebliebenen deutschen Zustände. Wer darauf abzielt, den immensen Widerspruch sichtbar zu machen zwischen historischem Anspruch der Gegenwart, ihren industriellen und sozialen Möglichkeiten und der erstarrten Realität des zersplitterten provinziellen Deutschland mit seinen von "Pietisten ... eingeschläfertem" Bewohnen, der muß sich als Schriftsteller der Produktion harmloser "Kunstnovellen" oder "Entsagungsromane" verweigern. Da er mit seinen literarischen Arbeiten die Leser zum Erkennen gesellschaftlicher Erscheinungen und Prozesse bringen will, muß er gerade unterbinden, daß spontane Identifikation etwa mit melancholischen Helden in illusionären Verhältnissen stattfindet.

In seiner Gegenwart sind naive Poesie, Natur und Frömmigkeit dahin. "Unsere modernen Zustände", in denen, wie er endgültig in Paris erkennt, "alle ... Institutionen auf dem Glauben an Geld" beruhen, verlangen - damit nicht der "bare Egoismus" die Oberhand behalte - einen neuen, kritischen Typus des Schriftstellers. Die modernen Autoren, fordert Heine 1835, sollen "nimmermehr die Politik trennen von der Wissenschaft, Kunst und Religion und ... zu gleicher Zeit Künstler, Tribune und Apostel" sein. Die neue Religion, die Soziallehre St. Simons, ist der "Glaube an den Fortschritt, ein Glaube, der aus dem Wissen entsprang": Es gilt "die richtige Auffassung unserer Zeit und ihrer Bedürfnisse" zu verbreiten und durch die "Mittel der Industrie" einen gesellschaftlichen Zustand herbeizuführen, in dem "wenn wir alle arbeiten ... nicht einer auf Kosten des anderen leben will; und (in dem) wir nicht nötig haben, die größere und ärmere Klasse an den Himmel zu verweisen". (Die Romantische Schule, III)

Heines auf deutschem Hintergrund hoher Forderung: daß sich zwischen den Intellektuellen und der Politik wieder eine wirksame Beziehung herstelle, zugleich aber für die Schriftsteller vom künstlerischen Anspruch ihrer Produktion nicht abgesehen werden dürfe, hat er selbst in seiner Epoche wohl als einziger deutschsprachiger Autor (und nicht ohne große Schwierigkeiten) zu genügen vermocht. Das Problem der Vermittlung von Ästhetischem und Politischem ist für ihn als Dichter der "Modernität" das zentrale.

Wie schwierig dies ist in einer als chaotisch wahrgenommenen Gegenwart, sei noch einmal mit Blick auf Heines philosophischen Lehrer angedeutet. Hegel zufolge ist die moderne Zersplitterung der Gesellschaft und der abstrakte Individualismus Resultat der Französischen Revolution, deren weltgeschichtliche Bedeutung darin besteht, daß durch sie das abstrakte Eigentumsrecht und die juristische Gleichheit zum politischen Prinzip erhoben werden. Den in Hegels rechtsphilosophischer Konzeption nicht wirklich gelösten Widerspruch von Freiheit und Eigentum, den Grundwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft, den dadurch bewirkten Zerfall und "Partikularismus" wird Heine erst durch eigene Anschauung im bourgeoisien Frankreich der Julimonarchie begreifen. Am klarsten formuliert erscheint der Zusammenhang in einem Bericht aus Paris, 1841, der heute geschrieben sein könnte:

"Wie die ganze französische Gesellschaft, so ist auch die Kammer in so viele Spaltungen und Splitter zerfallen, daß hier keine zwei Menschen mehr in ihren Ansichten ganz übereinstimmen ... Wohin aber führt diese Zersplitterung, diese Auflösung aller Gedankenbände, dieser Partikularismus, dieses Erlöschen allen Gemeingeistes, welches der moralische Tod eines Volkes ist? - Der Kultus der materiellen Interessen, des Eigennutzes, des Geldes, hat diesen Zustand bereitet." (Lutetia, 28. Dez. 1841)

Die wechselseitige Durchdringung von Kunst und Kommerz – die Reproduktionstechniken blühen: Galvanoplastik, Lithographie, u.a. – lassen Paris zum frühen Konsumentenparadies werden: für wenige. Heine signalisiert den sozialen Sprengstoff, der sich ansammelt:

"Jetzt, wo das Neujahr herannaht, der Tag der Geschenke, überbieten sich hier die Kaufmannsläden in den mannichfaltigsten Ausstellungen. Der Anblick derselben kann dem müßigen Flaneur den angenehmsten Zeitvertreib gewähren; ist sein Hirn nicht ganz leer, so steigen ihm auch manchmal Gedanken auf, wenn er hinter den blanken Spiegelfenstern die bunte Fülle der ausgestellten Luxus- und Kunstsachen betrachtet und vielleicht auch einen Blick wirft auf das Publikum, das dort

neben ihm steht. Die Gesichter dieses Publikums sind so häßlich ernsthaft leidend, so ungeduldig und drohend, daß sie einen unheimlichen Contrast bilden mit den Gegenständen, die sie begaffen, und uns die Angst anwandelt, diese Menschen möchten einmal mit ihren geballten Fäusten plötzlich dreinschlagen, und all das bunte, klirrende Spielzeug der vornehmen Welt mitsammt dieser vornehmen Welt gar jämmerlich zertrümmern! Wer kein großer Politiker ist, sondern ein gewöhnlicher Flaneur, der sich wenig kümmert um die Nüance Dufaure und Passy, sondern um die Miene des Volks auf den Gassen, dem wird es zur festen Überzeugung, daß früh oder spät die ganze Bürgerkomödie in Frankreich sammt ihren parlamentarischen Heldenspielern und Comparsen ein ausgezischt schreckliches Ende nimmt und ein Nachspiel aufgeführt wird, welches das Communistenregiment heißt! Von langer Dauer freilich kann dieses Nachspiel nicht sein; aber es wird um so gewaltiger die Gemüter erschüttern und reinigen; es wird eine ächte Tragödie sein. Die zerstörenden Doktrinen haben in Frankreich zu sehr die unteren Classen ergriffen – es handelt sich nicht mehr um Gleichheit der Rechte, sondern um Gleichheit des Genusses auf dieser Erde, und es gibt in Paris etwa 400,000 rohe Fäuste, welche nur des Losungswortes harren, um die Idee der absoluten Gleichheit zu verwirklichen, die in ihren rohen Köpfen brütet. Von mehreren Seiten hört man, der Krieg sey ein gutes Ableitungsmittel gegen solchen Zerstörungstoff. Aber hieße das nicht Satan durch Beelzebub beschwören? Der Krieg würde nur die Katastrophe beschleunigen und über den ganzen Erdboden das Uebel verbreiten, das jetzt nur an Frankreich nagt; - die Propaganda des Communismus besitzt eine Sprache, die jedes Volk versteht; die Elemente dieser Universalsprache sind so einfach, wie der Hunger, wie der Neid, wie der Tod. Das lernt sich so leicht. Doch laßt uns dieses trübe Thema verlassen und wieder zu den heitern Gegenständen übergehen, die hinter den Spiegelfenstern auf der Rue Vivienne oder den Boulevards ausgestellt sind. Das funkelt, das lacht und lockt! Keckes Leben, ausgesprochen in Gold, Silber, Bronze, Edelstein, in allen möglichen Formeln, namentlich in den Formen aus der Zeit der Renaissance, deren Nachbildung in diesem Augenblick eine herrschende Mode. Woher die Vorliebe mit dieser Zeit der Renaissance, der Wiedergeburt oder vielmehr der Auferstehung, wo die antike Welt gleichsam aus dem Grabe stieg, um dem sterbenden Mittelalter seine letzten Stunden zu verschönen? Empfindet unsre Jetztzeit eine Wahlverwandtschaft mit jener Periode, die, ebenso wie wir, in der Vergangenheit eine verjüngende Quelle suchte, lechzend nach frischem Lebenstrank? (Lutetia, 11. Dez. 1841)

„Die Gemäldeausstellung erregt ebenfalls dieses Jahr ungewöhnliches Interesse, aber es ist mir unmöglich über die gepriesenen Vorzüglichkeiten dieses Salons nur ein halbweg vernünftiges Urtheil zu fällen. Bis jetzt empfand ich nur ein Mißbehagen sonder Gleichen wenn ich die Gemächer des Louvre durchwandelte. Diese tollen Farben die alle zu gleicher Zeit auf mich loskreischen, dieser bunte Wahnwitz der mich von allen Seiten angrinst, diese Anarchie in goldenen Rahmen, macht auf mich einen peinlichen, fatalen Eindruck. Ich quäle mich vergebens diese Chaos im Geiste zu ordnen und den Gedanken darin zu entdecken, oder auch nur den verwandtschaftlichen Charakterzug, wodurch diese Gemälde sich als Producte unserer Gegenwart kundgeben. Was wird sich aber unsern Nachkommen, wenn sie einst die Gemälde der heutigen Maler betrachten, als die zeitliche Signatur offenbaren? Durch welche gemeinsame Eigenthümlichkeiten werden sich diese Bilder

gleich beim ersten Blick als Erzeugnisse aus unserer gegenwärtigen Periode ausweisen? Hat vielleicht der Geist der Bourgeoisie, der Industrialismus der jetzt das ganze sociale Leben Frankreichs durchdringt, auch schon in den zeichnenden Künsten sich dergestalt geltend gemacht daß allen heutigen Gemälden das Wappen dieser neuen Herrschaft aufgedrückt ist? Besonders die Heiligenbilder, woran die dießjährige Ausstellung so reich ist, erregen in mir eine solche Vermuthung. Da hängt im langen Saal eine Geißelung, deren Hauptfigur, mit ihrer leidenden Miene, dem Director einer verunglückten Actiengesellschaft ähnlich sieht, der vor seinen Actionären steht und Rechnung ablegen soll; ja letztere sind auch auf dem Bilde zu sehen, und zwar in der Gestalt von Henkern und Pharisäern, die sehr erbost sind und an ihren Actien sehr viel Geld verloren zu haben scheinen. Die Gesichter auf den eigentlich historischen Bildern, welche heidnische oder mittelalterliche Geschichten darstellen, erinnern ebenfalls an Kramladen, Börsenspeculation, Mercantilismus, Spießbürgerlichkeit. Da ist ein Wilhelm der Eroberer zu sehen, dem man nur eine Bärenmütze aufzusetzen brauchte, und er verwandelte sich in einen Nationalgardisten, der mit musterhaftem Eifer die Wache bezieht, seine Wechsel pünktlich zahlt, seine Gattin ehrt und gewiß das Ehrenlegionskreuz verdient. Aber gar die Porträts! Die meisten haben einen so pecuniären, eigennützigem, verdrossenen Ausdruck, den ich mir nur dadurch erkläre daß das lebendige Original in den Stunden der Sitzung immer an das Geld dachte welches ihm das Porträt kosten werde, während der Maler beständig die Zeit bedauerte, die er mit dem jämmerlichen Lohndienst vergeuden mußte.“ (Lutetia, 7. Mai, 1843.)

Im späten, 1854 geschriebenen Vorwort zur "Lutetia", der Sammlung seiner Pariser Berichte aus den 1840er Jahren, erläutert Heine sein schriftstellerisches Verfahren so:

"Um die betrüblichen Berichterstattungen zu erheitern, verwob ich sie mit Schilderungen aus dem Gebiete der Kunst und der Wissenschaft, aus den Tanzsälen der guten und der schlechten Societät, und wenn ich unter solchen Arabesken manche allzu närrische Virtuosenfratze gezeichnet, so geschah es nicht, um irgendeinem längst verschollenen Biedermann des Pianoforte oder der Maultrommel ein Herzeleid zuzufügen, sondern um das Bild der Zeit selbst in seinen kleinsten Nuancen zu liefern. Ein ehrliches Daguerreotyp muß eine Fliege ebensogut wie das stolze Pferd treu wiedergeben, und meine Berichte sind ein daguerreo typisches Geschichtsbuch, worin jeder Tag sich selber abkonterfeite, und durch die Zusammenstellung solcher Bilder hat der ordnende Geist des Künstlers ein Werk geliefert, worin das Dargestellte seine Treue authentisch durch sich selbst dokumentiert. Mein Buch ist daher zugleich ein Produkt der Natur und der Kunst, und während es jetzt vielleicht den populären Bedürfnissen der Leserwelt genügt, kann es auf jeden Fall dem späteren Historiographen als eine Geschichtsquelle dienen, die, wie gesagt, die Bürgschaft ihrer Tageswahrheit in sich trägt." (Lutetia, 7. Mai 1843)

Heine begreift seine literarische Tätigkeit instrumentell: Sie beschreibt die Ereignisse und Phänomene des gesellschaftlichen Lebens einer Metropole und stellt das Wahrgenommene ordnend zusammen. Sie sucht, durch Auswahl und Zusammenstellung deren historische Authentizität zu verbürgen. Der abstraktere Charakter der Gegenständlichkeit wird in der zitierten Passage sichtbar als Integration verfestigter Sprachstücke; Umgangssprache, Understatements und Fachtermini treten auf: Berichterstattung, Daguerreotyp, Historiograph. Mit "Natur" meint Heine zeitgeschichtliche Realität, Tagesgeschichte und die divergenten Ereignisse der

"guten und schlechten Societät". Sein Text ist selber so "offen", daß er nur durch sozio-ökonomische Erläuterungen zureichend interpretiert werden kann. Die Erwähnung der Virtuosen etwa indiziert die Bedeutung des entwickelten Kulturmarkts mit einer ihm adaptierten Salon- und Konzertkunst. Die Funktion der Details und "Nuancen" ist in diesem Fall zu entschleiern, wie selbst die vorgeblich der trivialen Tauschsphäre entzogenen Bereiche der Kultur unsichtbar vom Geldverhältnis der Menschen und Dinge bestimmt sind. Sichtbar macht dies der Künstler, durch den hindurch das "Bild der Zeit" minutiös "sich selbst dokumentiert". Heine nutzt aktuell den Nimbus positivistischer Genauigkeit, der die »Daguerreotypie« umgibt, geht aber mit seinen Analysen gerade über sie hinaus.

Ich komme zum Schluß. Statt Gegenständen mit in sich vollendeter Gestalt stehen Heine solche sozialer Natur gegenüber. Die gesellschaftliche Wirklichkeit, der sie entnommen sind, ist einerseits bestimmt durch Objektivationen der bürgerlichen Ideologie (wie politisch repräsentativer Betrieb, Verwaltung etc.) und andererseits durch materielle Produktion in Form von Waren und deren Verkehr. Die "Signatur" der Epoche herauszupräparieren bedeutet für Heine, die täuschende Fassade dieser Wirklichkeit sichtbar zu machen, in der die einzelnen samt den arbeitsteilig produzierten anonymen Dingen unentwegt im Geldstrom schwimmen und von ihm bewegt werden. Die Erscheinungen, die er beschreibt, vermögen sich als Symptome verborgener gesellschaftlicher Prozesse zu erweisen, für die London und Paris die fortgeschrittensten Orte sind. "Held" seiner "Lutetia" ist selber ein Kollektives: "die soziale Bewegung".

Erkenntnis und Kritik müssen, der Zensur wegen, zum Teil unter Arabesken verschlüsselt werden; das Ensemble der "Berichterstattungen" (sie sind notwendig "betrübsam" in dem Klima erbitterter sozialer Kämpfe der französischen Juli-Monarchie vor 1848) wird zugleich dem späteren Geschichtsschreiber als Dokument offeriert; aus historischem Abstand soll er, in Kenntnis dessen, welche der geschilderten Momente geschichtliche Gestalt gewannen und welche der Tendenzen sich durchzusetzen vermochten, die vorliegenden Prognosen in sein Urteil über die Epoche mit einbeziehen.

In solchem Zurücktreten des späten Heine zeigen sich das Wissen um die Relativität der eigenen Einsicht und Verlust des Selbstvertrauens - etwa Goethes oder Schillers - in die Kunst als die gesellschaftlichen Bereiche übergreifend und vermittelnd. Zugleich wird ein bestimmter Verzicht auf hohe Anforderungen an den Leser, die Öffnung gegenüber "populären Bedürfnissen" bemerkbar. Die Kunst ist zu Heines Zeit zum Sektor des Soziallebens geworden, zum spezialisierten Teil der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens, nivelliert bis zu einem gewissen Grad schon durch die Abhängigkeit vom etablierten Kulturmarkt.

Andererseits tritt ein neues Pathos auf: als Dichter versteht sich Heine als Seismograph der Erschütterungen seiner Zeit, die er erleidet, deren Folgen er vorauszusehen sucht. Dabei muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß es sich hier um den späten Heine (nach 1848) handelt, bei dem der Aktivismus der frühen und mittleren Jahre - der freilich auch mit Skepsis durchsetzt war - stark zurückgenommen ist.

Welches sind die historisch-politischen Bedingungen der veränderten Auffassung vom Gegenstand der literarischen Produktion und ihres Anspruchs?

Heine hat es 1854 mit einem bereits stabilisierten Kulturmarkt zu tun, innerhalb dessen die arbeitsteilige Stellung der Autoren fixiert ist. Der Grundriß der bürgerlichen Gesellschaft ist festgelegt. Zentrale Erfahrung Heines seit den ersten Jahren seiner Übersiedlung nach Paris ist die einer neuen Form gesellschaftlicher

Herrschaft: der ökonomischen. Das Wissen um die Macht der Geldverhältnisse, deren Zugriff sich die Sphäre der Kunst nicht zu entziehen vermag, scheint beim späten Heine dann zur Skepsis hinsichtlich einer baldigen sozialen Veränderung beigetragen zu haben. Die Hoffnungen werden auf die Zukunft vertagt; nicht aber aufgegeben.

### *NACHBEMERKUNG*

Erst ein halbes Jahrhundert nach Heine wird seine Großstadtwahrnehmung in Deutschland - lange genug die "verspätete Nation" - auf einem vergleichbaren Niveau reflektiert: bei Georg Simmel.

"Die Großstädte und das Geistesleben" (1903; vorangegangen war, 1900, die "Philosophie des Geldes") registrieren, was jetzt auch in Berlin als Metropole sichtbar und spürbar ist: wachsende Abstraktheit und Entpersönlichung, Steigerung des Nervenlebens, Blasiertheit, Intellektualisierung, Atomisierung der Individuen. Ausgeblendet indes bleiben bei Simmel die sozialen Fragen und Kämpfe seiner Zeit.

Gerade sie stets im Horizont behalten zu haben bei seiner ästhetischen Apperzeption der großstädtischen Gegenwart: eben darin besteht Heines exzeptionelles Format.

### **ANMERKUNGEN/NOTES**

Gerhard Höhn 1997, Heine-Handbuch. 2. Aufl., Stuttgart

Albrecht Betz 1998, Ästhetik und Politik. Heinrich Heines Prosa, 2. Aufl., Aachen

Albrecht Betz 1997 Der Charme des Ruhestörers. Heine-Studien, Aachen

Julia Rosenthal 1998, Heinrich Heine and England. (Ausstellungskatalog). London

Kiss Ágnes

**Két különböző, és mégis találkozó identitás –  
Heine és Wagner**

**Two different identities who still meet –  
Heine and Wagner**

**ABSZTRAKT**

A zsidó Heine és az antiszemita Wagner származása, élete és munkássága igen eltérő volt. Neveltetésük, a velük szembeni elvárások jelentősen különböztek. Életútjuk sem volt hasonló, de mégis voltak köztük érintkezési pontok, többek között feltehetőleg személyesen is találkoztak Párizsban. Mindkettőjük életében fontos szerepet játszottak a forradalmak, lázadó szemléletük karrierjüket is befolyásolta. De míg egyikük látszólagos pálfordulásai ellenére is élete végéig kitartott eredeti meggyőződése mellett, addig a másik számos nézetrel megismerkedett, és ezek többségét élete egyes szakaszaiban magáévá is tette. A két életmű mindezek ellenére találkozott is egymással, Wagner ismerte Heine verseit (megzenésítette a *Die Grenadiere* címűt). Az életművek találkozása végső soron két Wagner operában, *A bolygó hollandiban* és *a Tannhäuserben* testesült meg. A művek szemlélete (irónia az egyik oldalon, komoly hangvétel a másikon) természetesen különbözik, ahogy a két szerző életszemlélete is.

*Kulcsszavak:* zsidóság, antiszemitizmus, forradalmak, életművek találkozása, *A bolygó hollandi*, *Tannhäuser*

**ABSTRACT**

Heine, a Jew, and Wagner, an anti-Semite came from very different backgrounds, and their personal lives and professional careers also differed significantly, as did their upbringing and the expectations they were supposed to meet. Although their life paths differed, there were points of contact between them; among others they presumably met in Paris. Revolution played an important role for both of them, with their rebellious attitudes having an impact on their careers. But while one of them (despite his apparent apostasies) remained true to his original convictions, the other exposed himself to a wide range of views, most of which he embraced at some point in his life. Still, the two oeuvres did have certain contact points: Wagner was familiar with Heine's poems (he set *Die Grenadiere* to music). Ultimately, the interface between the two oeuvres is Wagner's *The Flying Dutchman* and *Tannhäuser*. Obviously, the approach differs (irony on one part, and seriousness on the other), as do Heine's and Wagner's outlooks on life.

*Keywords:* Jewry, antisemitism, revolution, interface, *The Flying Dutchman*, *Tannhäuser*

## *Párhuzamos életrajzok*

Heine és Wagner származása, élete és munkássága igen eltérő volt, mégis voltak köztük találkozási pontok, melyek végül két Wagner operában testesültek meg. Heine 16 évvel idősebb volt, és 27 évvel korábban halt meg. Heine jómódú, felvilágosodott düsseldorfi zsidó családban született, Wagner apja lipcsei rendőrtisztviselő volt. Heine és családja számára a napóleoni megszállás a zsidóság egyenjogúsítását jelentette, Wagner családja erősen Napóleon-ellenes volt (Wagner a bautzeni csata másnapján született, a „népek csatáját” követő tifuszbajrányban vesztette el apját). Heine tisztos polgári kereskedőcsaládban nőtt fel, Wagner édesanyja az apa halála után a család színész-festő barátjához, Ludwig Geyerhez ment feleségül, a gyermekek korán megismerkedtek a színházi világgal. Heinét üzletembernek szánták, de mikor kiderült, hogy ahhoz sem kedve, sem tehetsége, lehetőséget kapott, hogy egyetemre járjon Bonnban. Elvileg jogot kellett volna tanulnia, ehelyett Schlegel irodalomtörténeti előadásait hallgatta. Tanulmányait később Göttingenben, majd Berlinben folytatta, ahol többek közt Hegel előadásait látogatta, végül Göttingenben szerezte meg a jogi doktorátust. Wagner gyermekként különböző rokonoknál és ismerősöknél hányódott, rajzolni, festeni, zongorázni taníttatták, de a zenéhez Beethoven szimfóniai és egy operaélmény, Weber Bűvös vadásza hozta meg a kedvét. Több iskolában megfordult, végül a lipcsei egyetemen lett zenei növendék, de igazi zenei képzettségét magánúton szerezte. Mindketten korán kezdtek el irodalommal foglalkozni, de Wagnernek testvérei kritikája elvette a kedvét, így inkább a zenét választotta, bár élete végéig foglalkozott írással, és operái szövegkönyvét is maga írta. Mindkettőjük életében fontos szerepet játszottak a forradalmak. Heine mindig kritikus szemmel nézte kora társadalmát, ennek már fiatalkori műveiben is hangot adott (l. pl. a Harzreise-t). Az 1830-as Júliusi Forradalom hatására írta: „A forradalom fia vagyok” c. művét. Politikai nézetei miatt egyre ellenségesebbnek érezte a környezetet, és egyre több gondja akadt a cenzúrával is, ezért 1831-ben Párizsba költözött, és ott élt élete végéig, bár Németországot mindig hazájának tekintette, és vissza is vágyott oda. Ugyanakkor az elsők között ismerte fel a német nacionalizmus veszélyét. Az 1840-es években megismerkedett Marxszal és Lassalle-lal, írt a Marx által szerkesztett újságokba, és a német költők között szinte az elsőként foglalkozott a munkások sanyarú sorsával (l. pl. Die Schlesischen Weber). A marxista nézetekkel szemben ambivalens álláspontra helyezkedett, főként a radikális, minden a múlthoz tartozó dolgot felszámolni, elpusztítani kívánó nézetek miatt. Figyelemmel kísérte az 1848–49-es forradalmakat, s egyike volt azoknak, akik az utolsóknak elbukó magyar szabadságharcról megemlékeztek. A februári forradalommal egy időben romlott meg egészsége végérvényesen, ettől kezdve feküdt a „matracsirban”.

Wagner eközben kereste a helyét, több városban megfordult, karigazgató volt a Würzburgi színházban, majd Magdeburgban, több operát és szimfonikus művet írt, de ezekkel nem aratott sikert. Königsbergből Rigába, majd onnan – a hitelezők elől szökve – Párizsba utazott. Ott sem kísérte sok siker kísérleteit, hiába pártfogolta az akkor már sikeres zeneszerző, Giacomo Meyerbeer. Végül a Drezdai Operában fogadták el bemutatásra a Rienzi című operáját, és hamarosan ő lett a színház vezető karmestere. A társadalommal szembeni kritikáját többek közt a színház megújításának tervében fejtette ki. Megismerkedett Bakunyinnal, és egyre komolyabb



formában bírálta a szász berendezkedést. A májusban kitört forradalomban részt vett, majd menekülnie kellett, és hosszabb ideig nem léphetett ismét német földre, és még hosszabb időre száműzték Szászországból. Ebben az időszakban írta meg *Művészet és forradalom* című művét.

Heine egész életében hű maradt eredeti felfogásához, noha látszólag voltak éles fordulatjai. Ezek egyike volt 1825-ben történt kitérése, melyet egy professzori állás elnyerése érdekében tett meg. Véleménye szerint a kikeresztelkedés jelentett a belépőjegyet az európai kultúrába („Entre Billet zur Europäischen Kultur”). Az állást ennek ellenére sem kapta meg, amiben – feltehetőleg – közismerten radikális nézetei is szerepet játszottak. Hiába keresztelkedett ki, Németországban mindig zsidónak tekintették, ezt igazolta többek közt az ún. Platen-affér is (egy személyeskedésbe forduló irodalmi vita August von Platennel). Kitérése előtt viszonylag többet foglalkozott zsidó témákkal (pl. A bacherachi rabbi), és aktív tagja volt a Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden-nak, s zsidó származását később sem tagadta meg (l. a Romanzero harmadik könyvét, a Héber dallamokat). Ugyanakkor a kereszténység sem jelentett sokat számára, feleségével katolikus templomban házasodott össze. Stílusát élete végéig az irónia jellemezte, amivel a környezetét, a társadalmat leírta.

Wagner élete során igen sokféle nézettel azonosult. Volt forradalmár, majd Schopenhauer és Nietzsche híve, s érdeklődött a buddhizmus iránt is. Első antiszemita megnyilvánulását még csak szakmai féltékenység okozta, bár Giacomo Meyerbeer szinte mindenben támogatta, Wagner nem tudta neki megbocsátani, hogy sokkal sikeresebb volt nála (ld. a Zsidóság a zenében c. tanulmányt). A későbbiekben megismerkedett Gobineau nézeteivel, és az ő hatására végképp a fajelmélet és az antiszemitizmus híve lett. Ezek a nézetek jelentek meg az általa 1878-ban alapított, meglehetősen reakciós Bayreuther Blätter c. folyóiratban.

Mégis hol és hogyan találkozott össze a két életút? Wagner valószínűleg személyesen is ismerte Heinét Párizsban. Versei közül ő is megzenésítette a Die Grenadiere (A gránátosok) címűt. (Wagnerénél lényegesen ismertebb a Schumann-féle változat, melynek magyarul A két gránátos a címe.) Még Rigában olvasta Heinének A nemes Schnabelewopski úr emlékirataiból c. könyvét, melynek VII. fejezetében a címszereplő beszámol egy színházi élményéről. A leírt történetben azonnal felismerhetjük A Bolygó hollandi történetét. Wagner engedélyt kért Heinétől, hogy a történetből opera-librettót írjon. Ezt meg is tette, és kalandos körülmények között megszületett a ma is jól ismert opera.

A második találkozás szintén egy Heine mű révén történt, bár ebben az esetben a történetet Wagner több forrásból is ismerte. 1836-ban olvasta Heine Elementargeister c. esszéjét, melyben megjelennek az antik istenek, köztük Vénusz és a Vénusz-barlang motívum, és ezzel együtt Tannhäuser története is. Wagner később még további forrásokat is elolvasott (többek közt Ludwig Tieck, E.T.A. Hoffmann és Ludwig Bechstein műveit), amelyekben a Tannhäuser-mondát feldolgozták.

Mindkét opera Wagner korai művei közé tartozik, bár már megjelennek bennük a későbbi zenedrámákból ismert ún. vezérmotívumok, azonban még megtalálhatók az egymástól viszonylag jól elkülönülő szóló és kóruszámok (Senta balladája, a kormányos éneke, a hajósok kórusa, Tannhäuser versenydala, az ún. csarnokária, az udvar bevonulása, Wolfram dala az esthajnalcsillaghoz stb.

## *A bolygó hollandi*

A Bolygó Hollandi operának több forrása is van. Az egyik egy személyes élmény, 1839-ben egy tengeri viharban egy Thetis nevű hajó, fedélzetén az épp a hitelezők elől menekülő Wagnerrel és feleségével egy norvég fjordban lel menedéket. A másik, a már említett Heine mű. Ebben a címszerelő egy amszterdami színházi élményét meséli el.

Heine megközelítése ironikus: Az örök bolyongásra ítélt főhős hétévenként partra szállhat, hogy megtalálja az őt hűségével megváltó társat. Ez eddig nem sikerült. „Szegegy hollandus! Gyakran ő maga örül a legjobban, midőn a házasságtól megváltatik és megváltójától megszabadul, és ilyenkor visszatér a hajójára.”

Találkozik egy skót kereskedővel, akinek eladó lánya van. A skótok ismerik a hollandi történetét, a kereskedő házában egy kép is van róla. A lány hűséget fogad a hollandinak. Itt a színházi előadásról szóló történet megszakad, az elbeszélőnek kellemes élményben van része egy, a nézőtérén megismert hölgygel. A darab végére tér vissza a színházba. A hollandi a lányt – immár a feleségét – a közös kárhózzától védendő el akar hajózni, az asszony pedig, hogy hűségét bizonyítsa, a tengerbe veti magát, így megváltja a hollandit, akinek elsüllyed a hajója. És ekkor következik a szintén maróan ironikus konklúzió: „A darab morálja nők számára az, hogy vigyázzanak magukra, ne menjenek feleségül valami bolygó hollandihoz; mi férfiak pedig megtanulhatjuk a darabból, hogy a nők által a legjobb esetben miként megyünk tönkre.”

Wagner művében tulajdonképpen ugyanez játszódik le, nem is teljesen ironia nélkül. A helyszín Skóciából Norvégiába kerül (ennek oka, hogy anyagi okokból Wagner eladta az eredeti szövegkönyvet, amiből született is egy azóta elfeledett opera, így azt némiképp meg kellett változtatnia). Miközben a hollandi és a választott lány (az operában Senta) története mindvégig komoly, sőt tragikus, a hajósok és az őket hazaváró lányok, asszonyok gondolatai jobbra csak a vagyonszerzésen járnak. A hajósok kórusban gúnyolják a hollandi hajójának legénységét, míg végül meglátják azok félelmetes valóját.

Heine történetében nem igazán derül ki, hogy mi vezetett a hollandi és felesége szakításához, addig Wagner ezt is kifejti: Sentának volt már vőlegénye, egy vadász, akit a hollandi kedvéért elhagyott, de aki miatt a hollandi kételkedni kezd a hűségében. A befejezés azonos a mintával: A hollandi elhajózik, Senta a tengerbe veti magát, a hajó elsüllyed, vagyis az örök vándor végre megpihenhet, megváltást nyert. És itt elérkeztünk egy később több műben is megjelenő wagneri alakhoz, megváltást hozó nőhöz. Ilyen szerepe lesz majd Erzsébetnek is a Tannhäuserben.

## *Tannhäuser*

Az opera tulajdonképpen két, egybefonódó középkori mondán alapul, míg a Heine műben ebből csak az egyik szerepel. Az egyik a wartburgi dalnokverseny, ahol a minnesängerek versengenek. A versenyzők között olyan ténylegesen létező és máig ismert dalnokok is szerepelnek, mint Walter von der Vogelweide és Wolfram von Eschenbach. Az erről szóló történetekben is szerepel olyan dalnok, aki megbotránkoztatja a többieket és a hallgatóságot, de – bár van ilyen feltevés is – ő nem azonos a másik monda hőisével, az amúgy szintén történelmi alak Tannhäuserrel. A másik a Tannhäuser monda, a lovagról/dalnokról, aki Venusnál időzik, az érzéki szerelmet élvez, majd arra ráunva (vagy annak ördögi voltát észrevéve) otthagyja, és Rómába megy, hogy a pápától feloldozást nyerjen, amit nem kap meg.

Heine költeménye az Elementargeister c. műben szerepel. Tannhäuser Venusnál időzik, de megunja az állandó jólétet, kesetűsége vágyik.

*(„Frau Venus, meine schöne Frau  
von süßem Wein und Küssen  
Ist meine Seele worden krank;  
Ich schmachte nach Bitternissen”)*

A lovag elmegy, Rómában Orbán pápa elé járul, aki azonban nem oldozza fel. Ekkor visszaindul Venushoz. Megérkezve az istennő megmossa a lábát, ágyba fekteti, levest főz neki, majd az útról kérdezi. És Tannhäuser gunyorosan számos be tapasztalatairól. Orbán pápa üdvözlétet hozza, majd mesél az útra ejtett német városokról, szintén meglehetősen ironikus stílusban. Cseppet sem tűnik úgy, hogy komolyan bánkódna azon, hogy nem nyert bűnbocsánatot.

A wagneri történet is Venusnál kezdődik, csakhogy a lovag onnan nem azonnal Rómába megy, hanem találkozik az egykori dalmok társakkal, sőt meghallja azt is, hogy Erzsébet tulajdonképpen őt várja vissza. Így velük meg, a dalmokversenyen azonban mindenkit megbotránkoztat az érzéki szerelmet dicsérő énekével, Erzsébet védi meg a lovagok kardjától, a házigazda (a türingiai örgróf) pedig számúzi. Ekkor csatlakozik a zarándokokhoz, és indul Rómába.

Erzsébet visszavárja, de hiába, nem érkezik meg a hazatérő zarándokokkal. Amikor végül hazaér, elmondja, hogy hiába ment Rómába, és vissza akar térni Venushoz, de Erzsébet hűségének híre visszatartja. Amikor a lány koporsóját hozzák, érkezik a csoda híre: a pápa pásztorbotja kizöldült. Erzsébet hűsége megváltotta, ebben a tudatban hal meg.

A fentiekből látható, hogy Wagnernél itt gyakorlatilag nincs helye az iróniának, viszont ismét megjelenik a bűnös férfit megváltó nőalak.

### *A szerzők utóélete*

Németország voltaképpen nehezen bocsátotta meg Heinének mind a zsidóságát, mind azt, hogy elhagyta. Születésének 100. évfordulójára szerettek volna neki emlékművet állítani, többek közt szülővárosában, Düsseldorfban is, de ezek körül komoly vita támadt épp Heine zsidó származása, és „dekadens” lírája miatt. A III. Birodalom idején könyveit természetesen elégették (és ha tehetik, ezt tették volna vele magával is, amint azt fiatalkori drámájában, az Almansorban írta:

*„Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher  
verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen.”*

(Ez csak előjáték volt, ahol könyveket égetnek, a végén embereket is fognak.)

Talán legismertebb versét, a Loreleyt ismeretlen szerző műveként hagyták benne a tankönyvekben, mivel annyira közismert volt, hogy nem lehetett kihagyni. A harmadik birodalom bukása után Heine ismét a „helyére került”, ma már vannak emlékművei, halálának 100. évfordulójára megalakult a Heine-társaság, majd a Heine-intézet is.

Wagnernek sokszor zavaros és nehezen védhető nézeteit a III. Birodalom messzemenően kihasználta. Egyrészt a germán mondavilág történeteit feldolgozó művek lehetőséget adtak a német felsőbbrendűség hirdetésére, másrészt minden esetben hangsúlyozták a német szellemet dicsérő mondatokat (l. pl. A nürnbergi mesterdalmokok végén Hans Sachs figyelmeztetését). A Parsifalt viszont, mint pacifista művet, levették műsorról. Mindezt sokan nehezen bocsátják meg neki, különösen az anti-

szemitizmus kérdése kényes. Izraelben mind a mai napig nem játsszák a műveit, minden egyes kísérlet a bemutatásukra botrányba fullad még a megvalósítás előtt.

Wagner operáiban nincsenek zsidó szerelők, bár vannak, akik szerint pl. a meg lehetőségen ellenszenves Nibelungok (Alberich, Mime) zsidó figurák lennének. Sőt, a Nürnbergi mesterdalnokok Beckmesserét is annak tartják, holott ő köztudottan Eduard Hanslick osztrák zenekritikus karikatúrája.

A világ nagyobb részén csak a zenét nézik, és nem a szerző emberi kicsinyességét, téves nézeteit. Természetesen a modern operarendezések egy része tartalmaz utalásokat a szerző vélt vagy valós meggyőződésére, ezek azonban legalább annyira vitatottak, mint Wagner eszméi.

## HIVATKOZOTT IRODALOMJEGYZÉK

[https://www.google.com/search?q=heine+wikipedia+deutsch&sa=X&ved=0ahUKEwisq4yYj\\_bAhUJzaQKHxqgAykQ1QIlmQEoBw&biw=1366&bih=654](https://www.google.com/search?q=heine+wikipedia+deutsch&sa=X&ved=0ahUKEwisq4yYj_bAhUJzaQKHxqgAykQ1QIlmQEoBw&biw=1366&bih=654)

[https://hu.wikipedia.org/wiki/Richard\\_Wagner\\_\(zeneszerz%C5%91\)](https://hu.wikipedia.org/wiki/Richard_Wagner_(zeneszerz%C5%91))

[https://hu.wikipedia.org/wiki/A\\_bolyg%C3%B3\\_hollandi\\_\(opera\)](https://hu.wikipedia.org/wiki/A_bolyg%C3%B3_hollandi_(opera))

<https://hu.wikipedia.org/wiki/Tannh%C3%A4user>

<http://mek.oszk.hu/01300/01391/html/vilag091.htm>

<http://www.zeno.org/Literatur/M/Heine,+Heinrich/Erz%C3%A4hlprosa/Aus+den+Memoiren+des+Herren+von+Schnabelewopski/Kapitel+7>

<http://www.zeno.org/Literatur/M/Heine,+Heinrich/Essays+I%3A+%C3%9Cber+Deutschland/Elementargeister>

[http://konfliktuskutato.hu/index.php?option=com\\_content&view=article&id=356:afajelmelet-alapito-atyai&catid=43:etnikai-konfliktusok&Itemid=214](http://konfliktuskutato.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=356:afajelmelet-alapito-atyai&catid=43:etnikai-konfliktusok&Itemid=214)

Rockenbauer, Z.: A Hollandi bolyongása Rigától Pestig in Budapesti Wagner-napok, Műpa, 2018.

Kovács, S.: Tannhäuser – legendák és tények in Budapesti Wagner-napok, Műpa, 2018.

Heine, H.: Elementargeister, Reclam, 2013. 127.p.

Heine, H.: Schnabelewopski úr emlékei (ford. Biró, S.), Dante Könyvkiadó, 85.p.

## Nietzsches Vision: Intercultural Aristocratic Radicalism and New Aristocracy

Nietzsche had shared with Richard Wagner an interest in Buddhism, at first via Schopenhauer. Wagner had even started to compose a music drama on Buddha, entitled *The Victorious*, which he never completed. Moreover, Wagner and Nietzsche took note of contemporary standard books on Buddhism, namely Carl Friedrich Köppen's work, still inspired by Schopenhauer: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* (Berlin 1857–59); Eugène Burnouf's (Sanskrit professor in Paris): *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1844); and – shortly before Wagner's death – the third great contemporary work on Buddhism, Hermann Oldenberg's *Buddha. Sein Leben, sein Werk, seine Gemeinde*, published in 1881. Oldenberg was the first to offer a serious, well-founded presentation of Buddhism on the basis of the oldest textual sources written in Pali and with a critical historical approach; strangely enough, in his book Oldenberg expressly warns against viewing early Buddhism through the lenses of Schopenhauer.

As early as in 1870 Nietzsche had taken interest in Ernst Windisch's study tour to England, where his former university colleague, an orientalist, in the service of the „East Indian Office“ catalogised “Sanskrit manuscripts” in the course of one year, as Nietzsche notes in several letters. In autumn 1871 already, he writes, he will meet Windisch in Leipzig. In the Journal of the Pali Text Society of the year 1882 Windisch is in fact mentioned as the editor of one of the canonical Pali(!) text collections. According to the Journal Oldenberg was put in charge of the edition of further texts by the Pali Text Society founded by Rhys Davids in 1881. Rhys Davids himself translated the *Dighanikaya*.

Nietzsche had stated already before the composition of *Zarathustra*, namely in *The Gay Science*: “a different ideal runs on ahead of us”. Consulting the *Dighanikaya* we come across a great wise individual (mahapurusha, in Pali also: Cakkavatti, in Sanskrit: Cakravarti), in Pali also named Metteya (cf. Oldenberg's book), to whom both the spiritual and the worldly, i. e. political, paths stand open, because of his/her/its acquired perfection – which can well be considered as resulting from a successful self-overcoming, and, as I suggest, from a constructive integration into the individual life of those collective, transhuman or metaphysical forces dealt with in religions and mystic or spiritual creeds. Thus, in rolling out of him/her/itself just like the wheel that has appeared in the sky as a result and a sign or symbol of his acquired perfection, this individual – who I propose have served Nietzsche as the model for his conception of true individuals that Zarathustra propagates in *Thus Spoke Zarathustra I* –, together with his more than thousand “heroic sons”, conquers the world – unlike his counterparts in the Sanskrit tradition! – without violence and only by instituting justice, stability, and general welfare in the countries: “He [...] conquering not by the scourge, not by the sword, but by righteousness, he doth preside over this earth to its ocean-bounds”.

R. Otto Franke in his German translation of the *Dighanikaya*, however, used the formulation that the great wise individual (the Cakkavatti) and victorious conqueror owes his world rulership to his heroic sons *who have crushed the enemies* (p. 89) – instead of simply calling them (as Rhys Davids does): “crushers of enemies” presumably in the sense of: originating from the warrior caste (like the Buddha Gautama himself). And, surprisingly, Franke already stated in his translation of the *Dighanikaya*, which was first published in 1913, that “*mahapurisa*”, which should be best translated as “Übermensch”,<sup>1</sup> resembled the concept of the Jewish Messiah.

In the *Dighanikaya* the symbol of the wheel is taken up again in the account of a young aristocratic woman called Ambapali, playfully rivalling in her wheel carriage with some aristocratic young men in their wheel carriages. This scene in the *Dighanikaya* represents a concept of a “different” type of aristocracy which consists of true individuals, men and women alike, i.e. of individual wheels rolling out of themselves. Accordingly, the aristocracy fostered by Nietzsche’s Zarathustra consists of a nobility which is the adversary of all that is despotic.

Given that in fact the Jewish ideal, i.e. the original Jewish idea of the Messiah is identical, both in wording and meaning, with the pre-Aryan myth as recalled by the Pali Buddhist *Dighanikaya*, there is some evidence, for Nietzsche, too, that the ancient great narrative originating in the 3rd or 4th millennium before our era was created by Jews (the Jewish era starting 3760 years before the birth of Christ). And I would like to suggest that this “other”, this different ideal be conceived as a basis for a New Renaissance, that is: a new goal – maybe world-wide, as envisaged by Nietzsche.

Well, the editor of the first complete works of Nietzsche, Oscar Levy, born in Pommerania, then a Prussian province, was the son of a family of German national-minded Jews, became a physician, and immigrated in the year 1892 to England. Of perfectly aristocratic appearance, Levy saw himself as a kindred spirit of Nietzsche, and he was even able to win Elisabeth Förster-Nietzsche’s general consent to the publication of his planned complete English edition of Nietzsche’s works, both in England and in the U.S.A. And at least to a large extent, he even financed it himself.

Having found on his writing desk the edition of the Edinburgh newspaper “Scottsman” of 15<sup>th</sup> of August 1914, shortly after the beginning of World War I in August, which contained an article written by Walter Shaw entitled “The Philosophical Basis of German Militarism” and Shaw’s side note “*You* have brought this poison to England”, Levy leaves England in 1915 and goes into exile. Before, he had also held presentations in front of the London University Zionist Society – as an opponent of Zionism and promoting his Nietzschean vision of a Jewish mental aristocracy and an elite of good Europeans, “a strong kind of men, most highly gifted in intellect and will”. Among others, Levy counted the Jewish English statesman Disraeli (who in fact strove and successfully tried, through adoption, to become a traditional aristocrat, and whose words “all is race, there are no other truths” ironically was conveyed to the Germans by Hewston Stewart Chamberlain) to this kind of men, as well as Mussolini, whom he had personally met in 1924 (whose forceful rise to power Levy ignored or chose to ignore), or else Napoleon, Heinrich Heine etc. – all bud sets of a

---

<sup>1</sup> Franke adds: “Vielleicht eignete sich ‘Übermensch’ am besten als Übersetzung, wenn dieses Wort Goethes nicht durch die modernste Philosophie eine ganz spezielle Färbung und durch die Manie einer literarischen Mode einen Stich in’s Lächerliche erhalten hätte.” (p. 87, note nr. 10)

new renaissance, according to Levy. It must be noted, though, that Levy denied women in general such an aristocratic mind (“do not condescend, do not listen to them”). The following words of Oscar Levy, taken from his Nietzsche edition, however, probably resume the deeper part of his thinking: “We must dismiss this old morality, we must try to find another, a higher, a more natural form of morality, but, let me repeat it, *out of morality, out of piety, out of honesty.*”

Let me proceed with the interpretation of Christian Benne as presented at the Nietzsche conference in Sils-Maria in 2016, which bore the title: “Wie demokratisch ist Nietzsches aristokratischer Radikalismus?” (How Democratic is Nietzsche’s Radicalism?). As far as I know, it was Benne who was the first who substantially explained Nietzsche’s amazing enthusiasm and pride for being appreciated by Georg Brandes, an influential Danish critic and scholar who was the first to hold university lectures on Nietzsche, and who labelled Nietzsche as aristocratic radical. Benne confirmed these insights at the 2024 congress of the German Nietzsche-Gesellschaft.

As “radicals” figured in England, according to Benne, as soon as the beginning of the nineteenth century, those advocates of fundamental reforms (of the voting right for example) who did not want to be satisfied with the level of civil rights achieved in constitutional monarchy. Brandes also highly estimated the Jew Heinrich Heine as a representative of such a radicalism, who was at the same time an important supporter of the freedom idea and of a distinct aristocracy. In Nietzsche’s times, Switzerland was a stronghold of the radical free-minded (liberal) movement (in connection with Gottfried Keller – hence probably Nietzsche’s veneration).

In his presentation, Benne also expressed his own appreciation of Jacques Rancière, an Algerian-born (in June 1940) French philosopher who made important contributions to political philosophy, the philosophy of education etc., and underscored Rancière’s approach which conceives democracy as something which is continuously to be realized. – This reminds one of the Jewish conception of an “*avenir à venir*” (Derrida), a messianic passion.

Benne concluded his 2016 presentation in Sils-Maria as follows: Aristocratic radicalism conceptualises the idea (not, however, the concrete institutional organization) of a democracy as an aristocratic republic in which the representants refrain from taking personal advantage for the sake of a higher goal and as an expression of their nobility.

Having stated already before the composition of *Zarathustra*, namely in *The Gay Science*, “a different ideal runs on ahead of us”, Nietzsche’s view and aim seem to be similar ones. Moreover, in *Zarathustra III, Of old and new tablets, “Von alten und neuen Tafeln”* (KSA 4, p. 254), Nietzsche propagates, in accordance with the corresponding Pali Buddhist chariots scene, the concept of a new kind of aristocracy which is the adversary of all forceful rulership, “*eines neuen Adels, der allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist*”.

After all that has been said, we can draw at least the following traits of Nietzsche’s multifaceted New Renaissance:

- 1) One of the characteristics of Nietzsche’s different ideal is the giving virtue. While he, too, appreciates Napoleon as a ruler who fostered, even imposed innovative political ideas in Europe, Nietzsche considers him as a kind of self-centred bird of prey. – Now imagine, what would Nietzsche think of Putin, the president of the Russian confederation?
- 2) While the Italian fascist and Duce Mussolini who was appreciated by Oscar Levy at least for a certain time around the Duce’s seizure of power, the

Jewish scholar Jan Tamir in his doctoral thesis *Hebrew fascism in Palestine 1922-1942*, Zurich, 2012, states that, tellingly, Mussolini's first biography in Hebrew was published in Tel Aviv as soon as in 1936. Germany and Italy were, however, the only states in which fascist movements managed not only to take root and become serious political powers, but also seized power and established regimes which eventually collapsed in a show of blood and fire. One of Tamir's conclusion in his thorough analysis is that there were diverse fascist movements of Jews in Palestine, mostly opponents of the contemporary British rulers.

Tamir follows Robert Paxton who characterizes fascism as "preoccupied with community decline, humiliation and victimhood, together with compensatory cults of unity, energy and purity", the seeds of which "lie within all democratic systems, and are likely to sprout in troubled societies in times of national crisis." "In contrast to classical tyrannies, military dictatorships and conservative authoritarian regimes", fascism tries "to mobilise the masses towards internal cleansing and external expansion, while abandoning democratic liberties, competing against traditional elites and removing legal restraints".

On the other hand, the founding carta of HAMAS, a group which had emerged from the Egyptian Muslim Brotherhood, promises submissive Jews to be under the protection of Islam, whereas HAMAS is the fiend of those who decide to stand in its way. – The Iranian Mullah regime even recognizes in its constitution Jews as religious minority: namely in case he or she accepts a Dhimmi status, and as long as no suspicion arises that he or she sympathizes with Israel.

The situation presents itself even more complicated by the fact that Nazi propaganda was transmitted on a daily basis since 1939 in Arabic. No other radio station was as popular as this one situated near Berlin, in Zeesen, the broadcasts of which stood under the direction of the Mufti of Jerusalem, Amin el-Husseini.

So, we are confronted with the question where would Nietzsche position himself concerning the Palestina-Israel conflict then or, even worse, today? Would he associate with one of the two or three sides, respectively? – I think it is clear that Nietzsche would not have taken the part of Hebrew fascism; nor the one of Islamists like HAMAS, not to speak of the Nazi radio program and the Mufti Amin el-Husseini in Jerusalem. What would Nietzsche suggest to do in order to find a solution to these entangled conflicts? Resort to his new vision of history, and find ways to put it into practice?

- 3) I assume that Nietzsche became acquainted with Sikhism through a book he might well have come across and read in a St. Gallen library (I tried, but unfortunately did not succeed in proving this): a partial English translation by Ernest Trumpp, published in 1877, of the Sikh's holy book, the so-called *Guru Granth Sahib*, which contains the description of a brutal, deadly assault on the Sikhs and their Guru by Muslim troops, since the Sikhs were not ready to surrender; an assault which reminds one of those executed in our time by the IS, ISIS, Prigoschin's Wagner<sup>2</sup> group or to the one of the armed wing of HAMAS in Israel on the 7<sup>th</sup> of October 2023. – Niet-

---

<sup>2</sup> The group's name, «Wagner», in fact intentionally referred to Richard Wagner.



zsche, on the other hand, would obviously appreciate the vision of the *Guru Granth Sahib* of a society based on (divine) justice without oppression, which seeks to eliminate social injustices, sees men and women as equals, fosters an honest earning of a living, is ready to defend the weak, is open to all four world directions, and expands/conquers without sword strikes. It acknowledges and respects the scriptures of Hinduism and Islam, however, without implying a moral reconciliation with either of these religions.

- 4) What is called spiritual development in Sikhism might be comparable to the acquisition of perfection underscored in the above-mentioned *Dighanikaya* – as resulting from a successful self-overcoming, that is, I suggest, from a constructive integration, a topic of which deep psychology speaks, into the individual life of those collective, transhuman or metaphysical forces dealt with in religions and mystic or spiritual creeds. Thus, in rolling out of him- or herself, similar to the wheel which appeared in the sky as a result and sign or symbol of acquired perfection, this figure then serves Nietzsche as the model for his conception of true individuals in a New Renaissance, which will strive to avoid the pitfalls of the former renaissance.

However: good things take their time ... in case they are not imposed, but try to convince, as Nietzsche says.

Szabó Cipora Jáel\*

## A Diner-jelenség családi és történeti háttere összefüggésben

Liptószentmiklós központi és meghatározó szerepével a haszkala  
magyarországi kialakulásában<sup>1</sup>

### ABSZTRAKT

A liptószentmiklósi zsidóság története jól illusztrálja az egész magyarországi zsidóság történetét, azon túl, hogy úttörő szerepet töltek be a zsidó felvilágosodás, a haszkala bevezetésében, majd az ennek következtében létrejövő elkerülhetetlen változások beépítésében mind a külső megjelenés, mind a szokások korszerűsítésében, mind a liturgia modernizálásában.

A magyarországi neológia - kongresszusi irányzat - úgy képviselte és képviseli ma is a modernizációra nyitott szárnyát a magyar zsidóságnak, hogy közben nem utasítja el a reform-, vagy ortodox testvéreit, s ilyen módon egyedülálló az egész világon. Liptószentmiklóson volt egy család, annak a Diner-Dénes Józsefnek a felmenői, aki őseihez méltón úttörője volt a modernizáció magyarországi bevezetésének. Ennek a családnak öt évtizedes munkája van a Liptószentmiklóson kialakult modern kongresszusi zsidóság létrejöttében, fejlődésében. Élen jártak az oktatás, a jótékonykodás, a gyógyítás megszervezésében és művelésében. Tanulmányom célja, méltó emléket állítani a liptószentmiklósi zsidóságnak és a teljesség igénye nélkül megismertetni az olvasókkal a Diner-család jelentős szerepét a haszkala magyarországi bevezetésén át a magyar modernizáció elterjedésében.

*Kulcsszavak:* liptószentmiklós, zsidó, Diner, haszkala, kongresszus, ortodox

### ABSTRACT

The history of the Jews of Liptószentmiklós well illustrates the history of the entire Hungarian Jewry, in addition to the fact that they played a pioneering role in the introduction of the Enlightenment - Haskalah - and then in the incorporation of the inevitable changes that resulted from this, both in the modernization of external appearance, customs, and liturgy. The Hungarian neologism - congressional trend - represented and still represents the wing of Hungarian Jewry open to modernization in such a way that it does not reject its reform or Orthodox brothers, and in this way is unique in the whole world. There was a family in Liptószentmiklós, the ancestors of that Diner-Dénes József, who, worthy of his ancestors, was a pioneer in the introduction of modernization in Hungary. This family has worked for five decades in the establishment and development of the modern congressional Jewry that emerged in Liptószentmiklós. They were at the forefront in organizing and cultivating education, charity, and healing. The aim of my study is to establish a worthy memorial to the Jews of Liptószentmiklós and, without claiming to be complete, to acquaint

---

\* Szabó Cipora Jáel zsidó kultúratörténész, ciporajael.szabo@gmail.com

<sup>1</sup> A cikk legfőbb hivatkozási alapja: Herzog Emil: Zsidók Története Lipto-Szt-Miklóson, Budapest, 1894.

the readers with the significant role of the Diner family in the spread of Hungarian modernization through the introduction of Haskalah in Hungary.

*Keywords:* liptószentmiklós, Jew, Diner, Haskalah, congress, orthodox

### *A liptószentmiklósi zsidó hitközség születésének a története*

Liptószentmiklós fejlődése szorosan összefügg Pongrácz Sámuel földesúrnak a zsidókhoz való segítőkész hozzáállásával, aki elsősorban a környező örökös tartományokból bevándorló zsidók számára biztosított lakhatást és megélhetést.

A helységben 1720-tól jegyeznek letelepedni vágyó zsidó családokat. III. Károly trónra lépése után sem lett jobb az örökös tartományokban a zsidók helyzete, mivel a zsidóellenes rendeleteket ezután is a legnagyobb szigorral hajtották végre. A szabad költözés joga a legtöbb örökös tartományban meg volt tiltva, és még olyan területeken is, mint Cseh- és Morvaország, ahol engedélyezték az állandó lakhatást, bizonyos helységekben még az ideiglenes tartózkodásuk is jelentős adó ellenében volt csak lehetséges. Másrészt, ahol engedték a zsidók letelepedését, csak rendkívül szűk és egészségtelen zsidó utcákban tették lehetővé. A családalapítást csak az elsőszülötteknek engedélyezték. Külső megkülönböztető jelzés hordására kötelezték őket, hogy mindenféle jogi következmény nélkül a legkülönbözőbb módokon csúfolhassák, kínozhassák őket. Legrosszabb helyzetük a német, vagy bigott lakosok között volt.

Ebben az időszakban a magyarok által lakott tartományokban lényegesen könnyebb volt a zsidóság helyzete. Levéltári adatok támasztják alá azt a tényt, hogy a megyei hatóságok a zsidóellenes rendeleteket igen nehézkesen, ímmel-ámmal hajtották végre, ezért szívesen költöztek be az elnyomott területekről a zsidó lakosok. Itt a magyar köznép is sokkal toleránsabban viszonyult hozzájuk. A legenda szerint egy Efrájim nevű zsidó volt az első lakos Liptószentmiklóson, aki a helyi Pongrácz Sámuel földesúrral megegyezett, hogy több zsidó családnak is megengedi a letelepedést. A földesúr nem „zsidó utcát” adott nekik, hanem újonnan épülő házaiban biztosított számukra helyet. Mivel a zsidóknak ez időben nem lehetett földtulajdonuk, ezért Pongrácz földesúrnak örökös 6 pengő forint helypénzt fizettek, mely rendelet még 100 évvel később is érvényben volt.

Később folyamatosan vándoroltak ide a környező településekről zsidó családok, majd 1730-ban megalakult a liptószentmiklósi hitközség. Tagja lehetett minden, a költségekhez hozzájáruló, a megyében lakó zsidó. A szegényekről gondoskodtak, akiknek ugyanolyan szavazati joguk volt, mint akik anyagilag támogatták a hitközséget. Gondoskodtak metszőről, saját magukat látták el kóser hússal. A drága kóser húst mindenki boldogan megfizette, mert ez az ún. húsadó volt a hitközség fő bevételi forrása, mely kizárólag a költségeket fedezte.<sup>2</sup> A szegény utazókat minden házban szívesen látták.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> „A hitközség a tagoknak hússal való ellátásáról is gondoskodott. E mellett a gabella-rendszert alkalmazta, mely a községi megadóztatás legigazságosabb módjának bizonyult. E célból saját, metszőhelylyel ellátott mézszár széket állított, melyet maga kezelt. A község határozta meg a hús árát, mely kéthavonként változott. A hús ára emelkedett, ha az előző két hónapban nagyobb húsmennyiség rituális szempontból élvezhetetlennek nyilvánított. Ellenkező esetben a húsnak ára csökkent. Az ezen időben szokásos csekély húsrakhoz képest a zsidók igen drága húst élveztek; de szívesen hozták ez áldozatot, mert a húsadó képezte a

## A Chevra Kadisa

A hitközség keletkezésével egyidejűleg rituális fürdőt és Chevra Kadisát is alapítottak. Mint a többi hitközségi szent egyesület, a liptószentmiklósi Chevra is kiterjedt jótékonyági funkciókat látott el. A betegeket szervezeten látogatták a Chevra jóvoltából, valamint az árvákat segítették, nevelték, a halottaikat gyászolókat vigasztalták, a tetszhalottak eltemetésének elkerülése végett megszervezték a halottak őrzését. Minden tagnak alanyi jogon járt ez a segítség, amelyről a jómódúak önként lemondtak. A hitközségi elöljárók munkájukat mindig díjtalanul és odaadással végezték, valamint a tagok a közösség érdekeit a sajátjukénál sokkal fontosabbnak tartották.

## A zsinagóga építése

A közösség létszáma jelentősen növekedett, köszönhetően Pongrácz földesúr jószágának. Az első zsinagóga 1731-ben épült az Okolicsányi-családdal történt hosszas alkudozás, majd előnytelen szerződés után. Az 1730-as évektől erősödött a kereskedelem, így szükségessé vált a kereskedők számára bolti helyiségek létesítése, amelyeket a piac déli oldalán félkörívben a zsidók saját költségükön a földesúr engedélyével építettek fel. Tőkehiány miatt egyfajta kamatmentes hitelkereskedelem alakult ki. Mindenki arra törekedett, hogy időben visszafizesse a kölcsönt, ugyanis, ha ez nem történt meg, a következő hétre nem kaphatott pénzt, így ellehetetlenült.

## Kialakul a rabbiság intézménye

1740-re annyira megerősödött a hitközség, hogy szellemi vezetőre lett szüksége, mely feladatot addig egy szent életű, írástudó üzletember díjtalanul látott el. Az első *rabbi* Mózes ha Kohen volt, kinek fiai II. József rendelete értelmében, a magyarok felé való tisztelet és hála jeléül az *Unger* nevet választották. Mózes rabbi 36 évig irányította a hitközséget, békés, bölcs, szelíd természete közkedvelté tette, ezért kapta a *moré cedek*<sup>4</sup> melléknevet is.

## Mária Terézia megszorító rendeletei

1740-ben, III. Károly halála után, a zsidók Mária Teréziától jobb sorsot vártak, ő azonban már 1744-ben rendelkezett a Cseh- és Morvaországbeli zsidók lakhelyeikről való kitoloncolásáról. Végül a királynő visszavonta fenyegető rendeletét, bár a liptói földesurak készséggel befogadták volna az elüldözött zsidókat. A helyette hozott másik, a magyar alkotmány szellemiségével ellentétes hasonlóan kegyetlen

---

hitközség legnagyobb bevételi forrását és kizárólagosan a hitközségi költségek fedezésére használták fel.” Herzog Emil: A zsidók története Liptószentmiklóson. Budapest, 1894.

<sup>3</sup> „Ezeknek élelmezéséről úgy gondoskodott, hogy nekik »vendéglátó jegyet adott, melynek következő, igen jellemző, héber nyelven írt szövege volt: A hitközség megtisztelteli... avval, hogy szívélyesen üdvözölt... utazó testvérünket becses házába küldi, alkalmat nyújtva arra, hogy Abrahám ősatyánk módján vendégszeretetet gyakorolhasson.«” Herzog Emil: A zsidók története Liptószentmiklóson. Budapest, 1894.

<sup>4</sup> erényre oktató

rendelkezést, mely évi 2 forint türelmi adó fizetésére kötelezte a zsidókat, Liptó vármegye vezetői enyhített formában hajtották végre.

### *Kunitz Lőb, a béketeremtő rabbi*

A hitközség kezdeményezésére 1752-ben létesült a Talmud-Tóra iskola. A zsinagógát, fennállásának 38. évében, a hitközség fejlődésének megfelelően, 1770-ben bővíteni kellett. Két évvel később meghalt Mózes rabbi, a móré cedek. Helyére az a Kunitz Lőb rabbi került, aki Holschauból menekült hozzájuk, mert azt gondolták, honfitársai, hogy ő is Sabbtaj Cvi<sup>5</sup> követője, pedig teljes szívéből ellenezte a rabbinikus judaizmus tanait megkérdőjelező, hamis messiási kort hirdető álmissiás tanításait. Miután bizonyosságot nyertek magas színvonalú Talmud-Tóra-tudásáról, bölcsességéről, őt választották vezetőjüknek.

Kunitz rabbi idejében a közösség jól megfert a környező keresztény lakossággal, ugyanis azok meggyőződtek róla, hogy a zsidó lakosok szolgálatkész, törvénytisztelő, szerény, békés, becsületes emberek. Soha nem tévesztették szem elől azt a fontos vallási törvényt, hogy minden ember felebarátjuk, akin segíteni kell, úgy kell szeretni minden embert, mint saját magunkat.<sup>6</sup> Ezért a zsidókat általánosan kedvelték Liptószentmiklóson.

---

<sup>5</sup> Sabbatai Cevi, zsidó álmissiás, szül. Szmirnában 1626., megh. Albániában 1676. Már ifjú korában elmélyedett a Kabbala (l. o.) tanaiba és szép megjelenése és aszketikus élete által hatni tudott a tömegekre. 1648-ban, mely esztendőre a zsidó miszticizmus amúgy is kilátásra helyezte a Megváltó jövetelét, mint messiás lépett fel. Szülővárosa rabbi-kollégiuma e miatt átok alá fogta, mire Szalonikibe s onnét, szintén a rabbik által kiüldözve, Moreába, majd Kairóba, azután Jeruzsálembe ment, hol nagy feltűnést keltett. Magában Jeruzsálemben nem tarthatta magát, de Kis-Ázsia egyéb városaiban, kivált szülővárosában, már mint messiást üdvözölte a fanatizált zsidó tömeg. A török hatóságok végre nem nézhették tétlenül az egyre növekvő mozgalmat; S.-t Konstantinápolyba idézték, hol midőn partra szállt, a nagyvezér parancsára vásra verték és Abidosz várába elzárták, mi azonban korántsem józanította ki rajongó híveit (1666). Erre IV. Mohammed maga elé hozatta Drinápolyba, hol tudtára adták, hogy válaszszon a halál és a turbán közt, mire az iszlámra tért és mint Mehemed effendi, a szultán ajtónállójának kineveztetett. Áttérésének hírére híveinek egy része kiábrándult, sokan közülük azonban még mindig hittek benne, minthogy levelei, valamint prófétái által azzal biztatta őket, hogy áttérése csak színleges, s a megváltás művének egy előre meghatározott, szükséges kelléke. A török kormány, mely ennek neszét vette, Albániába száműzte, hol Dulcignóban meghalt. Az általa keltett mozgalom még halálával sem ért véget. Magyarországon egy *Mardokáj* (l. o.) nevű kismartoni zsidó toborzott híveket S. kultuszának, mely hazánkban, Cseh-, Morva- és Lengyelországban, bár a rabbik által átokkal sújtva és üldözve, még e század elején is virágzott titokban; *Frank* Jakab (l. o.) szédeltetése is egyik kifolyása volt. Szalonikiben még most is élnek hívei, kik *dönmék*-nek nevezetnek; számuk 4-5000-re rúg; hitük az iszlám és a zsidó kabbalái tanok vegyüléke. *Első magy.-izr. naptár és évkönyv* (2-ik [1861-1862] évf. 81-93. old.). V. ö. *Graetz* L., *Gesch. d. Juden* X. 6. és 11. fejj.; a magyar sabbateusokra nézve.

<sup>6</sup> 3. Mózes 19:18

Kunitz Lőb rabbi keze alól kikerülő magasan képzett ifjak a nikolsburgi és pozsonyi főiskolák megbecsült növendékei lettek. Később a célból, hogy minél több jól képzett zsidó fiatal kerüljön ki a közösségből, Lőb rabbi igazgatásával 1776-ban főiskolát alapítottak Liptószentmiklóson.

II. József különböző reformrendeletei közt szerepelt egy zsidó, világi tudományokat oktató német tannyelvű iskola létesítése minden zsinagóga mellett, a birodalom teljes területén. Ezen iskolák felállítására nem került sor, mert Liptó vármegye vezetői toleranciát mutattak az ortodox zsidóság világi iskolákkal szembeni fenntartásait tekintve. II. József engedélyezte, hogy zsidó gyermekek középiskolába, vagy egyetemre járhassanak, de a liptószentmiklósi zsidó családok gyerekei csak a 19. század. harmincas éveiben kezdtek élni ezzel a lehetőséggel.

A Kalapos király által hozott rendelettel szemben, mely a zsidó alattvalókra is kiterjesztette a hadkötelezettséget, ellenséges érzelmeket tápláltak a helyi zsidók. Kunitz Lőb rabbi azonban megvigasztalta hitközsége tagjait, azzal, hogy a rendelet a zsidó alattvalók egyenjogúságának építésére való. A környező magyarok láthatják ezáltal, hogy zsidó honfitársaikra ugyanazok a hazafiassági törvények vonatkoznak, mint rájuk, ezáltal elejét veszi az ellenségeskedésnek velük szemben.

1784-ben új zsidó temető is létesült a város jótékony földesura jóvoltából. Fejlődött a kereskedelem is. Ebben az időszakban nem a családfő volt a család fenntartója, hanem a feleség, aki tehetséges kereskedő volt, a család feje pedig kizárólag a rabbinikus iratokat tanulmányozta.

II. József uralkodása vége felé hozott visszavonó intézkedései után csak a türelmi rendeletet, a jobbágyrendeletet és az alsópapságot támogató rendelet maradt érvényben. II. József halála után II. Lipót, majd I. Ferenc trónra lépésével újabb kegyetlen adókat vetettek ki a zsidókra. Megadóztatták a húst, a bort, a szombati gyertyákat. Mindazonáltal a Liptó megyei zsidók sorsa továbbra is sokkal jobb volt, mint cseh- és morvaországi társaiké.

A liptószentmiklósi főiskola, amit még Kunitz Lőb rabbi alapított, tovább fejlődött, az onnan kikerülő rabbik nagy bölcsességről és tudásról, valamint tiszta lélekről voltak híresek. A közösség a tanuló ifjakat<sup>7</sup> jótékonyssággal tartotta el. Ha a bachurim erkölcstelenné vált, el kellett hagynia a hitközséget, mert tudták, hogy a környező magyarokkal való békés kapcsolatuk záloga feddhetetlen életük.

1818-ban a hitközség Okolicsányi Antal, Liptó megye volt alispánja telkére terjesztette ki a már meglévő zsinagógát, azt örökös bérbé véve. A bővítés Friedler Sámuel műépítész tervei alapján készült el. 1820-ban a megüresedett rabbiszéket a híres Eleázár Halévi rabbi foglalta el, majd ő lett korlátlan irányadója a vallási életnek. A főiskolán tartott híres előadásait a messze vidékekről érkező diákokon kívül a község talmud tudósai is nagy figyelemmel kísérték.

### *A haszkala hatása*

A haszkala, a zsidó felvilágosodás hírnökei Liptószentmiklóstra is elérkeztek. Schiller és Moses Mendelssohn tanai felbolygatták az addigi konzervatív életet, ám a korszerű haladás és az ősi hagyomány ésszerű egyeztetése folytán harmonikus közösségi szellemi élet alakult ki. Halévi rabbi négy évnyi rabbinikus munka után

---

<sup>7</sup> bachurim

elhagyta a községet. Szántón visszavonultan, tanulmányainak élt, megírta utolsó művét, a „Zichron Áron” -t, majd 1837-ben 78 éves korában elhunyt.

### *Liptószentmiklós a haladó szellemi élet, ugyanakkor a Talmud és a Tóra tanulmányozásának a szellemi központjává válik*

Az 1820-as évektől alakultak világi és talmudi tudományokat is oktató magániskolák, melyek közül Unger Jakab<sup>8</sup> iskolája emelkedett ki. Ezekben az iskolákban a tanítás tudományos módszereken alapult, német nyelven folyt és a korábban szokásos héber gépies olvasás-oktatást megelőzte a német olvasás-oktatás. A diákok német nyelvre és műveltségre oktatása Moses Mendelssohn német bibliafordításának alapján történt. Ugyanakkor ismerték és behatóan foglalkoztak eredeti nyelven a Tanach-al és a szertartások értelmezésével. A tisztán vallási tárgyakat kivéve, a lányok is hasonló oktatásban részesültek.

Nemzedékeket tanítottak itt istenfélelemre és hazaszeretetre, s máig tart alapítóinak elvéülhetetlen dicsősége. Volt ifjúsági önképzőkör, modern könyvtár, mely a német írók mellett történeti, esztétikai, valamint a zsidók erkölcsi és társadalmi érdekeit tárgyaló műveket tartalmazott.

Bár ebben az időben a zsidó hitközségi iskolákra országszerte jellemző volt a tanító elnyomása és kihasználása, Liptószentmiklóson a hét tagú tantestület minden tagja (akik közül a leghíresebbek: Bacher Simon<sup>9</sup>, Janovitz Sámuel, dr. Kobak József, Goldstein Sándor, Schlesinger Ábrahám, R. Alexander Sámuel Steiner, Erbmann Jeremiás, Kohn Zsigmond, Mendel Dávid, Fischer Gerzson, Schick Vilmos) nagy megbecsülésnek örvendett.

Unger Jakab és Haas Izsákar vezetésével rendszeresen tanulmányozták Mendelssohn és Zunz<sup>10</sup> műveit, előadásokat, vitaesteket tartottak a kor kérdéseit tárgyalva. Ben

---

<sup>8</sup> Mózes ha Kohen (a móré cedek) fia, ő volt az első aki Sámuel és Adolf nevű fiát gimnáziumba küldte, majd orvosi és bölcsészeti oklevelet szereztek. Később Unger példáját többen követték.

<sup>9</sup> 1823.február 23-án született Liptószentmiklóson, apja Bacher Izsák, jómódú kereskedő, komája Rabbi Eleázár Halévi. Első tanítói Unger Jakab, Schlesinger Ábrahám (a rabbeképző tanára), nagyapja Rabbi Juda Lőb. 12 évesen Rabbi Izsakar Bär tanítványa lett. Később nicolsburgi, leipniki jesívákban tanul, majd visszatér szülőhazájába. Eközben megtanul a héber és a német mellett franciául. Huszonégy évesen visszaköltözik szülővárosába, ahol a kereskedelem mellett tudománnyal és költéssel foglalkozik. Az új templom felavatására írt költeménye nagy tetszést aratott. Eközben magyarul is megtanul. Sok magyar és német művet fordít le héberre, így eljuthat a világi műveltség a csak héberül beszélő konzervatív réteghez is. Megnősül, születik két fia, az első Vilmos, a budapesti rabbi képző-intézet híres tanára, orientalista és szakíró, a másik (Pataki) Benő publicista, a Pester Lloyd levelezőjeként halt meg Párizsban. A szabadságharc leverése után sorstáraihoz hasonlóan egyre nehezebb a megélhetés biztosítása, ezért Szucsánba, Túrócmezgyébe költözik családjával 1853-ban, ahol egyre szebb költeményeket ír, de később visszamegy szülővárosába, majd Bécsben 1866-ban kiadja „Lessing: Bölcs Nátán”-jának héber fordítását. Végül 1867-től 1892-ben bekövetkezett haláláig a pesti hitközség pénztárnoka.

<sup>10</sup> Zunz, Leopold (Hebrew name, Yom-Ṭob Lippmann), Founder of the modern "science of Judaism" and pioneer in the history of Jewish literature, religious poetry, and the ritual of the

Zeb héber nyelvtana és “Oczar hasarasim” című nyelvtudományi munkája segítségével szervezett héber nyelvtanulás folyt. Esténként családnál felolvasóesteket tartottak Lessing és Schiller drámái költeményeiből, ezek mintájára alakultak ki később az irodalmi szalonok. Jól megfér egymás mellett hagyomány, szentség és haladás.

Más vonatkozásban is jeleskedtek a lipthói tanítók. Lipthószentmiklóson az 1830-as években alapított elsőként Mauksch Móricz siketnémákat oktató intézetet, melynek előzménye a rokonságában született siketnéma fiúcska oktatásának kísérlete volt. Saját kidolgozott módszerével sikeresen tanította meg őket hangosan olvasni, számolni, kérdésekre válaszolni. Ezért a sikerért 1840-ben a megyei hatóságtól kitüntetést kapott. Felekezettől függetlenül hozták hozzá a siketnéma tanulni vágyó növendékeket. Végül 1848-ban meghülés következtében, pályájának csúcán, 40 évesen hunyt el. Fia, Mauksch Sámuel folytatta atyja munkáját, de az 1848-49-es magyar szabadságharc során a növendékek elhagyták az intézetet, amely ezáltal megszűnt.

### *A forradalom és szabadságharc hatása*

A megyeszékhely volt a Liptó megyei honvédség találkozási pontja, zsidó férfiak, nők, lányok élelmiszerral megrakodva, hazafias énekeket énekelve vonultak egységben a többi nemzetiségű emberrel. A forradalom leverése után súlyos hadisarcot vetettek ki minden zsidó hitközségre, így a lipthószentmiklósi zsidókra is.

V. Ferdinándot 1849-ben I. Ferenc József követte a trónon. 1850-ben rendelte el a rendszeres anyakönyv bevezetését, mely a zsidó hitközségeket is érintette. Megalkotta az Októberi Diploma<sup>11</sup> néven ismert neoabszolutista rendeletet, mely által egy szigorúan központosított „új Ausztriát” tervezett létrehozni, felülről kikényszerített reformokkal. Magyarországon ekkor történt meg gyakorlatilag is a jobbágyok felszabadítása és a hivatalviselés jogának kiterjesztése, amelynek következtében történt meg a főispánok kinevezése, valamint a pozsonyi országgyűlés egybehívása. Liptó vármegye életébe is jelentős változásokat hoztak a reformrendeletek.

### *Az oktatás modernizálása, a magyar nyelvnek a kormány általi erőszakos terjesztése A hitközség szétválásának folyamata*

---

synagogue; born at Detmold Aug. 10, 1794; died at Berlin March 18, 1886. The genealogy of his family can be traced continuously for three centuries (comp. Kaufmann in "Monatsschrift," 1894, p. 481), and members are known to have been prominent in the Jewish community of Frankfort-on-the-Main, the cognomen "Zunz" being a modification of "Zons," the name of a place on the Rhine. By: *Isidore Singer, Emil G. Hirsch* <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/15299-zunz-leopold> (letöltés ideje: 2025.01.24.)

<sup>11</sup> „1860. október 20-án adta ki Ferenc József osztrák császár (ur. 1848–1916) az októberi diploma néven ismert rendeletet, mely – jelentős megszorításokkal – alkotmányos kormányformát vezetett be a Habsburg Birodalom – és benne Magyarország – területén. Az uralkodó abban bízott, hogy a diplomában foglalt engedmények segítségével orvosolhatja az Ausztriát megbénító válságot, alattvalói meglegedéséhez fűzött reményeiben azonban néhány hónapon belül csalódnia kellett.” *Tarján M. Tamás*: Az októberi diploma kiadása (<https://rubicon.hu/kalendarium/1860-oktober-20-az-oktoberi-diploma-kiadasa> letöltés ideje: 2025. 01.23.)



A forradalom előtti időkben Weiberger Pinchas a felvilágosult, németül olvasó ember volt a hitközség elnöke. A Diner-család szerepe időközben egyre jelentősebbé vált, így az 1835-ös hitközségi választások során Diner Izsák nyerte el a hitközségi elnöki széket, aki egyesítette magában a tűnő kor emlékei iránti kegyeletet és érzéket a jövő aspirációi iránt. Az ő vezetése alatt a hitközség jelentős fejlődésen ment át, a közigazgatási rendszert modernizálták, a jegyzőkönyveket németül írták, a pénzügyi helyzet is egyre kedvezőbb lett.

### Az „almemor-kérdés”<sup>12</sup>

Az 1843 márciusában összehívott közgyűlés viharos vitát követő határozata alapján, a Diner Izsák elnöksége alatt épített az új zsinagógába, a bima már a Tóra-szekrény elé került. 1846. augusztus 6-án avatták fel az új templomot, Löwenstein Izsák szívhez szóló beszéde kíséretében. A beszédét Liptószentmiklós történetében először világi nyelven mondta el.

Később a korszerűtlen héderek helyett egy új iskolára is szüksége lett a hitközségnek, melyet 1846-ban építettek az új templom mellé. Modern felszerelése és belső elrendezése páratlan volt a magyarországi hasonló célú iskolák között.

1851-ben a Császári és Királyi Közoktatásügyi Minisztérium, a hitközség kérelmét elfogadta, és engedélyezte az iskola nyilvánossá tételét, valamint azt, hogy állami bizonyítványt adhasson. Az innen kikerülő diákok ismerték az előírt, német nyelven oktatót világi tantárgyak mellett az egész zsidó történelmet, a Szentírás és az imakönyv eredeti szövegének fordítását, ezek nagy részét kívülről is tudták. Kiválóan elsajátították a Rási és Biur kommentárok nagy részét, a zsidó hit- és erkölcsant, a héber nyelvtant, a bibliai versek héber nyelvű elemzését, valamint megtanultak héberül fogalmazni.

1861-től Diner Izsák a Chevra elnöki tisztjét töltötte be, helyére végül Diner Móriczot (Diner Dénes József<sup>13</sup> édesapja) választották az elnöki posztra, aki 1875-ig irányította a hitközséget.

Diner Sámuel és Móricz, Izsakar Bär<sup>14</sup> konzervatív rabbi 1860-ban bekövetkezett halála után a korszerű kántor<sup>15</sup> alkalmazásának kérdését az 1863-ban tartott közgyűlés elé vitték. Viharos hangvételű vita után végül megszavazták a kántori hivatal létesítését, melyet a következő év január 1-jén be is töltek. Ezek után a konzervatívok kiváltak és külön hitközséget alapítottak.

---

<sup>12</sup> A bima elhelyezésére vonatkozott, azaz, hol helyezkedjen el. A Tóra-szekrény előtt közvetlenül, vagy a zsinagóga közepén, ahogy eddig.

<sup>13</sup> Szabó Cipora Jael, Diner- Dénes József (1857-1937) szociáldemokrata politikus, művészettörténész, író, újságíró, lapszerkesztő (<https://www.restancia.hu/arc/szabocipora-diner.html> letöltés ideje:2025.01.24.)

<sup>14</sup> Szigorúan konzervatív vallásossága ellenére gyermekeit korszerű világi tudományokra is tanította. Kora legkimagaslóbb Talmudistája volt. Puritán életet élt, inkább adott, mintsem a saját szükségére gondolt volna. Híres volt bölcs döntéseiről. Egyetlen művét *Minchath Ani* (Szegények adománya) címmel Diner Móricz saját költségén adatta ki. Herczog Emil komája volt.

<sup>15</sup> A katolikus egyházi zene fejlődése hatott az izraelita egyházi zenére is, a kántor immár nemcsak az istentiszteleti liturgia levezetésében, hanem a zenei nevelésben is közreműködött. Ehhez képzett, diplomával rendelkező szakemberek kellettek.

1860-ban felvették a magyar nyelv- és irodalom tanítását, majd később, a korszerű kántorképzés révén a felső osztályokban az ének is a hitközségi iskola tantervébe került, ezek mellett rendkívüli tárgyként a gyorsírást is felvehették. Havonta szerveztek tanulmányi kirándulásokat a földrajz és természettudomány jobb elsajátítása végett. 1860-tól minden májusban gyereknapot tartottak a város közelében lévő ligetben, majd az ezt követő napon kezdődött a felkészülés az egyhetes szigorú, de annál ünnepélyesebb keretek között tartott vizsgaidőszakra. Evente kétszer voltak vizsgák, Pészah és az őszi nagyünnepek előtt, melyet négyhetes tanítási szünet követett.

Az iskolai tandíjat differenciáltan fizették a jómódútól a tandíjmentességet élvező legszegényebbekig.

A lipótszentmiklósi iskola, mely 1846-68-ig élte fénykorát, a Felvidéken más, később keletkezett iskolák mintájául szolgált. A lipóti zsidók, akik a dr. Ludwig Phillipson magdeubrgi, később bonni rabbi által szerkesztett *Allgemeine Zeitung Des Judenthum's*, ill. a szegedi rabbi, Löw Lipót szerkesztése alatt kiadott *Ben-Chananja*<sup>16</sup> folyóiratokat forgatták, megbarátkoztak a haladó eszmékkel, és gyermekeiket tudományos képzésben akarták részesíteni.

A modern tanok térhódítása közben a zsidó anyák lányaikat istenfélelemre, hitre és imádságra nevelték, emellett odafigyeltek, hogy fiúgyermekük pontosan megjelenjenek szombaton és ünnepnapokon az istentiszteleteken, illetve a béthamidrásban, ahol Dr. Schnitzer Armin, rabbi Mozes Salman és mások modern prédikációi, talmudi oktatásai zsúfolásig megtöltötték a nagytermet.<sup>17</sup>

Schauer Simon, aki bevezette az iskolai kirándulásokat, a mennyiség- és természettudományi tárgyakat oktatva, magán latin nyelvi, történeti és betűszámtan órákat is tartott, melyek a két algimnáziumi évet pótolták. Akik ebben az időszakban tanultak a hitközség iskolájában, a felső gimnáziumi osztályokat más magyar vidéken végezték, ahol a legjobb tanulókhöz tartoztak, noha még nyelvi nehézségeik is akadályozták őket. Sok orvos, ügyvéd, mérnök és tanító származott Liptószentmiklósról.

Ahogy nőtt az iskola hírneve, már nem csak Liptó megyéből, de a szomszédos, illetve nagyon távoli vidékekről is jártak ide gyerekek<sup>18</sup>, akiknek szállást biztosítottak a hitközség jószívú tagjai. A jóhírű iskolában tanultak a városi polgárság és a megyei nemesség gyerekei is<sup>19</sup>.

Az iskola felekezetre való tekintet nélkül és minden társadalmi réteg számára általánosította a korszerű oktatást és ezzel egyfajta missziót teljesített, terjesztve a felvilágosodás friss ismereteit és szellemiségét a feudális Magyarországon.

### *A főiskola virágzása és hanyatlása*

---

<sup>16</sup> Munkatársak voltak Kohn Zsigmond, dr. Zirndorf Heinemann, Bacher Simon

<sup>17</sup> Olyan kiválóságok oktattak itt, mint rabbi Izskhar Bär, rabbi Mendel Kirz, rabbi Mordehaj Löb Klein, rabbi Alexander Sámuel Steiner, rabbi Juda Löb Hahn és mások.

<sup>18</sup> Abauj-, Arva-, Borsod-, Heves-, Komárom-, Szepes-, Torna-, Trencsén-, Turocz-, Nógrád-, Sáros-, Zemplén-megyékből.

<sup>19</sup> Például az Okolicsányi, Szentiványi, Lehoczky, Bobrovinszky, Turánszky, Loksánszky, illetve Kmetkó, Krivos, Ballo, Spengl, Hoffmann család gyermekei.

A rabbiképző főiskola Rabbi Izsakhar Bär igazgatása alatt továbbra is magas színvonalon működött. Többek közt Galíciából, Tolna, Zemplén, Máramaros és más megyékből is jöttek ide diákok tanulni, akik később, mint felvilágosult rabbik kerültek ki a főiskoláról. A szigorú vallásos vidékekre eljutott a modernizáció híre, ezért a konzervatív szülők egyre inkább az még érintetlen pozsonyi főiskolára írták rabbinak szánt gyermekeiket. Az 1850-es évek második felében már csak 20 tanuló látogatta a főiskolát, amely Izsakhar Bär rabbi halálával meg is megszűnt.

### *Jótekonyság*

Stern Dávid vezetése alatt a jótekonysági ügyosztály jelentős fejlődésnek indult. A hitközség gondozta a szegény családokat, a rászoruló munkaképtelen, illetve magányos időseket. Az elmebetegeket sem hagyták magukra, nem zárták be, hanem a hitközség egy fizetett alkalmazottja állandóan kísérte, és ellátta őket mindennel, amire szükségük lehetett.

A szabadságharc után a magyarországi zsidóság nem kapta meg a várt szabadságot, továbbra is mellőzött kisebbség maradt. 1851-ben Haynau eltörölte a magyarországi zsidókat sújtó hadisarcot és visszafizette a hitközségeknek, így a liptó-szentmiklósi hitközségnek is, azzal a kikötéssel, hogy kulturális célokra kell fordítaniuk.

A községbeli zsidók 1860-ban ingatlan tulajdonjogot kaptak, így saját telkük, házuk lehetett. Ennek eredményeképp Diner Izsák elnöksége alatt építette fel a hitközség a kórházat, mely a megye területén lakó beteg és elhagyatott, utazás közben megbetegedett zsidók számára készült, a fizetésképtelen betegeket a szent egy-let segélyéből gyógyították.

Diner Netti<sup>20</sup>, Vögele Diner lánya, Diner Móricz felesége, akit az általa támogatott szegények csak Eszterle Diner néven hívtak, amellet, hogy rendszeresen, buzgón imádkozott, a jótekonyság minden területén maradandót alkotott. Házában fogadta a szegényeket, naponta 10-12 gyermeket etetett, akiket maga szolgált ki. Ha a hitközség előljárói adományokat gyűjtöttek, úgy adott, hogy oda se nézett, mennyit vesznek ki a pénzes ládájából.

1861-ben a „Zsidó nők jótekonny egyesületével” nőtt a jótekonysági szervezetek száma. Rosenthal Regina javaslatára hozták létre, szegény gyermekágyas nők ellátása, ápolása, szegény férjhez menő lányok segítése céljából. Első elnöke Eszterle (Netti) Diner 1876-ig töltötte be ezt a funkciót.

### *A liptómezei takarékpénztár kialakulása*

A férfiak utazó kereskedelem mellett a város területén is kereskedtek és tőlük függetlenül a nők is önállóan folytattak kereskedelmet az 1740-ben épült bazárban. A kereskedelem fejlesztése érdekében 1860-ban kis hitelintézetet hoztak létre, melyben a legkisebb pénztári betét egy hatos volt, innen a neve „hatos-egyesület”.

1864-ben nevezték el „Liptó mezei takarékpénztár”-nak, de közneven „zsidó takarékpénztár” volt, mert tisztviselői kizárólag zsidók voltak. 1880-ig a zsidó ünnepeken és szombatokon zárva volt. A befizetők kezdetben főként zsidók voltak,

---

<sup>20</sup> Diner-Dénes József édesanyja

azonban később egyre több keresztény is csatlakozott. Dr. Ullmann Frigyes volt az első igazgatója, akinek a vezetése alatt nagy fejlődésen ment át, évi üzleti forgalma 1.5 millió forint volt. Hatására a kereskedelem mellett fellendült a földművelés és az ipar is. Mivel a keresztény lakosokkal együtt dolgoztak, rájuk is hatással volt a kedvező változás.

### *A zsidók politikai és társadalmi helyzete*

A főispán az "Októberi Diploma" megalkotása után közvetlenül megyei tisztújító választásokat kezdeményezett, melyet új szabályok alapján tartottak. Ezek értelmében a nemesség mellett a megye bírói és jegyzői is választási jogot nyertek. A zsidók meglátva a lehetőséget, Diner Sámuel vezetésével 1860-ban kérvényezték a megyénél választási jogaik gyakorlását<sup>21</sup>. A kedvező válasz eredményeképpen a rabbi és az iskola legidősebb tanítója megkapta a szabad választás jogát. Így Liptó vármegye tisztújító választása során Magyarországon elsőként, liptószentmiklósi zsidók gyakorolták a szabad választás jogát.

A zsidók ebben az időben már elismert polgárai voltak a városnak. Diner Izsák és Stern József már 1863-ban városi tanácsosok voltak, 1865-ben Diner Izsákot Liptószentmiklós helyettes polgármesterévé választották. Ő volt az első zsidó Magyarországon, aki polgármesteri hivatalt viselt.

### *A magyarországi zsidók kongresszusa*

Báró Eötvös József 1868-ban összehívta a magyarországi zsidók kongresszusát, melynek célja nem volt világos a hazai zsidók előtt<sup>22</sup>. Az egységes adminisztratív szerveződés megtárgyalása helyett a haladók az ortodoxok meggyőzése érdekében a Sulchan Aruch tételes megvitatásába kezdtek. Diner Móricz felszólalásaiban agresszíven képviselte a haladó elveket, nem gondolva arra, hogy előnyösebb és célravezetőbb lenne a kompromisszumok keresése a harcias felvilágosításnál. A kongresszus ered-

---

<sup>21</sup> 1860. nov. 2-án Diner Móricz házában Diner Sámuel elnökletével tartott értekezleten Diner Izsák, dr. Ullmann Frigyes, Kohn Náthán, Stern József, Tedesco Leon, Schik Vilmos, Diner Leon vettek részt. Indítványukban hivatkoztak a francia enciklopédisták elveire, mely szerint az ember veleszületett joga a szabad választás. (U.o. 247.old.)

<sup>22</sup> „Minden nézeteltérés mellett közös célja a kongresszusnak a zsidó hitfelekezet fennmaradásának biztosítása és összesített erővel a közös haza érdekeinek előmozdítása. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha az izraelita polgárok összessége jelen szétszórtságából rendezett vallásos testületté szervezi magát. A kongresszus feladata: az egyes hitközségek szervezetének megállapítása, ezután - a hitközségek önhatóságának tiszteletben tartása mellett - ezek fölött örökös és a kormánnyal érintkező hatóságok megteremtése. A kormány a kongresszust csupán az izraelita vallástestületek külső szervezetének és hatáskörének megállapítására hívta egybe és ezért a hitelvek és vallástanok tanácskozása tárgyát nem képezik. A kongresszus további feladata: az iskolai alapnak kezelés és ellenőrzési módjának megállapítása, a jövőben tartandó kongresszusok szervezetének és hatáskörének megállapítása.” Dr. Venetianer Lajos: *A magyar zsidóság története. A honfoglalástól a világháború kitöréséig. Különös tekintettel a gazdasági és művelődési fejlődésére.* Budapest, Fővárosi Nyomda Rt., 1922. 291-292. old.

ményeképp Liptószentmiklóson a kis számú ortodoxia kivált a hitközségből és külön községet alapított, a haladó pártiak kongresszusi hitközséggé alakultak.

Diner Móricz fontosnak tartotta a zsidó hitközség egységét ezért még elnöksége alatt tárgyalásokba kezdett a két felekezettel. Végül 1875-ben lemondott minden tisztségéről és hivataláról. Ekkor mondott le felesége, Eszterle (Netti) Diner is minden tisztségéről, így a „Zsidó nők jótékonyági egyesületének” elnökségéről is. Utódja 1893-ig dr. Ullmann neje, Ullmann-Ring Jozefa lett, majd Kohn József felesége, Kohn Fanni folytatta a munkát.

Végeredményben 1875-ben a két felekezet pontosan meghatározott feltételek mellett újra egyesült. Miután a korábbi kongresszuson a felkészületlen zsidóság kudarcot vallott és egymásnak hátat fordított, otthonukban megbékélve és a békeségre törekedve meg tudtak egyezni.

### *A Diner család szerepe, jelentősége*

A liptószentmiklósi zsidó hitközség ötven éves története szorosan összefüggött a Diner-család nevével. Látták a haladó szellem megállíthatatlan betörését a zsidóság életébe. Teljes, őszinte szívvel támogatták és segítették a zsidók politikai tudatra ébredését. Diner Izsák, Sámuel, Móricz, áldozatos munkával fejlesztették a hitközség kulturális intézményeit, küzdöttek a zsidók politikai és társadalmi elfogadásáért, valamint Frádel, Vögele és Eszterle Diner emberszeretetükkel, jótékonyágukkal örök példát mutattak a zsidó nőknek a hitre és önzetlenségre.

Ebbe a családba született Diner-Dénes József, a modernizáció, az általános szabad választójog és mindennemű elnyomás elleni küzdelem elkötelezett harcosa, hat testvérel együtt. Minden bizonnyal nagy szerepet játszott későbbi szociáldemokrata-liberális felfogásának kialakulásában, hogy látta felmenői odaadó küzdelmét a felvilágosodás tanainak elterjesztésében. Céljuk a halachikus szabályok megtartása mellett, a befogadó társadalom számára is megismerhető zsidó vallás és ezen keresztül nyitott zsidó közösség létrehozása volt. Édesapja Diner Móricz, édesanyja Eszterle (Netti) Diner, mindketten a jótékonyág, az elfogadás, és a közérdekért való munka kiváló példái voltak számára, de tágabb családja is méltó példakép lehetett előtte.

### *Az 1878-as tűzvész*

1878-ban hatalmas tűzvész pusztított Liptószentmiklóson, melynek áldozataul esett a sok épület között a templom, az iskola és a kórház is. Országszerte nagy együttérzés támadt felekezetre való tekintet nélkül az emberekben, akik elzarándokoltak Liptószentmiklóstra siratni a templomot és a többi épületet. A hazai zsidó közösségek azonnal nagylelkű adományokat gyűjtöttek a szegény hitközségnek. A sok adomány mellé még 20000 Ft-nyi kölcsönt is fel kellett venni, de így 1878 szeptemberében már az új, mór stílusban épült, a Dohány utcai templomra hasonlító, restaurált templomban tarthatták meg az újévi istentiszteletet. Egy hónappal később a kórház és az iskola is elkészült.

1906-ban egy újabb tűzvész után Baumhorn Lipót tervei alapján restaurálták a zsinagógát.

## *A zsidók polgári jogegyenlőségéről szóló törvény következményei*

Az 1895-ben hozott emancipációs törvény alkalmából a zsinagógában nagyszabású hálaünnepséget tartottak, melyen részt vettek a megyei nemesség és városi polgárság előkelőségei is. Ezután báró Eötvös József a hitközségi iskola egyik tanítóját, Schik Vilmost - Liptószentmiklóson először és egyedül az országban - a sólyom-liptómegyei kir. Tankerület vezetőjének nevezte ki.

Bár a liptói zsidók addig is kedvező társadalmi helyzete nem változott számottevően, politikai szerepvállalásuk sokkal jelentősebbé vált. A következő országgyűlési választásoknál már gyakorolhatták a választás jogát, a megye közigazgatásába és a városi ügyekbe is sokkal nagyobb beleszólásuk lett. Lelkesen támogatták a magyar állameszme megszilárdítására irányuló törekvéseket.

Liptószentmiklós zsidó polgármesterei (Stern József 1872–1882-ig, majd Ring Mór 1889-ig) a polgárok közötti békeség és egyetértés megőrzésén munkálkodtak, ezért a következő választások előtt alapszabály lett, hogy csak zsidó jelentkezhet a polgármesteri székre, mert ők alkalmasak a városvezetésre.

A nemzeti öntudatra ébredés eme időszakában a vegyes etnikumú településeken feszültség támadt a különböző nemzetiségű lakosok között. Ezt Liptószentmiklós zsidó polgármestere azzal a határozattal csillapította le, hogy bár a magyar lett az államnyelv, a tárgyalásokat két nyelven (szlovák/tót és magyar) tartották. Mivel mindenki beszélt mindkét nyelvet, ez nem zavarta a tanácskozások menetét. Ezen kívül a város infrastruktúráját is nagyban javította kikövezett utcákkal, csatornázással, közvilágítással. Liptó megyében egyébként 26 község élén több éve már zsidóhitű bírák álltak.

## *Az antiszemitizmus erősödése*

Az 1880-as évektől kezdve egyre erősebb zsidóellenes hangulat uralkodott a Monarchia területén, de nem Liptószentmiklóson. Ide csak a 90-es években kezdett begyűrűzni, ahogy a fiatalabb korosztály egyre nagyobb társadalmi szerephez jutott. Ennek következtében a zsidók visszavonultak a közélettől. A szlovák lakosság körében a zsidóknak a magyarsághoz fűződő elkötelezettsége miatt egyfajta zsidóellenes hangulat kezdett terjedni.

Szentiványi Márton főispán 1890-ben lemondott hivataláról, az őt követő Kürthy Lajos szintén elkötelezett híve lett a zsidók elleni támadások, szervezkedések letörésének. Az új főispán és felesége<sup>23</sup> minden alkalmat megragadott, hogy demonstrálják, számukra a zsidó polgárok a nem zsidó lakosokkal egyenjogú és -rangú emberek. Ennek következtében a zsidók újra megbecsült lakói lettek Liptó megyének.

## *A század utolsó évtizede- az emancipációs törvény hatása*

A liptószentmiklói zsidók a szellemi átalakulás során a haladó gondolkodás mellett mindvégig megtartották az egészséges vallási konzervativizmust. A hitközség képviselőtestületének tagjai Kohn József elnökletével elleneztek a vallási túl-

---

<sup>23</sup> Gróf Zichy Gábor lánya, Zichy Ludovika grófnő, Mária Terézia kir. hercegasszony udvarhölgye.

buzgóságot, mely mindig együtt jár a képmutatással. Ebben az időszakban a két tábor közötti békén munkálkodott mindenki, és hűségesen betartotta az 1875-ös egyezményt, noha az ortodox felekezet csupán tizenegy tagból állt.

1875-ben a kormány Liptószentmiklóson gyermek-óvintézetet és elemi népi iskolát, majd 1885-ben állami polgári iskolát hozott létre. Ezeknek az iskoláknak a tanulói is javarészt zsidó gyerekek voltak. Mivel a tandíj sokkal alacsonyabb volt ezekben a tanintézetekben, mint a hitközség által fenntartottakban, a hitközség is leszállította a tandíjat, a már kezdődő hanyatlás elkerülésére.

A nagyszerű, önzetlen ember, dr. Löwenstein Bernát, akit mind az ortodoxok, mind a haladó pártiak nagy tiszteletben tartottak, 1889-ben hunyt el Lembergben.

Az 1895-ben ötven éves iskola félszáz év alatt 4000 diákot nevelt ki, akik között kereskedők, iparosok, östermelők is voltak. Köztük híres kereskedő és könyvkiadó lett Fischer Samuel Berlinben, aki Diner-Dénes Józseffel dolgozott együtt, és kiadta a *Múlt és Jövő*<sup>24</sup> című könyvét.

Rajtuk kívül számos híres humanista, író, jogász, orvos, tanító és más, a társadalmi és gazdasági élet meghatározó személyiségei kerültek ki a hitközség patinás iskolájából. Az 1895-ös emancipációs törvény után megnyílt az út a magyarsodás felé, amit a lipitói modern oktatás már jócskán előkészített. Már évekkorábban kezdtek elhagyni a német kultúrát és magyar írók műveit olvasták.

1893-tól az egykor nagyhírű béth-hamidras egyszerű imaszobává alakult, ahol Singer Vilmos rabbi napi előadásait tartotta és délutánonként felkészítő kurzust adott Deutsch Armin, "az utolsó bachur" annak a néhány ifjúnak, akik még rabbi pályára készültek. 1894 decemberétől a lipitószentmiklósi templomban magyar nyelven folyt a tanítás.

A szent egylet vagyona jótékony célú hagyatékok következtében jelentősen gyarapodott. Többen hoztak létre alapítványokat<sup>25</sup>, amelyek után járó kamatokból a rászoruló zsidó betegeket ápolták és segélyezték. Ebben az időszakban a „Zsidó nők jótékony egyesülete” is jelentős fejlődésen ment át.

A modernizáció nem tudta elfeledtetni sem a hitközséggel sem az egyes emberekkel a jótékonykodás és az együttérzés micváját<sup>26</sup>. Továbbra is minden tekintetben segítettek a rászorulókat, illetve temetés esetén - mindegy volt, hogy keresztény, vagy hitsorsos, ismerős, vagy idegen volt az illető elhunyt - a község lakói csatlakoztak a gyászmenethez és elkísérték utolsó útjára. Mayer József volt az utolsó elnöke a szent egyletnek, aki amellet, hogy lelkes magyar hazafi, széleskörűen művelt irodalmár volt. Ő volt a szellemi átalakulás utolsó képviselője.

---

<sup>24</sup> Diner-Dénes J.: *“Vergangenheit und Zukunft”* S. Fischer, Verlag, 1896

<sup>25</sup> Diner Izsák, Bacher Izsák, Maukusch Márk, Faber Dávid, Polatsek Jakab, Teltsch Mint, Weiser József, Rauchweger Lázár, Háhn Ignác. Stein Jakab a temetővel szomszédod szántóföldjét adományozta a szent egyletnek, a meglevő temető kibővítése céljából, ha majd szükség lesz rá.

<sup>26</sup> Szó szerinti értelemben Istentől való parancs, rendelet, tágabb értelemben jócselekedet, erkölcsi kötelesség.

## Hivatkozott irodalomjegyzék

### *Könyv*

*Herzog, E.* 1894, Zsidók Története Lipto-Szt-Miklóson, Budapest.

*Kiss, E.* 1982, A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn, Budapest

*Dr. Venetianer L* 1922, A magyar zsidóság története. A honfoglalástól a világháború kitöréséig. Különös tekintettel a gazdasági és művelődési fejlődésére. Budapest, Fővárosi Nyomda Rt., 291-292. old.

### *Folyóirat*

*Prof. Dr. Oláh János*, Egy kicsi város (Liptószentmiklós) zsidó "nagyjai" a XIX. századból 2016 (<https://yerushaonline.com/content/?v=gi31pla05>) letöltés ideje: 2025.01.30.)

*Szabó Cipora Jáel*, Diner-Dénes József (1857-1937) szociáldemokrata politikus, művészettörténész, író, újságíró, lapszerkesztő (<https://www.restancia.hu/arc/szabocipora-diner.html>) letöltés ideje:2025.01.24.)

*Tarján M. Tamás*, Az októberi diploma kiadása (<https://rubicon.hu/kalendarium/1860-oktober-20-az-oktoberi-diploma-kiadasa>) letöltés ideje:2025.01.23.)



Hudra Árpád<sup>1</sup>

## **Kemény Zsigmond Széchenyi István és a nemzeti szuverenitás nyomában**

### **Kemény Zsigmond in the footsteps of István Széchenyi and national sovereignty**

#### **ABSZTRAKT**

Széchenyi István központi szerepet játszott Kemény Zsigmond teljes politikusi, újságírói pályáján. Jelen tanulmány a korábbi és a későbbi történettudomány képviselői elemzéseit és értékeléseit mutatja be Kemény Zsigmond Széchenyi-képéről, elsősorban az 1851-ben írt Széchenyi István című politikai életrajz alapján. Röviden összefoglalja az értelmezési keretként használt nemzetkonceptiókat Kiss Endre erre vonatkozó írásai szerint. A politikai életrajz szövegelemzése alapján önálló képet nyújt Kemény Széchenyi nemzetfelfogásának ábrázolásáról, valamint Kemény decízió-fogalmáról. Mindezek alapján a szerző arra a következtetésre jut, hogy a korábban a politikus és író Keménnyel kapcsolatban használt fogalmi kereteket – kiegyenlítés, súlyegyen, romantika és realizmus, centralizmus-közelség stb.- mindenféleképpen ki kell egészíteni a struktúra-modernizálás szempontjaival is.

*Kulcsszavak:* nemzetkonceptiók, nemesi polgárosodás, közvélemény, nemezis, súlyegyen, decízió, kiegyezés

#### **ABSTRACT**

István Széchenyi and the central role of wit. Lifelong interest throughout Kemény's editorial and journalist career in the influence of Széchenyi's intellect. After the revolution, Kemény's publicist writings (studies) published in Pesti Napló focused on developing a cultural and social programme, on thorough analysis of European political conditions, and on the concept of the development of transport and industry. The formation of the literary Deák party from people linked with the newspaper The main aim of the Pesti Hírlap was to convince the public opinion about the compromise with the Habsburgs, about the conclusion of the Austro-Hungarian Compromise. This study does not focus on new historical researches, instead, it tries to reinterpret Zsigmond Kemény's activities primarily through interpreting his journalist and editorial career in a perhaps new way and from a different angle (sociology of scientific knowledge, rationalism, emancipation). We will not lose sight of the fact that the publicistic, political and novelist activities of Kemény form an integral unit, the differentiated introduction of which is an essential requirement.

*Keywords:* ideology, party platform and tactics, public opinion, philosophy of history, equivalent weight (balance), / historicism, Austro-Hungarian Compromise

---

<sup>1</sup> Szabadfoglalkozású filozófus, újságíró, hudir@t-online.hu

Széchenyi István történelmi jelentőségének feltárása és politikai tevékenységének értékelése sokáig központi szerepet játszott Kemény Zsigmond politikai irodalmi munkásságában, különösen az 1848–49-es szabadságharc bukása után, melynek talán legfontosabb dokumentuma az oly sokak által elemzett 1851-es Széchenyi István című politikai életrajz. Kemény Zsigmond Széchenyi István című politikai életrajzát a Forradalom után (1850) című röpiratát követően kezdte el írni és még abban az évben be is fejezte. A következő év tavaszán jelent meg a Csengery Antal (1822–1880, publicista, reformpolitikus) szerkesztette Magyar szónokok és státus-férfiak című kötetben. Mint Kemény életrajzírója, Papp Ferenc írja, minekutána az abszolutizmus idején a jelen bírálatáról nem lehetett írni, a kötet célja az volt, hogy politikai jellemrajzokban állítsa össze a mozgalmas közelmúlt és az azt mozgató események összefoglalását. Ez a műfaj nagyon megfelelt Keménynek, amelyben történetírói és művészi kvalitásai ötvöződhetnek. Papp szerint Keményt történetíróként nem eszmék rendszere izgatta, hanem egy elmúlt korszak tárgyias visszaadása, a társadalmi környezet rendezése oly módon hogy az egyúttal a hős (itt politikai) lelki élete és fejlődése kutatásának eszköze is. A helyzet persze fordítva is igaz, az ilyen történeti elemzés megmutatja az önálló lelkierejű egyén befolyását is az egyetemesre. Papp szerint Kemény egy új Széchenyit fedezett fel a magyar társadalom számára. „Ez a Széchenyi azok közül a rendkívüli halandók közül való, kik egyetlen eszméhez fűzik szenvedélyeiket s annak áldozzák életüket.” (PAPP 1922) Az államférfiút ugyanakkor a képviselt eszmék jelentősége adja.

Mi az írást alapvetően három szempontból, annak politikai célzatossága, Széchenyi nemzetfelfogásának ábrázolása és a decizionizmus kérdése szempontjából kívánjuk majd elemezni. Elsőként Sötér István (SÖTÉR 1987) által Kemény Zsigmond történelemszemléletéről írtakat foglalnánk röviden össze, középpontban természetesen Széchenyivel. Sötér szerint olyan jeles gondolkodókat és írókat, mint Eötvös és Kemény voltaképpen reménnyel töltötte el az 1848-as európai forradalmak bukása, mert ebben annak jelét látták, hogy mégsem következett be a szociális megmozdulások révén a végzet, és ennek következtében ugyanazon erők, amelyek miatt a forradalmak kitörték, most „súlyegyenívé”, egymással szembeállítva, nyugalmi helyzetbe hozhatók. Kemény ennek megfelelően – jóllehet korábban ugyanúgy tartott a forradalmaktól, mint az abszolutizmustól – módosította nézeteit, aktivizálódott és röpirataival, politikai életrajzaival, esszéivel, publicisztikájával fellépett elsősorban a politikai funkcióját veszített középirtokos nemesség tespedtsége, demoralizálódása ellen a Bach-korszak, az abszolutizmus idején. Egyrészt már nem hitt a tett kilátástalanságában, másrészt, mint Sötér hangsúlyozza, egy nagyon szigorú erkölcs képviselője lesz. Középponti fogalmává válik a mérték kérdése, és a külpolitikában nagyon jártas Kemény az itt felismert egyensúlyelvet alkalmazza a belpolitikai reformok, a polgárosodási eszmék és intézmények megvalósításának ütemezésére. A polgárosodás megvalósulását a liberális eszmék óvatos kivitelezésétől, a nemzeti és polgárosodási törekvések mértéktartó „súlyegyenezésétől” várja. Átalakul Kemény tragikum-felfogása is. Sötér egyetértőleg hivatkozik Martinkó András 1937-es disszertációjára, amely szerint Kemény tragikumelvé politikai gondolkodásával függ össze. Kemény 1849 utáni pozitív politikai programja a tragikum elkerülését is szolgálja. Martinkót idézi: „Nem vak a végzet előtte, ellenkezőleg tévedéseinkkel és vétkeinkkel egy felső erő által kapcsolatban tartatnak csalatkozásaink és a meglakolás” (KEMÉNY ZS. Pesti Napló 1862. április 6.). Ez a felső erő az események belső szükségzerű logikája.” (SÖTÉR 1987) Martinkó két

alapvető megállapítására mutat még rá Sőtér. Az egyik az, hogy a nemezis a magunk javára is fordítható, segítséget, jutalmat és megerősítést is várhatunk tőle, nemcsak büntetést. A másik döntő megállapítás pedig az, hogy a végzet fogalma Keménynél átváltozik „a társadalmat, történelmi korokat mozgató korszellem” fogalmává. Nem folytatjuk tovább, a kérdés az, hogy hogyan kerül bele ebbe a politikai-gondolati módosulásba Széchenyi? Sőtér szerint Kemény polgárosodási eszményképe az 1825 utáni Széchenyi, jóllehet később a centralistákhoz, Eötvösökhez kerül közelebb. Úgy látja, hogy Kemény elkerülhetetlennek tartotta a polgárosodást, amely intézményeken, törvényeken és az erkölcsi magtartás megváltoztatásán keresztül valósítható meg. Sőtér álláspontja szerint Kemény Széchenyi felfogását követi, aki szintén erkölcsi kategóriákban gondolkodik az ország átalakításáról. Tehát Sőtérnél nem a Világ (SZÉCHENYI 1831) című munka modern európai értékeket minden hazai területen megvalósítani kívánó Széchenyije áll a középpontban. Kiemeli, hogy a Széchenyi-tanulmány egyfelől a tragikai vétséget elkövető Széchenyit mutatja be, aki nem fontolta meg reformtörekvéseinek távolabbra kiható következményeit, a megvalósítás mikéntjét. Így egyszerre követett el politikai és erkölcsi vétséget. Sőtér úgy látja, hogy Kemény szerint a legnagyobb tévedés (ez az erkölcsi vétség) az óvatosság, a hideg vér, az aggályos körültekintés hiánya a politikai cselekvésben. Kemény ezt írja: „Minden összeütközés esetében az ő 1831-es nézetei legyőzték a közvéleményben a későbbieket.” Ezért válik Kemény számára – mint Sőtér írja – rokonszenvesebbé az 1840 utáni Széchenyi, aki például már nem akarja eltörölni az ősiséget, hanem csak gyökeresen módosítani akarja. Felhívja a figyelmet arra is, hogy az egyensúly elve Keménynél a feladatok fontossági sorrendjének taktikai megállapítását is jelenti. S ezért is becsüli nagyra Kemény Széchenyit, mert egyrészt „...a bécsi kormánnyal és a birodalmi érdekekkel homlok-egyenest szemben álló kérdések vitatását hátrább utalta.” Másrészt – mutat rá Sőtér – Kemény eszménye Széchenyi abban is, hogy a demokrácia és a magyarság dilemmájában az előbbiről mond le. Sőtér szerint ezt a lemondást ugyan még csak ideiglenesnek gondolta Kemény 1851-ben, de a valóságban ez az ideiglenesség véglegessé vált. Sőtér ábrázolásából úgy látható, hogy Kemény a maga politikai elgondolásainak – melynek tengelye a kiegyenlítés és a súlyegyezés elve –, érdekeinek megfelelően rajzolja meg és értékeli Széchenyi munkásságát. Azt is mondhatnánk, hogy Széchenyivel legitimálja saját politikai törekvéseit. Sőtér egyébként a súlyegyen legszabatosabb megfogalmazásaként idézi Kemény Élet és irodalom (KEMÉNY 1971) című esszéjéből: „Mert a történelmet 'illeti visszahozni a kedélyekbe a nyugalmat apáthia nélkül; elvenni az ábrándokat, de megóvni a hitet, lejjebb szállítani az önbizakodást, de szétosztatni a csüggedezést, gondolkodóba ejteni a hiú vakmerőséget, de nem lohasztani le a józan erélyt; kételyt támasztani a nagy szavak és csillogó eszmék iránt, de nem számúzni a reményt az emberiség és közművelődés érdekeinek terjesztése felől” Sőtér a nemesi polgárosodás utolsó ideológusának tekinti Keményt, aki szerinte „a helytállás szenvtelensége mögött mindvégig ott őrizte életműve epilógus voltának tudatát.”

Egy másik történész Kemény Széchenyi-képét is be szeretnénk mutatni, amely lényegében ugyanakkor formálódott meg, állt össze, mint Sőtéré, az 1950-es évek végén, a 60-as évek fordulóján. Kosáry Domokos Széchenyi Döblingben című munkájáról van szó. (KOSÁRY 1981) Már az elején rá szeretnénk mutatni, hogy talán Kosáry volt először az, aki teljes egyértelműséggel fölvetette a politikai célzatoság kérdését Kemény Széchenyi István politikai életrajzával kapcsolatban és számonkérte azt a beállítást, miszerint Széchenyi adott esetben feláldozta volna a

szabadság és haladás érdekeit a magyar nemzet érdekeinek. Úgy látta, Keménynek nagy szüksége volt a 1840-es évek Széchenyi-figurájára, hogy az 1850-es Forradalom után című saját röpiratától kezdődően a polgári-nemesi nacionalizmus egy sokak által realizistikusabbnak tartott változatát alapozza meg az önkényuralom idején. Kemény csak így tud fellépni a forradalmár és függetlenségi Kossuth öröksége ellen, akinek politikai radikalizmusával Széchenyi annyit hadakozott az 1840-es években. Kosáry rámutat, hogy Keménynek – már életrajzírója, Papp Ferenc szerint is – „szembebe ötlöttek Széchenyi fellépésének vészes elemei: a kíméletlen támadás a Világ-ban, s a lázas indítványozás a Stádium-ban”, vagyis az olyanféle mozzanatok, amelyek szemében „tragikai vétségnek” számítottak, de amelyek éppen – hangsúlyozza Kosáry – a bátor kezdeményezés és a haladás jelei voltak. A jeles történész éles szemmel veszi észre, hogy a politikai célzat ott érvényesül leginkább, ahol Kemény azt hangoztatja, hogy Széchenyi 1841 óta kiadott munkáinak jóslatait mennyire igazolták az események. Ezek Széchenyi „bölc és számító” „eszének” eredményei voltak és az „érzéspolitika, a modor és taktika természetes ismeretén” (mindezek Kossuthra vonatkoztak - H. Á.) nyugodtak. Érdemes Kosáryt szó szerint idézni, mert igen sommás, ahogy összegzi Kemény konklúzióját: „...csak most, a forradalmak után értjük meg igazán, mire utalt Széchenyi: a magyar 'érzés-politikus' alakját európai típusú általánosítja, és ezen a címen az 1848-as forradalmárról rajzol lekicsinylő karikatúrát.” (KOSÁRY 1981) A Széchenyi-életrajz alapján különböző korszakokban sokan a lelki-szellemi rokonságot vélték felfedezni Kemény Zsigmond és Széchenyi István között. Mi azonban Kosáry bizonyítottnak látott koncepcióját fogadjuk inkább el, miszerint előbbi politikai értelemben „rátelepszik” (ez a tanulmányíró saját kifejezése) az utóbbira, és ez végkövethető az írásaiban. Kosáry a következő témákban rekonstruálja az általa valószínűsített Széchenyi-képet, szemben az azt, ha nem is torzító, de politikai érdekei szerint módosító Kemény-ábrázolással: 1. Ausztria és a német kérdés; 2. Kemény és Széchenyi; 3. Kemény és a Széchenyi-irodalom; 4. Széchenyi és az Alduna: Kemény magyarázata; 5. Széchenyi és az Alduna: a valóság; 6. Nacionalista hegemonia és keleti kérdés. Ezeket azért tartjuk érdemesnek röviden összefoglalni, mert egyfajta vezérfonalat nyújthatnak Kemény 1849 utáni röpiratainak, publicisztikáinak olvasásához-értelmezéséhez.

Az első téma az 1848 szeptemberétől 1852-ig kormányelnök Schwarzenberg korszaka, aki végrehajtott a Habsburg Monarchiának az egész civilizált világ fölháborodását kiváltó bosszúját Magyarország ellen a forradalom és szabadságharc bukása után. Schwarzenberg célja a Habsburg-vezetés alatt egyesült nagynemzet hatalom volt, amit azonban nem sikerült elérnie. Mindennek ellenére egy kortárs politikai emlékiró szerint ebben a korszakban a magyar vezető politikusokra, így Deák Ferencre is ráragadt az a tévhit, hogy az osztrák abszolutizmus helyzete külpolitikailag és katonailag egyaránt megingathatatlan. Kosáry szerint 1848 tavaszán a nemesi vezetésű magyar külpolitika kétfelé vált. Az egyik irány nem tudta megoldani a hazai nemzetiségekkel való együttműködés kérdését és ezzel együtt az ellentmondást a nemzeti szabadságért vívott harc és a saját nacionalista hegemoniájához való ragaszkodás között. A másik irány nemcsak a külső védelem szempontjából tartott ki a Habsburg Monarchia mellett, hanem végső soron azért is, hogy biztosítsa uralmát az elnyomott osztályok és a nemzetiségek fölött. Ez utóbbi álláspont vezet majd voltaképpen a kiegyezéshez. Kosáry szerint Kemény a Forradalom

után-ban annak igazolására igyekszik Széchenyit felhasználni, hogy Magyarország nem a függetlenségi és a forradalmi politika híve. Tagadja azt is, hogy a magyar nép forradalmi. Ez egyszerre taktika a Habsburg Monarchia felé és egyszerre jelzése annak, hogy a polgári nemesség hegemoniája érdekében kész egyezkedni az osztrák hatalommal. Kosáry rámutat: Kemény eltúloz bizonyos vonásokat Széchenyinél (például, hogy Pestbuda legyen a birodalom központja), hogy szembeállíthassa Kossuthal. Az persze igaz, hogy Széchenyi a 40-es években megsejtette Kossuthban azt a politikust, aki, ha nem is akar forradalmat, de adott esetben az élére tud állni. Kosáry elismeri, Széchenyi reálisan látott bizonyos veszedelmeket, így például a Habsburg-házzal vagy a nemzetiségekkel kapcsolatban. Ugyanakkor el akarta zárni a forradalom felé vezető utat, „amelyen át erőttöbblet lehett jutni a történelmi feladat megoldásához.” A kapitalizmusnak másik „kerülőbb, lassabb, jobban a nagybirtokos-érdekekhez szabott változatát kereste ...” Kosáry úgy látja, hogy Kemény, majd későbbi követői Széchenyi égisze alatt akartak valamiféle nemzeti lelkiismeretvizsgálatot tartani, s ezt éppen azért tehették „könynyen”, mert a gróf őszinteségével, erkölcsösségével, realitásérzékével többet jelentett, mint pusztá forradalomellenességet. Kosáry határozottan összegezte: „Kemény azonban a birtokos középnemesség oldaláról és éppen akkor számítgatta a mérleget, amikor a nemesi osztályérdekek már egyre távolodtak a haladás irányától. 'Az önmegtagadás' itt annyi, hogy ha már választani kell, akkor inkább az országon belüli nacionalista hegemonia megőrzéséért és nem a hegemoniát kockáztatva, a függetlenségért óhajt sikraszállni. Kemény saját korának forradalmi követeléseivel ellen érvelt azzal, amit Széchenyiből kiaknázott.” (KOSÁRY 1981) Kosáry külön kitér a Még egy szó a forradalom után (KEMÉNY 1982) című röpiratban Kemény által leghosszabban fejtegetett külpolitikai elemzésre, amelynek lényege annak kimutatása, hogy Ausztria hivatása keleten van, mint közvetítőé, a német-szláv viszony semlegesítőjéé. Kosáry szellemesen mutatja ki azt a fejtetőre állított Kemény-féle okoskodást, miszerint Széchenyi azért csinálta volna a magyarországi reformpolitikát, hogy Ausztria ezt a keleti közvetítő szerepet vállalni tudja. Széchenyi kétségtelenül a magyar terményeknek akart piacot szerezni a Duna-Fekete-tengeri gőzhajózás létrehozásával. Széchenyiben felmerülhetett egy a délkeleti államokkal létrehozott monarchikus szövetség gondolata is. Kosáry szerint aligha véletlen, hogy Kemény a nyugat-európai burzsoázia irányváltásával megegyezően, először fordult szembe a forradalommal Magyarországon. Aggodalmi valószínűleg enyhültek, kisebb nemezistudattal és aktívabban nézett a jövő elé, mint korábban. Kemény a polgárosodás olyan útjának megvalósításáért küzdött, amely megóvhatja a nacionalista hegemoniát. Kosáry szerint 1849 után voltaképpen két út létezett. Az egyik a kossuthi volt, amely a függetlenségi politika folyamánként eljutott a dunai konföderáció gondolatához. Ez nem lett volna más, mint megkísérelni a szerb, román stb. nemzetiségekkel összefogni a Habsburgokkal szemben, és kiegyenlítéssel kihúzni a méregfogát a nacionalista ellentéteknek. A másik út - hangsúlyozza Kosáry – a Keményé is, amelyet az nemzetközi politikai elemzéseivel támasztott alá, azaz Ausztriával összefogva, s így a kockázatot elkerülve, kell megóvni a nacionalista hegemoniát, és a hazát a határokon kívüli fenyegetésektől, a plánszlávizmustól. A keleti politika most, a Széchenyi-féle elgondolással szemben, az utóbb említettek is kívánja szolgálni. Kosáry így fogalmazott:” Világosan kell azonban látnunk a polgári nemesség alternatívját: nem egyszerűen a

függetlenség állt szemben egy esteleges kiegyezéssel. Függetlenség és nacionalista hegemonia együtt megvalósíthatatlannak bizonyult 1849-ben.”

Most az újabb történettudományi elemzések közül Velkey Ferenc: Széchenyi, a politikus nehéz döntési helyzetekben című tanulmányáról (VELKEY 2010) szeretnénk néhány szót szólni. Ugyanis ő is Kemény Zsigmond Széchenyi-életrajzából indul ki, de nem a nemesi polgárosodást legitimizáló törekvésekről, illetve politikai célzatosságról beszél, hanem azt az ábrázolásmódot, módszertant oldja fel, amely Széchenyinek a változó lehetőségekhez igazodó következetlenségeit a pálya egészében, illetve alapeszményének (Kemény szerint ez a nemzetiség elve: „fajunk biztosítása és nemesb kifejtése”) tükrében értelmezi. Velkey szerint Kemény nem tagadja le Széchenyi következetlenségeit, de elfogadja a grófnak azt a beállítást, hogy itt egy magasabb rendű következetesség megnyilvánulásairól van szó. Másrészt viszont Velkey felveti, hogy Kemény szerint Széchenyit csak eszmék, eszmények, célok, értékrendek, azaz a távlatos, teleologikus gondolkodás felől lehet értékelni. Megjegyzi, hogy ez nem előzmény nélküli Keménynél, mert már Szontagh Gusztáv filozófus a 40-es években úgy értékelte Széchenyit, hogy a „kiegyenlítés” szempontjából az egyetlen számba vehető erő. Velkey ugyanakkor úgy látja, hogy Kemény a politika fölé emelte Széchenyit, státusférfiúnak tekintette. Követőinél, de tőle függetlenül másoknál is eszménnyé emelkedett a gróf, „kioldódott” (ez saját kifejezésünk - H. Á.) konkrét történelmi-politikai közegéből, ő volt a kultúrateremtő, a nemzetnevelő, a modernizátor. Velkey ezzel szemben Gergely Andrásra hivatkozik, miszerint Széchenyi a magányos romantikus hős, az ellenzéki liberális politikus, a technokrata pozitívista, a liberális bürokrata reformer szerepkörében egyaránt a polgári átalakulás előmozdítását szolgálta: Velkey hozzáteszi ehhez még a kritikus értelmiségi és a főúri mecénás szerepét is. Velkey szerint az életműnek ez a gazdagsága tette lehetővé, hogy Széchenyi tevékenységét hol politikainak, hol éppen azon kívülnek értelmezték. Ugyanakkor ennek alapja az is, hogy Velkey szerint a gróf pályája valóban értelmezhető a politikához hol közeledő, hol távolodó reformer kettős mozgásaként is. Úgy látjuk, ebben az álláspontban van valami azonosság Keményével is, aki a dolgok megvalósítása mikéntjének hiányát rója fel Széchenyinek. Velkey szerint a gróf reformtevékenysége a 30-as évek végéig, hol a publicae, hol a privatae út hangsúlyosabb közegében szerveződött. Az 1840-es évek második felétől azonban már nincs kerülőút, a közélet egyre inkább a politika közegében szerveződik. Velkey mindezzel együtt, jóllehet Gergely András alapján megállapítja, hogy Széchenyi sohasem vált professzionális politikussá, elismeri, hogy a Hítel (1830) korszakalkotó módon, új irányvonalat adott a politikai közvéleménynek, a Stádium (1833) pedig a rendszer átalakításához nyújtott „forgatókönyvet”. Velkey mondandójának lényege, hogy a 40-es években beindult a politika modernizációja, a pártosodás. Széchenyi a pártokat eszmeileg ugyanárosaknak, de a korszerűséglet megkerülhetetlen intézményeinek tartotta. Magát „kormánypárti nemzeti reformer”-ként határozta meg. Ennek jegyében, mint progresszista, indította el a Jelenkor című lapot 1847-ben, Széchenyi pedig Politikai program. Töredékek (1847) című kéziratában próbálta meg pozícióját meghatározni. A kettős elhatárolódás, a konzervatívoktól és az ellenzéktől egyaránt, nem járt sikerrel. Velkey szerint Széchenyi 1846-47-ben nem vált sikeres politikussá, jóllehet politikai súlyát megőrizte. 1847-ben az alsótáblán követnek jelöltette magát, részben Kossuth ellensúlyozására, s így átértelmezte politikai szerepét is. Részben távolodott a kormánytól, de közvetített is feléje (ne feledjük, hogy a Helytartótanács Közlekedési Bizottságának elnöke volt - H. Á.), valamint megpróbálta helyreállítani viszonyát az ellenzékkel. Velkey szerint sokan azért nem értették meg Széchenyi

1848 márciusi miniszteri szerepvállalását, mert nem vették észre, hogy a kortársak zárójelbe tették az 1841-48 közötti polemikus szakaszt, hiszen minden siker, ami a polgári átalakulásban történt, részben az ő keze nyomát viselte, s a kezdő lökéseket is ő adta meg. Maga Széchenyi is reformtörekvései megvalósulásának tekintette 1848-at. Velkey végezetül hangsúlyozza, hogy Kemény politikai jellemrajzából kiinduló gondolatsora végén újra rögzítenie kell, „hogy a Széchenyi-pálya értelmezése megköveteli a nézőpontok és idősíkok változó használatát. Kihagyni viszont nem szabad és nem érdemes a szituatív, konkrét elemzéseket, mert akkor nem láthatjuk és érthetjük meg a lehetőségek világában mozgó (és egyáltalán nem lesajnálendő) sokrétű politikust.”

Tanulmányunkban alapvetően Kiss Endrének a tizenkilencedik századi magyar nemzetfelfogásokról kidolgozott tipológiáját használjuk fel értelmezési keretként. „A magyar nacionalizmus minden változatában tudatos döntés (azaz decízió - H.Á.), az európai és hazai helyzetre való távlatos és perspektivikus eszmélés következménye.” (KISS 2006) Ennek szerinte számos következménye van, így mindenekelőtt az, hogy egy igen modern, reflexív ideológiáról van szó. Szemet szúr szerinte az is, hogy ez a számos esetben funkcionális ideológia hogyan alakíthat ki nemzeti mitológiákat? A nemzetkoncepcióknak ez a decizív karaktere továbbá azzal jár együtt, hogy a nemzet nyomban stratégia is, ami a stratégiai cselekvés világába vezet minket. A három magyar nacionalizmus három eltérő stratégiát képvisel, s új politikai szubjektumok jelennek meg a színen főszereplőként, a nemzet és nép, akik új módon kérdőjelezik meg az éppen fennálló politikai status quot. Ahogy Kiss mondja, mielőtt bemutatnánk a három magyar nation-building-típust, fel kell vázolni a fichtei-herderi nacionalizmust, mint a XIX. századi ilyen koncepciók alapját és őstípusát. Ebben a vezető európai nemzet- és állami fejlődéstől való elmaradás sajátos kompenzatórikus törekvéseként jelenik meg többek között a saját nyelv és az ezt használó nemzeti irodalom felmutatása. Ebből a helyzetből következik a kimunkált ellenségkép, amely nemcsak ideológiai, hanem politikai vonatkozású is. Ez a nacionalizmus majdnem minden esetben modernizációellenes vagy legalábbis modernizáció-előtti tartalmakra épít. Kiss szerint ez ellentmondás is, mert ez a koncepció számos dinamikus, a későbbi modernizációt előrevetítő elemet tartalmaz. Végezetül még három elemet nevez meg a szerző a fichtei-herderi koncepcióban: elsőként, a nemzeti identitás védelmében, a modernizáció-előtti tartalmak rögzítését. Továbbá már minden a nacionalizmus előtt megszilárdult politikai és kulturális objektívációt semmibe vesznek. Összetett meghatározása miatt szó szerint kell idéznünk a harmadik elemmel kapcsolatban a szerzőt: „Végezetül alá kell húznunk a fichtei-herdei koncepció esszenciális tartalmát, e nacionalizmus sajátos metafizikai kikristályosodását, amennyiben a saját nemzet autenticitásának, értékeinek megalapozását a pozitív metafizika definíciójának tökéletesen megfelelő léttörvényi státust élvező tartalmakban végzi el.” (KISS 2006) A modern európai nacionalizmus ezen ősfarmája Kiss szerint a kor szereplői számára egyaránt volt pragmatikus szükségszerűség, történeti igazság és olyan stratégia, amely szorosan vett nemzeti vonatkozásokon kívül állami, kulturális, sőt szociális tartalmakat is hordozhat. A magyar „Nation-Building” első nagy koncepcióját struktúra-modernizálónak (Széchenyi majd az irodalmi Deák-párt, Eötvös, Csengery), a második nagy elképzelést romantikus-autopoietikusnak (Kossuth, Petőfi), a harmadikat etatista-defenzívnek (Tisza-párt) nevezi Kiss. Úgy látja, hogy a Nation-Building egyik magyar sajátossága, elhúzódása az egész XIX. századra. Véleménye szerint az első koncepció számos közvetítő közeget kíván meg, kevésbé érdekelt a történelmi

értékek kultuszában, mind pedig az identitás történelmi elemeinek megmerevítésében. Nem ismer saját nemzeti utat vagy sajátosságokat. E logika szerint a struktúraváltás csak azért működhet, mert valóban csak a struktúra a döntő. Ezért nagyrészt hiányzik a politikai félelem. Az ő elképzelésük lényege a helyes gyakorlat. Nincs konstitutív ellenségképük. Nem hiposztazálják a nemzetet. Gondolkodásuk eleve nem decizív, de paradox módon, a történelmi helyzetre való reakció mégis ezt váltja ki. Kiss szerint mind Széchenyi, mind Kemény el tudták kerülni a struktúraváltó doktrinérség csapdáit 1848 előtt. „Mindketten el tudták kerülni a struktúraváltó liberalizmus, ezen, eredetileg kifejezetten pozitív tulajdonságából következő csapdahelyzeteket. (KISS 2006) Kiss szerint így voltaképpen, amit struktúra-modernizációnak tekintünk, azt nem kategorizáljuk nacionalizmusnak és fordítva. A romantikus-autopoietikus koncepció rokon a fichtei-herderivel a saját nemzet történelmi hivatásának elképzelésében, a nemzet természetes erőinek végtelen autopoietikus szervező erejébe vetett hitben, a jelen függetlenségének tételezésében az objektivált történelmi szerkezetűtől. A romantikus-autopoietikus koncepció mindenoldalú optimum-jellegű, ami lényegében lehetővé teszi, hogy az összes problémát már megoldottnak is tekintse. Az etatista-pozícióvédő nacionalizmus eltávolodása a struktúra-modernizáló nacionalizmustól a magyar politikai életben teljes világossággal rajzolódik ki a Deák-féle liberalizmusnak a Tisza-fémjelezte liberalizmussá való átmenetében - mutat rá Kiss A pozícióvédő-etatista nacionalizmus leglényegesebb ideológiakritikai-tudásszociológiai vonása, hogy benne a nacionalizmus elszabadul minden társadalmi és dinamikus vonatkozástól. A nacionalizmus egy állami establishment legitimáló ideológiája lesz. Kiss egy másik tanulmányában Széchenyi nemzetalakító koncepciójáról írtakat fogadjuk el: „Nem eredendően a magyar társadalom belső problematikája felől közeledik tehát Széchenyi a történelem új paradigmáihoz, de a világtörténelem szinkron és aktuális új élményének birtokában veti fel újra egy széles, erre vonatkozó reflexiók sor keretében a magyar társadalom problémáit is.” (KISS 2006) Úgy látja, hogy Széchenyi nemzetkoncepciója alapvetően alternatívája, ha éppen nem nyomban ellentéte is a fichtei-herderi paradigmának.” Széchenyinéél ugyanis a nem-klasszikus és a klasszikus fejlődés és azok számos következménye közötti alapvető eltérés nem szerves része a nemzetkoncepciónak, kompenzatórikus szándékok nem vezetnek. Széchenyi érzékeli a klasszikus fejlődés fő irányait és azokat gyakorlati módon akarja átültetni a magyar társadalomba. Széchenyi feltehetően tudatosan iktatta ki a nem-klasszikus fejlődésből fakadó túlzott önértékelést, a kompenzatórikus elemeket koncepciójából, ezzel a fejlődési és szerkezeti különbségek emocionalizálását és az abból többé-kevésbé ugyancsak már organikus módon kinövő ellenségképek kikristályosodását kívánta megakadályozni. Mint lényegében minden Napóleon utáni nemzet-koncepció (a Nation-Building értelmében) Széchenyi koncepciója is decizionista jellegű, amely történelmi feladatának egészében nyilvánul meg. Reformprogramja, egyben egy, a Nation-Building értelmében felfogott nemzetkoncepció, klasszikus elhatározás eredménye. A decízió konkrét megfogalmazásai, az akarati mozzanat hangsúlyozásával: „Én egy egész népet újjá akarok teremteni” – írja Napólijában Széchenyi 1826-ban. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egy ilyen politikai elhatározás hiányában más irányban fejlődik a magyar reform-politika egésze. Vannak azonban történelmi helyzetek, amikor a decízió majdhogynem az önálló történelemalakítás méltóságára emelkedhet. Széchenyi esete ilyen. Kiss szerint igazat kell adnunk a decizív komponensnek egyébként tökéletesen tisztán látó Keménynek abban, hogy a



változás Széchenyi fellépése nélkül is elkerülhetetlen lett volna. Széchenyi egyenesen olyan mozzanatokot épít be koncepciójába, amelyek egyes konkrét problémák felmerülése esetén előre elvárható politikai félelmi mozzanatoknak a pragmatikusan átgondolt cselekvés irányába való transzformációját szorgalmazzák. Széchenyi tehát nem politikai harcra szólít fel a fennálló megváltoztatásának érdekében, hanem a legmodernebb értékek közvetlen átültetésének programját hirdeti meg. Ezzel is magyarázható a Kossuthal kibontakozott ellentét: a politikai szféra a maga konkrét, a rendszerelmélet alapján vett tiszta mivoltának követelményeivel nem egyeztethető össze a modern értékek átvételének folyamata. A Széchenyi-koncepció alapvetően társadalmi – a jól elrendelt társadalmi munka intézményeinek bevezetése fontosabb, ez nem elsődlegesen a politikai szféra problémája, de a modern liberális értékek átvétele. Széchenyinél éppen nem a saját nép történelmi dinamikája testesíti meg az „élet”-et vélt vagy valóságos ellenségek „halott” mivoltával szemben, hanem éppen a saját nép lehetséges megsemmisülésének „halálának” víziója vezeti az élethez szükséges reál-faktorok pontos felmérésének és kezelésének célkitűzéséhez. Más szóval Széchenyinél a néphez, illetve nemzethez tartozó egyén nem „automatikusan” rendelkezik a történelem dinamikus teremtőerejével és kreativitásával, hanem azt egy modern polgári értékrend elfogadásával éri csak el. Jól elrendelt munka társadalma szemben a fichtei-herderi metafizikával. Széchenyi nemzetkoncepciójában elégségesen megalapozott viszonyban elegyedik egymással a klasszikus liberalizmus és a decizionizmus. Ez a decizionizmus azonban – nyilvánvalóan paradox módon – éppen a liberalizmus bevezetését és felépítését dönti el. A két, egymással tipikus körülmények között összeegyeztethetetlen cselekvésorientáló gondolatrendszer eredője egy fajta pragmatizmus lesz, amely Széchenyi műveiben mint a helyes társadalmi cselekvés organonja ölt testet. A Hitelt mint a helyes, nemzetkonstituáló, nemzetalapító (a Nation-Building értelmében) gyakorlat elvben legalábbis teljes organonjaként értelmezzük – mutat rá Kiss. Ez az organon a gondolkodásban minden tárgyat a maga valósága és ésszerű helyére kíván állítani, a jó rend-et kívánja megfogalmazni, mely „mindennek lelke”. Ha például a Széchenyi decíziója mögött valóban ott álló emocionális nemzetfelfogásból közvetlenül, azaz a decízió pragmatikus és liberális mozzanata nélkül próbáljuk értelmezni a Széchenyi-féle National-Building-koncepciót, azt könnyen átértelmezhetjük triviális Fichte-Herderi koncepcióvá. Így világossá válik, hogy a „jól elrendelt munká”-n alapuló, a pragmatikus liberalizmus értékeire támaszkodó nemzetfogalom új típust is fémjelez a korra vonatkozatható nemzet-tipológiában. Széchenyi nem politikai harcra szólít fel a fennállóval szemben, hanem a legmodernebb értékek közvetlen átültetésének programját hirdeti meg. Nem először hiposztazálta az új történelmi szubjektumot még pre-modern értékek alapján, hanem az új értékek alapján, mint egységes organon igénybevételével kívánta meghatározni a szubjektumot. Nemzet-alakító törekvései kizárólag a reál-faktorokat, illetve az ezek irányításához szükséges ideál-faktorokat veszi tekintetbe. A magyar történelem egyik fő tendenciája, hogy a struktúramodernizáló tevékenység, miközben kihívja az etatista-pozícióvédő irányzat ellenállását, azokat a romantikus-autopoietikus energiákat szabadítja fel, melyek kiszorítják a politikai térből az eredeti struktúra-modernizáló tendenciákat. Társadalomontológiai összefüggés: a romantikus-autopoietikus rövidtávú, amíg a struktúra-modernizáló hosszútávú. Ez minden utolérő társadalom alapvető tragédiája. A három magyar nacionalizmus-típus valamilyen mértékben tudásszociológiai értelemben hozzárendelhető társadalmi osztályok-

nak, illetve csoportoknak. Eszerint a struktúra-modernizáló típus a hivatalnökká váló arisztokrata és középnemesi réteghez köthető. A pozícióvédő-etatista nacionalizmus főként a tradicionalista politizáló középnemesség ideológiája a XIX. század első felében, amíg a dualista állam magyar politikai osztályának alapfelfogásává vált a század második felében. A romantikus-autopoietikus nacionalizmus mindenekelőtt a plebejus-irodalmár értelmiség ideológiája volt- fejt ki Kiss.

Az elemzés céljából kénytelenek vagyunk hosszabban idézni Kemény munkájából Széchenyi nemzetfelfogását illetően: „Hivatásunk nem csekélyebb, mint a világot egy új nemzettel gazdagítani meg, mit azonban csak kitűzött terv szerint érhetnénk el.’ ’S minden jelenetek jövődő fényt mutatnak, minek megjósolására egyedül fontolgtatás, más nemzetek kifejlődésének ismerete s nemzetünkkel egybehasonlítása és semmivel több próféta tulajdon nem kell, mint előre megmondani, hogy a kised makkból, ha nem romlott, idővel termő tölgyfa lesz, csak senki el ne gázolja.’ ’Így nyilatkozik Széchenyi. Ez volt politikájának alapeszméje s változatlan sarkpontja.” - hangsúlyozza Kemény. (KEMÉNY 1970) Az idézést félbeszakítva a következő fogalmakat emelnék ki, amelyek egyértelműen ellentmondanak annak, hogy itt esetleg a nemzeti sajátosságok játszanak a főszerepet: kitűzött terv, fontolgtatás, más nemzetek kifejlődésének ismerete s a magunkéval való egybehasonlítása, „semmivel több próféta tulajdon nem kell”. Mindezek nagyon is jellemző fogalmak Széchenyi nemzetfelfogására, melyet majd később fogunk fogalmilag megnevezni. Arra azonban már most rá szeretnénk mutatni, hogy a „nemzeti sajátosság”, a „keletiség” emlegetése éppen fordított funkciót tölt be az idézetben, mint ahogy első látásra gondolhatnánk. Véleményünk szerint Széchenyi a magyarság keleti egyedülvalóságával Európában nem holmi keleti sajátosságok kibontakozását akarja hangsúlyozni, hanem azt, hogy a modern értékek még egy ilyen, keletről származó népbe is beolthatók. Kemény ezután így folytatja: „A magyar faj biztosítása és kifejtése feküdt szívén, oly kétségkívül, mint Mózesnek az izrael fájé. Már magában egy keleti eszme, valamint mi kelet népe vagyunk. Széchenyi e törekvést kiemelte és fölébe tette az államnak a többi szintén fontos problémáin, sőt bizonyos pontig felül az emberiség legnagyobb kincsein is.” Kemény ezután azt ígéri, hogy meg fogja magyarázni ezen különösnek látszó állítását, „most csak merészen odavetett körvonalait említendem.” (KEMÉNY 1970) A következőképpen húzza meg ezt a körvonalat: „Széchenyi ti. e fogalmat: fajszeretet, ama tágabb fogalommal, a honszeretettel összeolvasztotta ugyan, de viszont egész soraira nézve a teendőknek teljesen különválasztá, s ahol összeütközésben állott a két eszme, örökké az elsőnek adott előnyt a második felett. Ő továbbá a szabadságot és haladást szerette általánosan mint ember, s a legnagyobb hévvel mozdította különösen elé mint honpolgár, annyival is inkább, mert hitte, hogy a magyar nemzeti géniuszánál fogva valódilag csak az alkotmányos szabadság formái közt fejlődhetik, s meg vala győződve, miként anyagi és szellemi tekintetben gyors és gyökeres haladás nélkül rövid idő alatt koporsó s megsemmisülés leend sorsunk. De ámbár e nézete oly szilárd és változatlan volt, mint bárkié, mégis átlátta, hogy a politikai szabadság s az értelmi és anyagi haladás némely pontjai, a körülmények szerint, néha hosszabb vagy rövidebb ideig összeütköznek a magyar nemzet megóvándó érdekeivel. Ilyenkor mit tett ő? Feláldozta s pedig tétovázás nélkül a szabadság és haladás érdekeit a fajszeretet érdekeinek. Természetesen miként Széchenyi remélt oly korszak földerülésében, midőn ezen antagonizmusok egy magasabb összhangzásban össze fognak olvadni. Különben soha nem mert volna nagy

szerepéhez nyúlni, mert ő úgy regenerálni nem akart, hogy egyfelől álljon a spártai, másfelől a helóta, egyfelől a kedvelt, másfelől a kitzasztott faj.” Ezeket az idézeteket nagyon figyelmesen kell olvasni, nemzeti sajátosságokról esik bennük megint szó, keletiségről mintha egy romantikus-autopoietikai koncepció elemei fogalmazódnának itt meg. Kemény még egyszer megerősíti: „ez a kulcs Széchenyi politikájára, mely nélkül talánynak fog maradni az ő közjelleme, mely nélkül gyakran mutatkozik következetlenség az egyes kérdések körüli felfogása és modora, mely nélkül alig érthető az, hogy többnyire párton kívül állott, sőt majd a jobb, majd a baloldal főnökeivel ellenkezésben volt, s néha csekélynek látszó kérdések miatt nagy zajt ütött.” Hozzáteszi: „... de a szó valódi jelentése szerint állíthatom, hogy Széchenyi specifice magyar volt, s oly kiterjedésben és részletességig, mint senki íróink, szónokaink és státusférfaink közül.” (KEMÉNY 1970) Arra is rá szeretnék mutatni, hogy a magyarságnak Mózes népéhez való hasonlítása Keménynél nagyon „erős” kijelentés és valamilyen kiválasztottságra, elhivatottság-tudatra utal. A zavarba ejtés voltaképpen megszüntethető, hiszen Széchenyi sem nemzeti tulajdonságokat nem sorakoztat fel tényszerűen, sem elméletet nem csinál a nemzeti sajátosságok létéből. A népek összehasonlíthatók, mindegyik makk, amelyből tölgyfa lesz. Ez is a közös a nemzetek között. Véleményünk szerint Kemény Széchenyi e kettéválasztott nemzetfogalmával: a fajszeretetet a magyarság szeretete, a honszeretetet a soknemzetiségű ország szeretete, többfelé és többszörösen is kedvezni tud. Kifelé a Habsburgok irányában: nem kell félni a magyarságszeretettől, hiszen az nem az államra vonatkozik, befelé pedig megnyugtatja az arisztokráciát és középnemességet: ti vagytok az elsők, a legfontosabbak, a honszeretet úgymond másodrendű, jóllehet fontos teendőket adhat. A honszeretelnél még általános emberibb a szabadság és a haladás szeretete, amelyek viszont feláldozhatók, ha hosszabb vagy rövidebb ideig összeütköznek a magyar nemzet érdekeivel. Ezután következik – mintegy párhuzamként Kossuth híres kijelentésével, hogy Széchenyi: a legnagyobb magyar – Kemény saját, Széchenyit a legfőbb, legmagasabb helyre tevő megfogalmazása: se az írók, se a politikusok közül nem volt senki, aki nála specifice magyarabb volt. Véleményünk szerint Kemény itt egy, Széchenyit a feje tetejére állító fogalmi játékot űz, hiszen a reformkor kezdetén talán senki sem volt, aki annyira akarta a magyarságot a szabadság és a haladás útján elindítani, mint ő, és annyit is tett érte. Világos, hogy nem romantikus-autopoietikai koncepcióról van szó, a nemzet nem a mindent megoldó organikus élet, hanem megismételve, hangsúlyozva a Kemény által írtakat: „meg vala győződve, miként anyagi és szellemi tekintetben gyors és gyökeres (!) haladás nélkül rövid idő alatt koporsó s megsemmisülés leendő sorsunk.” A keményi hármasságban benne rejlik a magyar nacionalizmus ama sajátossága is, hogy amíg más nacionalizmusok esetében a honszeretet (voltaképpen az államalapítás) és a szabadság és haladás (modernizáció) elszakíthatatlanok egymástól, addig nálunk az előbbi mindig a Habsburg-birodalomhoz kapcsolódó kérdésként merült fel. Az említett keményi kettéválasztás tehát a magyar nacionalizmus ama sajátosságának felel meg, hogy míg más nacionalizmusok esetében a modernizáció és az államalapítás elválaszthatatlanul esnek egybe, addig nálunk az utóbbi a Habsburg-birodalomhoz kapcsolódó kérdésként jelent meg. (KISS 2006). A specifice magyarság így sem nem modernizáció, sem nem államalapítás. Így Keménynek Széchenyinél meg sem kell vitatnia a magyar nemzet függetlenségének kérdését. Kosáry (KOSÁRY 1990) egy másik munkájában írja és idézi „... 1829-ben egyik német utazása közben egy alkalommal kitört Széchenyiből

a harapós megjegyzés: ha ott annyiféle kisebb-nagyobb független állam létezhet, a magyarnak miért nem juthat egy sem. Sokat fecsegünk 'dicső eleinkről' - írta naplójában - , pedig azok 'a legfontosabbról feledkeztek meg, a nemzeti függetlenségéről', így hát kutyákat kellene őseink mellé temetni!" A történész szerint tehát Széchenyi nem nemzeti közömbösségből fordult el a rendi, sérelmi politikától, hanem azért, mert azt gyengének és meddőnek tartotta. Ürügynek arra, hogy azzal se foglalkozunk itthon, amit saját hatáskörünkben megtehetünk. Talán itt érdemes idéznünk Kiss Endrét is, aki széles történetfilozófiai szempontból úgy látja, hogy „Nem erendően a magyar társadalom belső problematikája felől közeledik tehát Széchenyi a történelem új paradigmáihoz, de a világtörténelem szinkron és aktuális új élményének birtokában veti fel újra egy széles, erre vonatkozó reflexiós sor keretében a magyar társadalom problémáit is.” (KISS 2006) Az elemzett Kemény-szöveg tehát ellentmondásos. Kemény szerintünk tökéletesen érti Széchenyi strukturális-reformeri törekvéseit, ugyanakkor csúsztat a romantikus-autopoeitikus koncepció felé, a Habsburgok felé, és az abszolutizmusban tehetetlenné vált polgárosodó nemesség felé. Igen taktikus szövegnek is nevezhetjük tehát a Széchenyi nemzetfelfogásáról írtakat. Kitérünk Széchenyi személyiségének, jellemének ábrázolására is, amiről Kemény egykori életrajzírója, mint a tanulmány elején idéztük, azt írta, hogy egy új Széchenyit fedezett fel a magyar társadalom számára. „Ez a Széchenyi azok közül a rendkívüli halandók közül való, kik egyetlen eszméhez fűzik szenvedélyeiket s annak áldozzák életüket.” (PAPP 1922) Véleményünk szerint Kemény Széchenyi jellemének ezen ábrázolásakor ugyanarról akar meggyőzni minket, mint nemzetfelfogásával kapcsolatban. Előbbinél ugyanúgy ellentmondások mutathatók ki, mint utóbbinál. „Ezen állításom Széchenyi énjéről megfoghatóvá teszi, miként reformkori pályájának első szakasza alatt a tömeg őt kizárólag a hideg számítás emberének tartotta. S viszont megfejtendő, hogy a második epocha kezdetén, midőn ti. a Kelet népe megjelent, a mély érzékenységet, melyre 'a nagy magyart' a hon jövője iránti aggodalom izgatta, a Kossuth párt észrevevé ugyan, és a szív kitöréseinek tulajdonította, de mert mesterét a tapasztalatok entuziazmusával csalhatatlannak hitte, önteltségre és epéségre magyarázá.” (KEMÉNY 1970) Tehát itt is végső soron az emocionális mozzanat, a magyarságszeretet a meghatározó. Kemény egyébként nem rejtette korábban véka alá, hogy „Nem valának-e reformtervei sajátságosak, messzire nézők és összefüggők? ...Miután pedig ez így van; miután első igen derék könyve 1828-ban jelent meg; miután reformatori hatásának legragyogóbb része 1830-tól 1835-ig folyt le; miután ő több eréllyel és sikerrel sohasem állott a kivétel, a létesítés élén, mint ezen öt év alatt.” (KEMÉNY 1970) Ebből is látszik, hogy Kemény éppen a „hideg számítás”, a strukturális reformok emberét értékeli a legtöbbre, ugyanakkor szüksége van a hon jövőjéért aggódó Széchenyi hangsúlyozására. Amit a következőkben még kiemelni szeretnénk Kemény írása alapján, azt legrövidebben úgy határozhatnánk meg, hogy a decízió kérdése. Ez szorosan összefügg a magyar (és minden) nacionalizmus mibenlétének, a reformkor céljainak, egyén és történelem kapcsolatának, az egyén felelősségének problémáival. Kemény mindezt a Széchenyi és Kossuth között kibontakozott vita taglalásába foglalja bele, elemzi. „Most a kérdés csak az, hogy ő milyennek képzelte Magyarországot, amikor reformálni akar. (KEMÉNY 1970) Széchenyi ezzel kapcsolatos vallomásait (Hitel, Világ, Kelet népe) a bírálók, főként Kossuth, de Desseffy Aurél is, igen ellentmondásosnak találták, hiszen hol „álomkorszakban dermedező nemzet”-ről, „nemzeti süllyedés”-ről, „a sír széléről visszalépő

nemzet”-ről, hol pedig ezzel ellentétben azt állította, hogy „nálunk a fiatalság jelei láthatók”, s „a magyar élő s fiatal, nem vén és megholt faj.” Kossuth szerint az, hogy Széchenyi tevékenysége már 1825-ben olyan nagy hatást gyakorolt, nem lett volna lehetséges, ha a nemzetben nincs előre kész fogékonyság. Itt hosszabban idéznénk Kossuth ismert szövegét, mert lényegileg foglalja össze a vita alapját. „Gróf Széchenyi ujjait a kornak ütőerére tevé, és megértette lüktetéseit. És ezért tartom én őt a legnagyobb magyarnak; mert nem ösmerek más senkit históriánkban, kiről elmondhatnánk, hogy százados hatásra számított lépései sem korán, sem későn nem érkeztek...” „Gróf Széchenyit a kor szükségének hatalma alkalmas percben ragadta meg. Ő korának nyelvéné lőn; ő a nemzet jobbjai gondolatának szavakat adott. És hatásának titka itt fekszik.” „... aki korának óramutatója, az korának nem Prométheusza; tán inkább őt teremté a kor, mintsem ő a kort; dajkája lehetett a jövőnek, kapocs a tegnap és a holnap közt; de ha úgy gondolkodik, hogy az óramutató teremti a jövőt, s mindig annyi időnek kell lenni, mennyit ő mutat, holott éppen azért, mivel az idő örökké halad, az óramutatónak előbb vagy utóbb okvetlenül el kell késnie.” Kemény szerint a túlzott kiszínezés miatt látszanak Széchenyi nézetei Kossuthal ellenkezőnek, illetve van az idézetekben elferdítés és félremagyarázás is. Amely eszmék pedig a kiszínezés nélkül különböznek Széchenyiétől, „kétségesebbek, mintsem könnyen elfogadhatók volnának.” Egyszóval „Senki sem idézhet egy javaslatot vagy eljárást, mely ha a Széchenyi politikájában helyes volt, az más indoknál (értsd: vén nemzet - ifjú nemzet – H. Á.) fogva ne lett volna szintén ajánlatos és követendő.” (KEMÉNY 1970) Kemény tökéletesen érti, hogy amíg Kossuth a politika szférájából nézi a reformokat, Széchenyi a társadalom felől, s példaként a Római Birodalomra bukására hivatkozik, ahol úgy látszik, előbb halt meg a társadalom, mint az állam. Kemény szinte gúnyosan nyilatkozik arról, hogy ha a nemzet oly egészséges lett volna, mint ahogy Kossuth állította, akkor azt a Széchenyi-féle „életre hívogató tárogató”-t majdnem felesleges volt harsogtatni. Szóvá teszi, hogy Kossuth státusférfiúi tulajdonságokra vonatkozó (Széchenyire célzó) eszméi igen szépek, de csak bizonyos megkülönböztetésekkel igazak. Ezek egyébként a következők: csak a valódi hazafi népszerű; csak a népszerű indíthat valamit útba; csak annyit tehet a népszerű ember is, mint az óramutató. Kemény szerint Kossuthnak, ha a kor igényein egy absztrakt és tisztán bölcséleti fogalmat értünk, akkor majdnem igaza van. „Nincs egyén, ki a kor feladatát, a létező helyzet igényeinek összegét, mely által egy megadott időszakban a legtökéletesebben tölthetné be hivatását az állam és a társadalom, egészen fölfogná, önállólag képviselhetné, önféjűleg gátolhatná.” (KEMÉNY 1970) Azonban, ha a kor szellemén és szükségsein azon eszmék és igények értendők, amelyek a közvéleményben fogalmazódnak meg, akkor a nagy egyéniségek már a kor fölött állhatnak, uralkodó nézeteket téphetnek szét, hatalmuk alá hajthatják a közvéleményt. Kemény szerint az önérző Széchenyi és a túl szerény Kossuth egyaránt közvéleményt rontottak le és támasztottak, eszméknek adtak irányt, kivívták az új viszonyokat. „Mindketőjük életében vannak évek, melyek alatt a hontörténezet legfontosabb eseményei iránt a felelősség kizárólag az övék” – írja Kemény Zsigmond. (KEMÉNY 1970)

## Hivatkozott irodalomjegyzék

### *Könyv*

- BARLA Gyula 1970, Kemény Zsigmond főbb eszméi 1849 előtt. Akadémiai Kiadó, Budapest 173 p.
- BUZINKAY Géza 2016, A magyar sajtó és újságírás története a kezdetektől a rendszer-váltásig. Wolters Kluwer, Budapest 548 p., ISBN 978 963 295 597 1
- CIEGER András (ed.) 2004, A kiegyezés. Osiris Kiadó, Budapest 643 p., ISBN 963 389 660 0
- GERGELY András 2006, Széchenyi István (1791-1860). Kalligram, Pozsony 207 p.
- HUDRA ÁRPÁD 2021, 'Kemény Zsigmond Széchenyi nyomában' In: Ibolyától krizantémig Nemzetstratégiai Kutatóintézet, Budapest 327 p., ISBN 978-6155639-33-3
- KEMÉNY Zsigmond 1970, Sorsok és vonzások. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 418 p.
- KEMÉNY Zsigmond 1971, Élet és irodalom. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 453 p.
- KEMÉNY Zsigmond 1974, Naplója. Magyar Helikon, Zrínyi Nyomda 187 p., ISBN 963 207 200 6
- KEMÉNY Zsigmond 1982, Változatok a történelemre. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 619 p.
- KEMÉNY Zsigmond 1983, Korkívánatok. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 609 p.
- KEMÉNY Zsigmond 2014, Eszmék és jámbor óhajtasok. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár 366 p.
- KISS Endre 1994, 'Liberalizmus, decizionizmus, történelmi gyakorlat. Széchenyi István a modern nemzettelé válásról *Valóság*, Vol. 37. 2. pp. 71-89.
- KISS Endre 1996, Tizenkilencedik századi nemzetkonceptiók tipológiája In: Magyar-ságkutatás 1995-1996. Teleki László Alapítvány, Budapest pp. 27-37.
- KISS Endre 2006, 'Liberalizmus, decizionizmus, történelmi gyakorlat. (Széchenyi István a modern nemzettelé válásról)'. In: A labirintusosi fonál és a szorgalom dühe. Egyetemi Kiadó, Miskolc 399 p., ISBN 963 661 725 2
- KISS Endre 2021, Filozófia és kiegyezés – Kemény Zsigmondról. In: Ibolyától krizantémig 1867-1920 Nemzetstratégiai Kutatóintézet. Budapest ISBN 978615-539-33-3
- KOSÁRY Domokos 1981, Széchenyi Döblingben. Magvető Könyvkiadó, Budapest 307 p., ISBN 963 271 462 8
- KOSÁRY Domokos 1981, Széchenyi Döblingben. Magvető Könyvkiadó, Budapest 307 p., ISBN 963 271 462 8
- KOSÁRY Domokos 1990, Újjáépítés és polgárosodás 1711-1867. Háttér Lap- és Könyvkiadó, Budapest 464 p., ISBN 963 7403 88 4 (III. kötet)
- NÉMETH G. Béla 1971, Türelmetlen és késlekedő félszázad. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 301 p.
- NÉMETH G. Béla (ed.) 1988, Forradalom után - Kiegyezés előtt. Gondolat, Budapest 637 p., ISBN 963 282 050 9
- OPLATKA András 2005, Széchenyi István. Osiris Kiadó, Budapest 545 p., ISBN 963 389 758 0
- PAPP Ferencz 1922, Bárá Kemény Zsigmond I-II. A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, Budapest I. k. 454 p., II. k. 585 p.
- R. VÁRKONYI Ágnes 1973, A pozitivisták történelmszemlélete a magyar történetírásban. I-II. Akadémiai Kiadó, Budapest I. k. 309 p., II. k. 521 p.

- SÓTÉR István 1987, Világos után. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 746 p., ISBN 963 15 2581 3, ISBN 963 15 3292 5
- SZEGEDI-MASZÁK Mihály 2007, Kemény Zsigmond. Kalligram, Pozsony 298 p., ISBN 978-80-7149-985-5
- SZEGEDI-MASZÁK Mihály (ed.) 2014, A sors kísértései. Ráció Kiadó, Budapest 419 p., ISBN 978-615-5047-61-9
- VELKEY Ferenc 2010, Széchenyi, a politikus nehéz döntéshelyzetekben. Magyar Tudomány 171 (12): pp 1447-1457

Kiss Lajos András

## A nemzeti identitás dilemmái a 19. századi orosz konzervatív filozófiában

### Dilemmas of National Identity in 19th-Century Russian Conservative Philosophy

#### ABSZTRAKT

A magyar politikai gondolkodásban a nemzeti elkötelezettséget és a konzervatív világnézetet rendszerint szorosan összetartozó eszméknek tekintik. Ez a felfogás – legalábbis történelg nézve – leegyszerűsítő értelmezésnek bizonyul, aminek illusztrálására a 19. század második felének orosz konzervatív gondolkodása kiváló példa lehet. Első helyen Konsztantyin Pobedonoszev és Konsztantyin Leontyev nevét kell megemlíteni, akik a nacionalizmust ugyanúgy a modern felvilágosodás téveszméi közé sorolják, mint a liberalizmust és a szocialista eszméket. Mindkét gondolkodó a számos veszélyt magában hordozó nemzeti szuverenitással a jóval toleránsabb monarchikus vagy vallási-kulturális egyetemesség-eszményt (pl. bizantizmus) állítja szembe. A 19. század egyik legjelentősebb orosz filozófusa, Vlagyimir Szolovjov, noha egyértelműen nem sorolható a konzervatív gondolkodók közé, de a keresztény egyházakat egyesítő, teokratikus államelmélete ugyancsak élesen szemben áll a nacionalizmussal.

A tanulmány – mintegy referenciaként – röviden érinti a francia Joseph de Maistre és osztrák/porusz Friedrich von Gentz monarchista államfelfogását is, amelyek nem állnak távol az orosz gondolkodók nézeteitől.

*Kulcsszavak:* nemzet, szuverenitás, szlavofilizmus, univerzalizmus, kereszténység

#### ABSTRACT

National commitment and conservative worldview are usually regarded as closely connected ideas, in the Hungarian political thinking. This approach – at least, from a historical point of view – is proved to be an oversimplified interpretation. An excellent example for it can be the Russian conservative thought in the second half of the 19th century. It must be mentioned first the names of Konstantin Pobedonostsev and Konstantin Leontiev who regarded nationalism as a delusion of the modern Enlightenment, amongst the liberalist and socialist ideas. Both thinkers prefer Monarchist, or religious-cultural ideas of universality (e.g. Byzantinism), regarded by them much more tolerant, as opposites of the national sovereignty, which includes several dangers. However, one of the most significant Russian philosophers of the 19th century, Vladimir Solovyov was not an unequivocally conservative thinker; his theocratic theory of state based on the union of the Christian churches, firmly confronted the nationalism, as well. This paper, as a reference, shortly touches the Monarchist concepts of state of the French Joseph de Maistre and the Austrian-Prussian Friedrich von Gentz what are not far from the opinions of the abovementioned Russian thinkers.

*Keywords:* nation, sovereignty, Slavophilia, universality, Christianity



## 1. Az orosz konzervativizmus sajátosságai

Vlagyimir Malahov A konzervativizmus három teste. Megjegyzések az orosz konzervativizmus liberalizmus-kritikájához című tanulmányában az orosz konzervativizmus négy alapformáját különíti el egymástól: etatista, nemzeti, vallási és esztétikai konzervativizmust.<sup>1</sup>

Az etatista konzervativizmus egyik első jelentős képviselője Konsztantyin Pobedonoszcev volt. A második, azaz a nemzeti konzervativizmus típusához a 19. század első felében tevékenykedő első generációs szlavofilek, illetve az újszlavofilek tartoztak, akiknek a munkássága a tizenkilencedik század végén és a huszadik század első évtizedeiben teljesedett ki. Közülük elsőként Nyikolaj Danyilevszkij nevéet kell megemlíteni, akinek az Oroszország és Európa című hatalmas munkáját sok szempontból Oswald Spengler A Nyugat alkonya című műve előképének tekinthetjük. A szlavofilek első nemzedéke (Ivan Kirejevskij és Alekszej Homjakov) a konzervativizmus vallásos vagy messianisztikus változatát képviselték. A negyedik változatként megnevezett esztétikai konzervativizmus reprezentánsait nagyon nehéz lenne egységes politikai értelemben homogén típusba sorolni, akik közé egyébként Konsztantyin Leontyev is tartozik.

Az orosz konzervativizmus érvelésében látszólag nincs semmi új, mivel a lényegét tekintve ők is ugyanazt mondják, mint a nyugati eszmetársaik, például Joseph de Maistre és jóval később Moeller van den Bruck. A konzervatív/liberális oppozíciót az orosz szerzők – nyugati eszmetársaikhoz hasonlóan – a következő fogalompárokon keresztül illusztrálják: „konkrét” és „absztrakt”, „organikus” és „mechanikus”, „tartalmas” és „formális”, „mély” és „felszínes”, „bensőséges” és „külsődleges” stb. Nyilvánvaló, hogy a második pólust a liberalizmus képviseli, amíg az első a konzervatív eszme hitvallását jeleníti meg. A szabadság fogalmával ritkán találkozhatunk a konzervatív szerzők munkáiban, s ha olykor mégis előfordul, akkor inkább annak metafizikai, s nem pedig politikai jelentésére teszik a hangsúlyt. Ezek a gondolkodók a polgári demokráciát és az úgynevezett jogállamot hazug és értelmetlen politikai rendszernek tekintik, amelyet a csalás és manipuláció gépezete működteti.

A főntebb említett Konsztantyin Pobedonoszcev nemcsak a „Szent Szinódus befolyásos főügyésze, de III. Sándor és II. Miklós cár nevelője (...) is volt.”<sup>2</sup> A *Korunk nagy hazugsága* című munkájában a következőket írja: „A demokrácia azok hatalmát jelenti, akik azt éppen gyakorolják, és szíréhangok segítségével manipulálják... Ezek voltaképpen mechanikusok, akik a színpad mögött rejtőzködnek, és színpadon látható bábukat az úgynevezett demokratikus választásokon keresztül mozgatják. Az effajta emberek

---

<sup>1</sup> Malachov, Vladimir: Drei Körper des Konservativen. „Anmerkungen zur Kritik am Liberalismus im russischen Konservativismus“. Mesotes, 3 (4), 533. A főszovegben rendszerint a magyar transzkripció szabályainak megfelelően adom meg az orosz szerzők nevét. A megadott szakirodalomban természetesen a német, a francia stb. nyelvekben használt átírásokhoz igazodom. (K.L.A) Vlagyimir Malahov konzervativizmus-tipológiáját részletesen ismertetem Az orosz állameszmék a 19. század második felében – Konsztantyin Leontyev és Vlagyimir Szolovjov című tanulmányomban, amely a Nemzeti Közzolgálati Egyetem Oroszország Története Kutatóműhely támogatásával készült (megjelenés alatt).

<sup>2</sup> Filippov, Szergej: Az orosz eszme alakváltozásai. Az orosz konzervativizmus, liberalizmus és radikalizmus. Russica Pannonica, Budapest, 2010. 118.

szívesen beszélnek egyenlőségről, de a lényegét illetően despotaként vagy diktátorként viszonyulnak az emberekhez. Ez tehát a demokratikus hatalom lényege.”<sup>3</sup>

Talán nem felesleges megjegyezni, hogy a konzervatív politikai és filozófiai eszméket elemző munkák – kiváltképpen Magyarországon – rendszerint szoros összefonódást látnak a nemzeti gondolkodás, azaz a *nacionalizmus* (szelídebb változatban *patriotizmus*) és az úgynevezett konzervatív ideológiák között. Valójában ez koránt sincs így. Pobedonoszevhez hasonlóan, számos szlavofil irányultságú orosz gondolkodó – mint a felvilágosodás és a modern polgári forradalmak találmányát – a liberalizmussal együtt a nacionalizmust is elutasítja, közöttük is elősorban Konsztantyin Leontyev. De nemcsak az orosz konzervatív gondolkodókra áll ez a megállapítás! Az etatista, illetve monarchista konzervativizmus nyugat-európai képviselői között is szép számmal akadtak olyanok, akik élesen szemben álltak a nacionalizmussal. Az imént említett Joseph de Maistre szemében a forradalmárok győztes felkiáltása: „Éljen a nemzet!” kettős értelemben is katasztrofális következményekkel járt. „A monarchikus rend összeomlása szükségképpen a szenvedélyek elszabadulásához vezet. A nemzeti szuverenitás proklamálását akkor ítéljük meg helyesen, ha ennek következményeit is tekintetbe vesszük, nevezetesen a forradalom és a birodalom között zajló háborúk borzalmaikat.”<sup>4</sup> Amíg az Ancien Régime korának európai háborúiban a „katona csak a vele szemben álló katonát” akarta legyőzni, s nem pedig nemzetek harcoltak egymás ellen, addig a modern világban minden a visszájára fordult: immáron az egyik nemzet a másik nemzetben találja meg a legfontosabb ellenségét. Persze a „monarchikus eszmények által moderált” nemzetek nem feltétlenül állnak szemben egymással; közöttük az *egyensúlyi állapotokon* nyugvó békés egymás mellett élés lehetősége is adott. A forradalom ott követi el a hibát, hogy a nemzetet a polgárok között létrejövő szerződéssel azonosítja, mintha itt csak a valamiképpen összetartozó egyéni akaratok matematikai összegéről lenne szó. „Csakhogy a nemzet nem forradalmi találmány: ez hatalmas történelmi erő, amely túlmutat az emberi döntéseken.”<sup>5</sup> Továbbá, Maistre a protestantizmus történelmi szerepét elemző írásában *összefüggést lát* az új vallási mozgalmakban megjelenő eszmények és a forradalmi szellem között is. Véleménye szerint az a gyakran elhangzó állítás sem állja meg a helyét, hogy a protestantizmus a republikánus államokban érzi igazán otthon magát ugyanis „(...) ez a felekezet nem kedvel semmilyen kormányzatot: megtámad minden létező rendet (...)”<sup>6</sup> Ezzel együtt, végső soron azt is el kell ismerni, hogy a francia konzervatív filozófus némely esetben viszonylag engedékenynek mutatkozik a „nemzeteszmé” megítélése kapcsán. A monarchikus rendben, mondja de Maistre, ahol nem „szerződéses kapcsolatokon” nyugszik az élet, lehetőség van arra, hogy organikusan, tehát a

---

<sup>3</sup> Pobedonoszev Konsztantyin: Velikaja lozs nasego vremenji. Russkaja Knyiga, Moszkva, 1993. 50.

<sup>4</sup> Erről lásd Pierre Glaudes jegyzeteit és kommentárjait. In: Maistre de, Joseph: Oeuvres. Texte établi, annoté et présenté par Pierre Glaudes. Éditions Robert Laffont, Paris, 2007. 1234.

<sup>5</sup> I. m. 1234.

<sup>6</sup> Maistre de, Joseph: Sur le protestantisme. I. m. 326.

tradíciók figyelembevételével fejlődjék ki egy olyan „moderált nemzettudat”, amelyből hiányoznak a felforgató eszmék.<sup>7</sup>

Ehhez kapcsolódóan azt is érdemes megemlíteni, hogy Metternich tanácsadója, a porosz/osztrák Friedrich von Gentz ugyancsak a „monarchikus etatizmus” pozíciójából bírálta a szélsőséges, a nemzetek „szétdarabolását” preferáló nacionalizmust. Ugyanakkor az is igaz, hogy Gentz – csakúgy, mint de Maistre – összetett jellemű és észjárású gondolkodó volt, aki élete végéig megőrizte fiatalkori, mérsékelt liberális meggyőződésének bizonyos elemeit is, és – a francia filozófussal ellentétben – az alkotmányos monarchia rendszerét jobbnak és korszerűbbnek tekintette, mint az abszolút monarchiát, ugyanakkor az európai államok egyensúlyának megőrzését és a tartós béke biztosítékát ő is a transznacionális államszervezetek (monarchiák, birodalmak?) megőrzésében látta.<sup>8</sup>

Visszatérve az orosz konzervatív gondolkodás ikonikus alakjának munkájához, figyelemre méltó, hogy de Maistre után néhány évtizeddel Pobedonoszcev a következőképpen ostorozza a nacionalizmust: „Most már világosan látjuk, hogy minden egyes néptörzs, amely többnemzetiségű államhoz tartozik, különös gyűlöletet táplál azzal az államrenddel szemben, amely vele együtt több más törzset is egyesít, és hamar kialakul benne az óhaj, hogy önálló államot hozzon létre, illetve a szándék, hogy saját – még ha csak embrionális szinten is létező – kultúrával rendelkezék. Ehhez a vágyhoz nem szükséges feltétel, hogy az adott néptörzs saját történelemmel rendelkezzen, vagy éppen saját politikai kultúrája legyen. Csak az abszolút monarchia képes arra, hogy sikeresen kiiktassa – de legalább is moderálja – a hasonló törekvéseket – és nem is csak erőszakos eszközök igénybevételével, hanem oly módon, hogy a különböző népeket egyugyanazon hatalom alá rendeli.”<sup>9</sup>

2. A konzervativizmus és „bizantinizmus” egyesítése – Konsztantyin Leontyev

Konsztantyin Leontyevet (1831 –1891) a konzervativizmus eszméjének egyik legelszántabb reprezentánsának lehet tekinteni, akit már kortársai is – részben okkal, részben ok nélkül – szélsőséges obskurantizmussal vádoltak. Az orosz gondolkodó jórészt a szlavofilek nyomdokain haladva – nézeteiket részben elfogadva, részben vitatva – fejtette ki saját felfogását.<sup>10</sup>

Leontyev egész életében szakadatlan harcot vívott a progresszív eszmék igézetében élő „korszellemmel”. A radikális modernitás-kritika meglehetősen eredeti

---

<sup>7</sup> Joseph de Maistre nemzetfelfogásáról lásd még Boutin Christophe: Le caractère national chez Joseph de Maistre: patriotisme contre identité juridique. In: Joseph de Maistre. Dossier conçu et dirigé Philippe Barthelet. L'Age d'Homme, Lausanne, 2005. 457-462

<sup>8</sup> Lásd Gentz, Friedrich von: *Revolution und Gleichgewicht. Politische Schriften*. Edition Sonderwege bei Manuscriptum, Waltrop und Leipzig, 2010. Főként 289-334. Továbbá Zimmermann, Harro: *Friedrich von Gentz. Die Erfindung der Realpolitik*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2012. 201-222.

<sup>9</sup> Pobedonoszcev, i. m. 50-51.

<sup>10</sup> Assen Ignatow szerint erősen vitatható az az állítás, hogy Leontyevet szlavofil gondolkodónak kellene tekintenünk. Rajta kívül számos más eszmetörténész is szkeptikus viszonyul Leontyev állítólagos szlavofilizmusához. Lásd Ignatow, Assen: *Das russische geschichtsphilosophische Denken: Grundmotive und aktuelle Resonanz*. Köln Elektronikus hozzáférés: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:ssoar-42277> 27–28. A letöltés időpontja: 2024.10.18.

változatát dolgozta ki, amelyben a középkori világ és a despotikus politikai rendszerek apológiájától sem riadt vissza. Noha valószínűleg nem olvasta Nietzsche munkáit, mégis, az általa megfogalmazott politikai eszmék konceptuális rokonságban állnak a német filozófus által használt kategóriákkal, éppen ezért nem túlzás a leontyevi víziókat a nietzschei filozófia sajátos oroszos variánsának tekinteni. Leontyev kultúrakritikai gondolatai, mondja Assen Ignatow, a „(...) korabeli Nyugat-Európa (és ez a pontosítás nagyon fontos) életmódjának, mentális állapotának és társadalmának radikális bírálata alapulnak. Írásait akár a liberalizmusnak, az egyenlőségeszmének, a felvilágosodásnak és a győztes polgárságnak címzett hadüzenetnek is tekinthetjük.”<sup>11</sup> Ezeknek a műveknek az eredetisége abban áll, hogy – szemben a hagyományos konzervativizmussal – nem patriarchális, morális vagy teológiai, hanem elsősorban esztétikai alapokra épülnek: a polgári liberális világ az ő szemében lapos, színtelen-szagtalan, folyton nyájaskodó képződmény. Nyikolaj Bergyajev és Assen Ignatow egyaránt felhívják a figyelmet Leontyev emelkedett, patetikus stílusára, amely nagyon szemléletesen jelenik meg a következő idézetben: „Ó, gyűlöletes egyenlőség. Ó, aljas egalitarizmus! Ó, te háromszor elátkozott progresszió! A világtörténelem szörnyű, véráztatta, mégis festői helye! Az múlt század végétől az újjászületés lázában égész, de agyonkínzott méhedből jó, ha a végén majd egy egér bújik ki. Valójában a korábbi emberek öntelt és elbizakodott karikatúrája született meg: a középszerű, racionális európai ember, a maga nevetséges öltözetében, amelyet még a művészet idealizáló tükre sem képes elfogadhatóvá varázsolni (...) Nem, a korábbi történelemben sohasem lehetett ennél szörnyűbb kinézetű lényt látni, aki állítólagos intelligenciájával hivalkodik Isten előtt, és közben hajbókol a szorgalmasnak titulált, de istentelen egyetemes emberiség eszménye előtt. Vajon képesek lennének szeretni az effajta egyetemes emberiséget?”<sup>12</sup>

Az orosz gondolkodó két lehetséges utat lát az orosz nép előtt: az egyik a nyugati kultúrának való alárendeltség és az abban való szükségszerű „feloldódás”, amíg a másik út Oroszország tradicionális önállóságának megőrzése. Szerinte a szocialista (és egyben egalitárius) eszmék az első út sajátos variánsainak tekinthetők.<sup>13</sup> A második út az orosz történelmi folytonosság megőrzését jelenti: az önkényuralmat, a pravoszláviát és nemzeti élet kialakult rendjét. Kétség sem férhet hozzá, hogy Leontyev a második út követését javasolja a honfitársainak. Az orosz államiság „kulturális stílusának” tehát a bizánci alapokon kell nyugodnia.

Tény, a „nemzet”, illetve az „orosz nemzet” fogalmi Leontyev szótárában is előfordulnak, ugyanakkor az esztétikai konzervativizmus iránt elkötelezett gondolkodó élesen szemben állt az ultrakonzervatív körök azon törekvéseivel, hogy „eloroszosítsák” a szomszédos szláv népeket. A russzifikációval kombinált nacionalizmust ugyanúgy az államellenes nézetek közé sorolta, mint a nivelláló kozmopolita törekvéseket. A nemzeti politika mint a világforradalom eszköze című 1899-ben megjelent munkájában egyértelműen kifejezésre juttatta a nacionalizmussal szembeni ellenérzéseit. Farkas Zoltán A bizantinizmus és a szlávtság című munkához kapcsolódva nagyon pontosan

<sup>11</sup> I. m. 28.

<sup>12</sup> Bergyajev, Nyikolaj: Konsztantyin Leontyev iz isztoriji russzkoj religioznoj miszli. Y.M.C.A. Press, Paris, 1926. 90–91.

<sup>13</sup> Szivak, Alekszandr Fjodorovics: Konsztantyin Leontyev. Izdatyeltsvo Lenjingradszkogo Unyiverszityeta, Lenjingrad, 1991. 46.

foglalja össze Leontyev nacionalizmusellenességének lényegét: „(...) Leontyev elvette mind a pánszlávizmus etnocentrikus irányzatait, mind a szlavofilek hagyományos ('liberális' jellegű) szlavizmusát, ugyanis ezeket ártalmas nyugati eredetű eszméknek, a kozmopolitizmus sajátos válfajának tekintette, mivel állam- és vallásellenesek, s idegének minden kultúrától, ebből adódóan pedig igyekeznek eliminálni a fennmaradásához kellő erőt biztosító 'törzsi' sajátosságait is.”<sup>14</sup>

A filozófus szerint a vérségi összetartozást hangsúlyozó nemzeti mozgalmak lényegében pszeudovallások vagy még inkább babonák, azaz a politikai hazugság és türelmetlenség egyértelmű megnyilvánulásai. „Mi valójában a törzs a maga vallási és állami eszméinek rendszere nélkül? Mit lehet ezen szeretni? A vért? De hisz a vér egyrészt senkinél sem tiszta, és Isten tudja, időnként milyen vért szeretsz, amikor azt feltételezed, hogy a sajátodat, a hozzád közelállót szereted. És mit jelent a tiszta vér? Szellemi terméketlenség! Minden nagy nemzet nagyon kevert vérvonalú.”<sup>15</sup>

Ugyanakkor Leontyev argumentációja nem nélkülözi a paradoxonokat és az ellentmondásokat sem. Ugyanis, amikor felteszi a kérdést, hogy Oroszország voltaképpen minek köszönheti azt a kitüntetett szerepét, hogy rá nem vonatkoznak azok a törvények és determinizmusok, amelyek más kultúrákat tönkretettek, akkor némileg meglepő válasszal kell szembesülnünk. Ezzel kapcsolatban Farkas Zoltán azt mondja, hogy „(...) Danyilevszkij biológiai megalapozottságú kultúrfilozófiai, kultúrtörténeti megközelítését alapul véve Leontyev olyan sajátosan orosz utat vázolt fel, amely biztosítja a régi (szlavofil) és a modern Oroszország közötti kontinuitást. Ennek a folyamatos-ságnak a garanciája pedig nem más, mint a bizantinizmus eszméje, amelyre alapozva bizonyítható, hogy a közhiedelemmel ellentétben nem európai állam, hanem a 'pravoszláv' kelet szerves része.”<sup>16</sup> Az ellentmondás itt abban nyilvánul meg, hogy ugyan az orosz filozófus alapvetően elutasítja a „vérségi összetartozásra” való hivatkozást, ugyanakkor az ő argumentációjában is számos alkalommal találkozhatunk biológiai hasonlatokkal vagy analógiákkal. Szemjon Frank ezt az ellentmondást azzal a megjegyzéssel véli feloldhatónak, hogy „(...) a különös, organikus esztétizmus Leontyev alaptermészetének egyik kitüntetett sajátossága volt.”<sup>17</sup>

A biologizáló esztétizmus nagyon világosan megjelenik *A bizantinizmus és a szlávosság* című munkájának azokban a fejezeteiben, amelyek az államformák keletkezésének, fejlődésének és pusztulásának kérdéseit vizsgálják. Leontyev szerint itt egy hármasságból álló folyamatról van szó: „1) eredendő egyszerűség, 2) virágzó egyesülés és bonyolultság és 3) másodlagos *vegyítő* egyszerűsödés, amely ugyanúgy sajátja minden létezőnek, mint az emberi társadalom, állam és teljes kultúr-világok életének.”<sup>18</sup> Az orosz gondolkodó számos elemzője az emberi életkor három stádiumát (gyermekkor, felnőttkor, öregkor) látja megjelenni ebben az egymásra épülő

<sup>14</sup> Farkas, Zoltán: „Egy csodálatosan önálló és egyedi gondolkodó”. Utószó. In: Leontyev, Konsztantyin: *A bizantinizmus és a szlávosság*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő, 2016. 159. Ford. Farkas Zoltán

<sup>15</sup> Leontyev, i. m. Továbbá Szivak, i. m. 48.

<sup>16</sup> Farkas, i. m. 158.

<sup>17</sup> Idézi Jelena Besszcssetnova, In: Besszcssetnova, Jelena: Vlagyimir Szolovjov i Konsztantyin Leontyev o bityiji Rossziji: v predcsusztviji katasztrofi. Centr gumanitarnih inicijativi, Moszkva – Szankt-Petyerburg, 2017. 61.

<sup>18</sup> Leontyev, i. m. 87.

folyamatban. Thomas Masaryk a következőképpen foglalja össze Leontyev történetfilozófiai sémáját: „Leontyev történetfilozófiája egyszerű: az emberiség és annak részei (a népek) három történeti stádiumon haladnak keresztül. A gyermekség, a felnőttkor (férfiasság) és az öregkor szakaszain. Az első stádiumban az eredeti egyszerűség uralkodik, ezt követi az összetett szervezettség és a virágzó differenciálódás korszaka, majd a folyamat a mindent kiegyenlítő egyszerűséggel zárul. Európában a germán népvándorlás reprezentálja az első szakaszt, azaz a gyermeki egyszerűséget. A középkorban Európa a virágzó stádiumba lépett, és kibontakoztatta a benne rejlő belső erőket. A tizenyolcadik századi felvilágosodással és a francia forradalommal kezdődően Európa a magának ásott sír felé bandukol. A liberalizmus – a burzsoázia új vallása – a demokratikus egyenlőség nevében összekeveri azokat a különbségeket, amelyek eddig egymástól megkülönböztethetővé tették a népeket.”<sup>19</sup> Masaryk kommentárja azért is figyelmet érdemel, mert világosan kitetszik belőle, hogy Leontyev nem utasítja el a nyugati kereszténység és feudalizmus egész történelmét, hanem csak a modern polgári társadalom létrejöttével nincs kibékülve.

Leontyev érdekes megjegyzéseket tesz az államok élettartalmáról is. Szerinte a történelem legjelentősebb államalakulatai nagyjából 1000-1200 évig léteztek (Babilon, Róma, az antik görög világ, az első poliszoktól Nagy Sándor hellén birodalmáig stb.), és rendszerint végig futották a korábbiakban vázolt három „fejlődési szakaszt”. De ha ez a hármasság „univerzális érvénnyel” bír, akkor a bizánci szellemet megújító Oroszország hogyan tudná elkerülni a harmadik stádiumot, azaz miként szabadulna meg „a másodlagos *vegyítő* egyszerűsödés” ódiumától? Ezt a teljesen jogos kérdést Farkas Zoltán is felteszi a fentiekben idézett kommentárja folytatásában, és azt mondja, hogy Leontyev szerint a hanyatlástól való megszabadulás „(...) eszköze a bizantinizmus (ami az orosz államiság lényege), amely Kína állami, valamint India vallási tapasztalatával kiegészülve olyan új kultúrát képes kölcsönözni a világnak, amely képes túlszárnyalni minden eddigi történetileg aktualizálódott 'virágzó bonyolultságot'”.<sup>20</sup> „Optimista korszakában” tehát az orosz bölcselő abban reménykedett, hogy a bizánci alapokon megújuló orosz állam- és társadalomszervezet akár több ezer évig is képes lesz a második fejlődési stádiumot – azaz a *virágzó állapotot* – életben tartani és megújítani. Élete utolsó éveiben már pesszimista hangulat lett rajta úrrá, ami magyarázattal szolgál a halála előtt tett szerzetesi fogadalmára is. Ekkor már csak az isteni megváltásban bízott, nem az pedig emberi cselekedetek világát átformálni képes erejében.

---

<sup>19</sup> Masaryk, Thomas: Zur russischen Gesichts- und Religionsphilosophie. Soziologischen Skizzen. I-II. Band, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln, 1965. (Eredetileg 1913.) 212.

<sup>20</sup> Farkas, i. m. 159.

### 3. Vlagyimir Szolovjov a nemzeti szuverenitás paradoxonjairól

A konzervativizmus „besorolhatatlan típusához” tartozó Vlagyimir Szolovjov (1853-1900) a valóságot egy mindig megújuló egységnek látta, amely az emberi tevékenység révén közvetítődik. Ennek a folyamatnak a történeti kibomlása a következőképpen megy végbe: 1) A szabad teozófiában, amely magában foglalja a pozitív tudományokat, a filozófiát és a teológiát. Szolovjov is kedvelte a triadikus megoldásokat, s például a filozófiát újra három összetevőre bontotta: empirizmusra, racionalizmusra és miszticizmusra; így kívánva érzékeltetni, hogy a filozófia már önmagában is egység, egy előzetesen adott szintézis. 2) A szabad teokrácia, Szolovjov erkölcs- és társadalomfilozófiája egy újabb hármasság, az egyház, az állam és a társadalom (szlavofil terminológiával kifejezve: zemscsina) egységének megvalósítását jelenti. 3) A szabad teurgia, az igaz, a jó és a szép integrációja, a teózis, azaz az Istenemberré válás végső kiteljesedése, egyszersmind a pozitív egyetemes egység megvalósulása.<sup>21</sup>

A szabad teokrácia szférájában az erkölcs, a jog, illetve az állam viszonyának összetett problematikája kitüntetett jelentőséggel bír. Ennek a kérdéskörnek az árnyalt kimunkálása a filozófus életművének kései szakaszában történik meg, noha már a fiatalkori műveiben is érdekes megjegyzéseket fogalmazott meg az említett kérdéskörrel. Az orosz filozófus az orosz néppel és az orosz állammal kapcsolatos elképzeléseit is az imént vázolt sémába illesztette. „Milyen ideális elvet, lelkesítő eszmét rejt magában ez a hatalmas test? Milyen új szót tud mondani ez az új nép az emberiségnek, és mit szeretne tenni a világtörténelemben?”<sup>22</sup> Arsenyij Guliga mindezt úgy kommentálja, hogy Szolovjov szubsztanciális egységnek tekintette az emberiséget; egységes organizmusnak, amelyben minden népnek megvan a maga jelentősége, amennyiben nemcsak önmaga számára, és magába zárkózva realizálja a történelem által neki szánt lehetőségeket, hanem részt kíván venni az egész emberiség életében is. „Ebből a szempontból Oroszországot sem lehet kivételnek tekinteni. Szolovjov határozottan fellépett a történelmi partikularizmus minden formája ellen.”<sup>23</sup> Vagyis Szolovjov Oroszország küldetését „egy univerzális szintézis” megteremtésének lehetőségében és szükségességében látja. Ebben a szintézisben a mindennapi élet, a tudás és hit olyan „pozitív egységben” jelenik meg, amely radikálisan meghaladja a nyugati filozófiai elvek egyoldalú, absztrakt, azaz negatív „látszategységét.”

Ekkoriban az a meggyőződés vezérelte, hogy valamiképpen egyesíteni kell egymással a katolikus és a bizánci egyházat, vagyis egyfajta szintézist kellene teremteni a Nyugat és a Kelet szellemiségéből. „Ilyenformán, jegyzi meg Georgij Gurvics, Szolovjov szakít a szlavofilek nemzeti-organikus elképzeléseivel, és intenzív megbeszéléseket folytat a római pápához közel álló katolikus egyházi személyekkel arról a

---

<sup>21</sup> Ezeket a kérdéseket viszonylag részletesen elemezem *Az erkölcs, a jog és az állam kapcsolata Vlagyimir Szolovjov filozófiájában* című három részes tanulmányomban, amely a *Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Szemle* című folyóirat 2018/2., 2018/3. és 2019/1. számában jelentek meg. Jelen írásomban néhány elemet átvettem ebből a tanulmányból.

<sup>22</sup> Szolovjov, Vlagyimir: *Szocsinyenyiia v. dvuh tomah*. Tom 2. Izdatyelsztvo „Pravda”, Moszkva, 1989: 220.

<sup>23</sup> Guliga, Arsenyij: *Russzakaja igyeja i jejo tvorci*. Izdatyeltszvo Ekszmo, Moszkva, 2003. 148.

kérdésről, hogy miként lehetne a keresztény felekezetetek fúzióját kivitelezni, illetve Isten Országának utópikus vízióját a földön is felépíteni, amelyről Szolovjov – Dosztojevskijel egyetemben – sokat álmodozott ezekben az években.”<sup>24</sup> A „szabad teokrácia” koncepciójában, amelyet Szolovjov szembeállít a középkorias és „klerikális teokráciájával”, a világ fölötti hatalom egyrészt Rómához – azaz a főpapi trónhoz –, másrészt a monarchikus berendezkedésen alapuló Oroszországhoz tartozna. Oroszország nemzeti hivatása abban áll, hogy megvalósítsa annak a keresztény államnak az eszméjét, amely egyúttal az egyetemes világegyház egyik konstitutív elemét jelenti. Az orosz nacionalizmus lényege: „önmaga megszüntetve megőrzése”.

Szolovjov szerint a népek közötti kapcsolat rendszerint két extrém nézőpont között oscillál: az egyik szélsőség a *nacionalizmus*, a másik a *kozmpolitizmus*. A nacionalista általában a következőképpen érvel: „Szeretnem kell a népemet és kötelességem annak üdvét minden eszközzel előmozdítani, egyúttal jogot formálhatok arra, hogy minden más néphez közömbösen viszonyuljak. Az esetleges összeütközések esetén köteles vagyok a saját nemzetem érdekei mellett kiállni, és az idegen népekhez ellenségesen viszonyulni.”<sup>25</sup> Ezzel szemben a kozmpolitá azt mondja: „Egy adott néphez való tartozás pusztán csak természeti tény vagy állapot, ami nem tartalmaz semmiféle morális jelentést. Nincs semmilyen kötelezettségem a népekkel szemben (sem a sajátom, sem az idegen népekkel szemben), hanem kizárólag az egyes emberrel szemben, tekintet nélkül annak nemzeti hovatarozására.”<sup>26</sup>

Szolovjov egyik álláspontot sem fogadja el (sem a „nemzeti individualizmust”, sem a nivelláló kozmpolitá népi kollektivizmust). A szabad teokráciájában (azaz a társadalom- és államelméletében) az evangéliumok szellemiségéből kiindulva azt mondja, hogy az *egyetemes egység* (vagy az az egyház, amit az apostol tanított) nem egy absztrakt fogalom, hanem az új vagy újjászületett teremtés minden pozitív sajátosságának átfogó teljessége, tehát nemcsak a személyes, de a nemzeti sajátosságokat is magában foglalja.<sup>27</sup>

Krisztus teste tökéletes organizmus, amely nem pusztán biológiai sejtekből áll, hanem egy komplikált szervezet, amelyben a nemzeti sokféleség is kifejeződik. Azt a tényt, hogy a történelem számunkra egyfajta tarka kép formájában jelenik meg, Szolovjov sem tagadja. De a nemzeti önállóságok (és ehhez kapcsolódóan a nemzeti szuverenitások) csak egy lépcsőfokot vagy fejlődési stádiumot jelentenek a földi történelemben. Ez azt jelenti, hogy az egyetemes üdvtörténet mindannyiuk közös ügye, ilyenformán logikusan adódik az a végső következtetés, hogy *minden népet úgy kell szerelnünk, mint a sajátunkat*.

A filozófus *Az orosz eszme* című cikkében és *A nemzeti kérdés Oroszországban* címmel megjelent kétrészes tanulmánygyűjteményében részletes és elmélyült elemzésekkel

---

<sup>24</sup> Gurvics, G. D.: Dva velicsajsih russkih filozofa prava. Borisz Csicserin i Vlagyimir Szolovjov. *Pravovegyenyije*, (4) 2005. 147. Az írás német eredetije: Gurwitsch, Georges: Die Zwei Größten Russischen Rechtsphilosophen: Boris Tschicherin und Wladimir Solowiew. In: *Philosophie und Recht*. (év nélkül) Bd. 2. Heft 2. S. 80-102.

<sup>25</sup> Idézi Hans-Helmut Gäntzel. In: Gäntzel, Hans Helmut: *Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968. 190.

<sup>26</sup> I. m. 190.

<sup>27</sup> Lásd i. m. 190-191.



szolgál a nacionalizmus összetett problematikájáról.<sup>28</sup> Vitapartnereinek többsége a kor ismert szlavofil és újszlavofil teoretikusai közé tartozott, mint például Ivan Szergejevics Akszakov, Nyikolaj Nyikolajevics Sztrahov, illetve Nyikolaj Danyilevszkij.

Szolovjov 1884-ben *A nép és az orosz népi eszmény szeretetének kérdésről* címmel nyílt levelet intézett Akszakovhoz, amelyben kifogásolja honfitársa eltúlzott „oroszcentrizmusát”. A filozófus biztosítja Akszakovot arról, hogy ő ugyanúgy szereti az orosz népet, mint a szlavofilizmus iránt elkötelezett vitapartnere, ugyanakkor meggyőződése, hogy „(...) éppenséggel Nyugat és a Kelet vallási megbékítése jelenti Oroszország első számú feladatát. Ez a meggyőződés már évekkkel ezelőtt kialakult bennem, amelyet legelőször a 'Nagy vita' címmel megjelent cikkemben fogalmaztam meg.”<sup>29</sup> Nagy Péter és Lomonoszov egyaránt „egyetemes eszmények” nevében igyekeztek jobb irányba terelni az orosz nép életét, ugyanúgy miként azt Adam Smith vagy Darwin tették, hiszen egyikük sem csak az „angol nacionalizmus” szellemében alkotta meg műveit, azaz „(...) nem *angol* politikai gazdaságtant vagy *angol* biológiát hozott létre”<sup>30</sup> Szolovjov szerint az Akszakov által pozitív példaként felhozott „goethei német nacionalizmus” sem igen állja meg a helyét. Az ugyan vitathatatlan igazság, hogy Goethe életműve jelentősen hozzájárult a német szellem és kultúra felemelkedéséhez, ugyanakkor a költő egyaránt közömbösen viszonyult a nacionalizmus német és nem német változataihoz. „Vagy vegyük Schopenhauert, aki talán nem a legnagyobb, de mindenképpen jelentős és tipikusan német gondolkodó. Tőle nemcsak mindenféle nacionalizmus idegen, sőt, olykor kifejezetten megvetően nyilatkozik a német nemzet-ről, noha mindeközben a legszebb német nyelvet produkálja (miként teszi azt a mi orosz Turgenyevünk Oroszország kapcsán).”<sup>31</sup> Mindenesetre, folytatja érvelését Szolovjov, azt talán „Őn sem vitatja, hogy nemcsak Goethe, de Schopenhauer is hitelesebben képviseli a német népiességet, továbbá jobb szolgálatot tesz és nagyobb dicsőséget szerez népének, mint Menzel és más germanofilek.”<sup>32</sup> Nagy tévedés a nacionalizmust – ami nem más, mint nemzeti egoizmus – összekeverni a népieséggel, mondja Szolovjov. A nemzeti egoizmusról való lemondás korántsem azonos a nemzeti öngyilkossággal. Ez pusztán csak a Krisztus által meghirdetett „értelmes önmegtagadás” parancsának történő engedelmesség, amelyről Lukács Evangéliumában a következőket olvashatjuk: „Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét minden nap, és kövessen engem. Mert aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt; aki pedig elveszíti életét énérttem, megmenti azt” (Lukács. 9, 23-25).<sup>33</sup> Istennek hála, írja nyílt levele utolsó oldalain a filozófus, a nacionalizmus nem akadályozza meg

---

<sup>28</sup> Szolovjov, Vlagyimir: *Nacionalnij voprosz v Rossziji. I – II.* In. Szolovjov, Vlagyimir: *Szobranijje szocsinyenyij. Tom. 5.* Vtoroje izdanyije, Szankt-Petyerburg. Az említett kiadás fénymásolt utánnomása. Brüsszel, 1966. 3-156., illetve 157- 404.

<sup>29</sup> I. m. 41.

<sup>30</sup> I. m. 43.

<sup>31</sup> I. m. 46.

<sup>32</sup> I. m. 46. Szolovjov valószínűleg a német irodalomtörténészre, Wolfgang Menzelre gondol (1798- 1873), aki fiatalon még liberális nézeteket vallott, de a napóleoni háborúkat követően szélsőségesen nacionalista, franciaellenes és antiszemita nézeteket hirdetett, és gyakran támadta Goethét is.

<sup>33</sup> I. m. 47. A bibliai idézet az Ó- és Újszövetségi Szentírásnak a Szent Jeromos Bibliatársulatnál megjelent kiadásában található. Budapest, 1997. 1174.

Oroszországot abban, hogy teljesítse világtörténelmi küldetését: a keresztény világ egyesítését.<sup>34</sup> A nacionalisták egyelőre nem képesek belátni az evangéliumi üzenetek valódi értelmét, és ragaszkodnak a maguk „félpogány vallásához”.

A tanulmánygyűjtemény leghosszabb és széleskörű ismereteket felvonultató írása *Oroszország és Európa* címet viseli, amelynek centrumában Nyikolaj Danyilevszkij hasonló című munkájának kritikája áll.<sup>35</sup> Szolovjov elsődlegesen Danyilevszkij „redukcionista jellegű kultúratörténelmi tipizálását” kritizálja, és törzsi jellegűnek nevezi honfitársa nemzetértelmezését. Erre meg is van minden oka, hiszen Danyilevszkij maga sem rejti véka alá azt a meggyőződését, hogy számára az „általában vett emberiség” fogalma teljesen üres és értelmetlen. A következőképpen fogalmaz: „Általános emberi civilizáció nem létezik és nem is létezhet, mert csak egy képtelen és egyáltalán nem kívánatos tökéletlenség lenne.”<sup>36</sup> Danyilevszkij álláspontját kommentálva Szolovjov már az írása első oldalain ahhoz a megoldáshoz folyamodik – amihez egyébként többször is visszatér a szóban forgó írás további részeiben –, hogy *epigonizmussal* és *plagizálással* vádolja honfitárását. Szerinte Danyilevszkij a Fichte által kitaposott utat követi, aki a *Tudománytanában* megjelenő „episztemológiai egoizmust” (azaz a minden az „Én”), idővel a „német nemzeti egoizmusra” cserélte fel, vagyis Danyilevszkij végső soron nem mond semmi újat. Az is igaz persze, hogy a napóleoni háborúkat követően megszülető európai nacionalizmus a saját nemzet iránt megkövetelt feltételen elismerést úgy igyekszik „moderálni”, hogy elvben egyetlen nemzetől sem vonja meg az öntökéletesítésre és önszeretetre való jogot, ilyenformán látszólag a jogegyenlőség normáját is elismeri, vagyis úgy tűnhet, hogy az általános emberi szolidaritásnak is helye van ebben a felfogásban. Csakhogy, mondja Szolovjov, a nemzetek – kiváltképpen a nagyok és erősek – nagyon hamar arra a belátásra jutnak, hogy a „(...) mi nemzetünk a legjobb és legtökéletesebb, és ezért különleges elhivatottságunk megengedi azt is, hogy a többi nép fölé kerüljünk.”<sup>37</sup> Ráadásul Danyilevszkij messze túllép a szlavofilek első nemzedékének jóval toleránsabb álláspontján, hiszen Homjakov, Kirejev, Akszakov és Szamarin még nem tagadták, hogy létezik olyan, mint „világtörténelem és általános emberi civilizáció”, és álláspontjuk jóval közelebb állt a *keresztény eszmeiséghez*.<sup>38</sup> Danyilevszkij számára a nemzeteszme kizárólagos és

---

<sup>34</sup> Lásd i. m. 57-58. Szolovjov, miután azt tapasztalta, hogy hazájában inkább ellenségesen fogadják az egyetemes kereszténységről és egy lehetséges „teokratikus világállamról szóló” elképzeléseit, úgy látta jónak, ha az eredetileg is valószínűleg franciául írt, a *La Russie et l'Église Universelle* (1889) című könyvét először Párizsban jelenteti meg.

<sup>35</sup> I. m. 82-146. Danyilevszkij eredetileg 1871-ben jelentette meg az *Oroszország és Európa* című munkáját. Ebből a közel hatszáz oldalas könyvből egy viszonylag hosszabb részlet magyar fordításban is olvasható. In: Ljubov Siselina / Gazdag Ferenc (szerk.): *Oroszország és Európa. Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény*. Zrínyi Kiadó, Budapest, 2004. 71-144. Ford. Bazsó Márton

<sup>36</sup> Siselina / Gazdag, i. k. 90.

<sup>37</sup> Szolovjov, *Szobranijje...*, 84-85.

<sup>38</sup> Azt mindenképpen érdemes megjegyezni, hogy Alekszandr Kirejev (1839-1910) orosz tábornokot és publicistát inkább már a szlavofilek későbbi nemzedékéhez érdemes sorolni. Egyébként Kirejev egyértelműen védelmébe vette Danyilevszkij álláspontját, amiről a *Szlavofilizmus és nacionalizmus* (1889) című néhány oldalas esszéje is tanúskodik.

„tárgyasult” jelentőséggel bír, amíg a szlavofilek első nemzedéke számára „(...) ez az eszme döntően a költői, a retorikai és a szónoki lelkesítés funkcióját töltötte be.”<sup>39</sup> Másrészt – s talán ezért személy szerint Danyilevszkij nem tehető felelőssé, ismeri el Szolovjov – manapság a nacionalizmus „nyelvi megjelenése” a piaci árusok és kofák ordítózáshoz lett hasonlatos, akik abban reménykednek, hogy ha hangozanak a tereken és a sáros utcákon, akkor könnyebben el tudják adni árujukat, mondja Szolovjov.<sup>40</sup> A szlavofilek első nemzedékének képviselőivel ellentétben Danyilevszkij számára ugyanúgy idegen a költői fantázia, mint a filozófiai idealizmus vagy mint a hegeli dialektika. Ugyanakkor Danyilevszkij vaskos könyvének vannak érdemei is, ismeri el Szolovjov. A szerző módszertana az empirista és realista történetírásra irányában mozog, és minden kétséget kizáróan hatalmas tudásanyagot mozgósít álláspontja igazolására. Mindazonáltal az *Oroszország és Európa* olyan súlyos hiányosságokat foglal magában, amelyek a könyv értékelésének egésze során nagyobb súllyal esnek latba, mint az erőnei.

Először is felettébb kétséges Danyilevszkij azon állítása, hogy az organikus orosz faluközösségeket szembe lehetne állítani Európa úgymond „talajnélküli és identitásvesztett parasztságának” kiüresített életével. Angliára talán igaz ez a megállapítás, hiszen ott a kapitalista fejlődés kezdetén valóban elűzték a parasztokat a földjeikről, de Európa túlnyomó részén, kiváltképpen a skandináv államokban már korántsem érvényes ez a „törvényszerűség”, mondja Szolovjov. „Közismert, hogy az egész európai kontinensen a parasztok saját földbirtokkal rendelkeznek, nem is beszélve azokról a skandináv országokról, ahol kizárólag a parasztság rendelkezik földbirtokkal (Norvégia).”<sup>41</sup> Az orosz paraszti élet szlavofil idealizálása inkább csak bizonyos városi értelmiségi körök vágyalmait tükrözi, de nem a valóságot. Ugyanez igaz az orosz tudományos életre is. Lomonoszov teljesítménye ugyanúgy a nyugati tudomány szerves részét képezi, miként a lengyel Kopernikusz munkássága is közelebb van a német (Kepler), az angol (Newton) vagy az olasz (Galilei) szellemiségéhez, mint a Danyilevszkij által vizionált jövendőbeli „szláv-orosz tudományhoz”. Az orosz filozófiai gondolkodásnak valóban van bizonyos nemzeti karaktere, de a helyzet az, hogy jobb lenne, ha nem lenne. Hiszen ez az orosz specifikum éppenséggel a racionális, fogalmi gondolkodás megvetésében érhető tetten, továbbá egyrészt a túlzott szkepticizmus, másrészt a szélsőséges miszticizmus között oszcillál. Egyedül a józan középút hiányzik belőle.

Szolovjov bírálatának centrumában mégis inkább a Danyilevszkij kultúrtörténeti tipológiája áll. Ugyanis addig, amíg Szolovjov organikus egészként tekint az emberiségre, addig vitapartnere erősen „fragmentált” emberi nemben gondolkodik. „Ez azt jelenti, hogy Danyilevszkij csak egy absztrakt fogalmat lát az emberiségben, amelyet megfoszt minden valóságos (tárgyi) jelentéstől. Éppen ezért, az *izolált* törzsi vagy nemzeti csoportoknak nemcsak autonóm és független valóságot tulajdonít, de ezekben a limitált közösségekben látja megjelenni az ember számára elérhető társadalmiasulás végleges és teljes értékű formáját.”<sup>42</sup> Egyébként Danyilevszkij tíz kultúrtörténeti típust vagy önálló civilizációt sorol fel, amelyek időrendben

---

<sup>39</sup> Szolovjov, Szobranijje... 86.

<sup>40</sup> Lásd i. m. 86.

<sup>41</sup> I. m. 89.

<sup>42</sup> I. m. 110.

követik egymást. Ezek a következők: 1) egyiptomi, 2) kínai, 3) asszír-babiloni-föníciai, kaldeus vagy ó-sémita, 4) indiai, 5) iráni vagy perzsa, 6) zsidó, 7) görög, 8) római, 9) új-sémita vagy arab, 10) germán-római vagy európai. Ezekhez csatlakozik – mintegy „oldalról” – a két amerikai civilizáció, a mexikói és a perui, amelyek az európai gyarmatosítás következtében nem tudtak „kiteljesedni”. A szláv vagy újszláv civilizáció egyelőre csak reményteljes ígéretként létezik. Nyilvánvaló, mondja Danyilevszkij, hogy szláv államok politikai szövetsége a nyelvi, etnikai és vallási rokonságuk talaján áll. Ez a politikai szerveződés teszi majd lehetővé, hogy a jelen – ma még csak embrionálisan létező – szláv kulturális típusa, kiteljesedjék. „Danyilevszkij projektje egy olyan szláv konföderáció létrejöttét tűzi ki célul, amelynek Konstantinápoly lesz a fővárosa. Ez a terv már előlegezi az Osztrák-Magyar Monarchia és Törökország feldarabolásának szükségességét is, illetve azt is, hogy ezt az elkerülhetetlen küzdelmet Oroszországnak kell vezetnie.”<sup>43</sup>

Szolovjov számos kifogást fogalmaz meg a Danyilevszkij-féle kultúra- és civilizációtörténeti klasszifikációval kapcsolatban. Miért éppen ez a tíz? Miért nem több vagy éppen kevesebb? Azért, mert ezek *általános ismertségnek* örvendenek, mondja, mintha Danyilevszkij nem tudná, hogy „(...) az általánosan ismert és elfogadott történelmi ismeretek később számos alkalommal súlyos tévedésnek bizonyultak. Ugyanaz a törvényszerűség jelenik meg a történelmi tudás fejlődésben, mint az állatfajok evolúcióját kutató biológiában. Először a bálnát is a halak közé sorolták, a rovarok lárváit pedig férgeknek tekintették... Aztán minden megváltozott. Az is problematikus, mondja Szolovjov, hogy a Danyilevszkij csak a közép-amerikai indián civilizációkat tekinti a *fejlődésben megrekedt kultúráknak*.<sup>44</sup> Vajon nem hódították-e meg Egyiptomot először a perzsák, majd pedig a görögök, aztán pedig a görögöket a rómaiak, a rómaiakat pedig a germánok? A történelem során sohasem léteztek izolált, egymástól hermetikusan elzárt civilizációk. „A történelem nem ismer olyan kulturális típusokat, amelyek kizárólag önmagukból jöttek volna létre, és csak önmaguk számára teremtettek volna látható értékeket.”<sup>45</sup> De Szolovjov, az imént említetteken túl – ha úgy teszik – egy „övnaluli ütést” is bevisz Danyilevszkijnek: újra csak plagizálással vádolja honfitársát. Az orosz Brockhaus enciklopédia számára írott „Danyilevszkij-szócikkben” szemére veti a történésznek, hogy a kulturális vagy történelmi típusok ötletét egy Heinrich Rückert nevű breslauer történészprofesszortól „kölcsonözte”, aki a kétkötetes *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung* (1857) című munkájában „(...) habár némileg más felosztásban, de ő is négy általános szférában mutatja be a kulturális teljesítményeket. Konkrétan a vallási, a szűkebb értelemben vett kulturális (tudomány, művészet, ipar), illetve a politikai és más társadalmi tevékenységeket sorolja fel.”<sup>46</sup> Ez a vád azóta is éles vitákat generál az orosz filozófiatörténet-írás kérdéseit kutató szerzők körében. Szergej Szergejev – a főntebb már idézett tanulmányában – alaptalannak minősíti Szolovjov vádaskodását, és amellet érvel, hogy Danyilevszkij

<sup>43</sup> Afanasjev, Valeri: *Russische Geschichtsphilosophie auf dem Prüfstand*. LIT Verlag, Münster, 2002. 56.

<sup>44</sup> Szolovjov, Szobranije..., 111.

<sup>45</sup> Szolovjov, Vlagyimir Szegejevics: Szocsinyenyija v dvuh tomah. 2. Tom, Izdatyelsztvo „Miszl”, Moszkva, 1988. 410.

<sup>46</sup> I. m. 409.

igenis eredeti teóriát alkotott. Idézi az amerikai szlavista, MacMaster az egyik 1955-ben publikált tanulmányát, amelyben a szerző szisztematikusan összevetette Danyilevszkij és Rückert szövegeit, és kimutatta, hogy Szolovjov valóban könyvelmüen vagy felületesen járt el, amikor Rückert német nyelvű munkáját szándékosan elferdítve idézte oroszul, nyilvánvalóan azért, hogy ellenfelét rossz színben tüntesse fel. Egyébiránt Szolovjov, mondja Szergejev, általában is szerette leleplezni és plagizálással vádolni a nacionalistákat és a szlavofileket: „Lám, ti mindig a Nyugatot ostromoztatok, ugyanakkor ehhez éppen a nyugati szerzőktől kölcsönöztök érveket!”<sup>47</sup> De bárhogy is ítéljük ebben a vitában, azt a tényt mindenképpen el kell ismernünk, hogy a huszadik század civilizáció-elméletei, Oswald Spenglertől kezdve, Arnold Toynbee-n keresztül Samuel Huntingtonig a Danyilevszkij által kitaposott úton haladtak tovább, ilyenformán – legalábbis ebben a tekintetben – az orosz gondolkodó úttörő szerepét nem érdemes vitatni.

Szolovjov és Danyilevszkij vitáját már a kortársak is élénk érdeklődéssel követték; vagy az egyik, vagy a másik álláspont mellé álltak. Az igazság az, hogy Szolovjov keresztény univerzalizmusának és az ebből fakadó antinacionalista érvrendszerének számos bírálója akadt már a filozófus életében is, és persze a kritikus hangok azóta sem csendesednek. A huszadik század első évtizedeinek befolyásos orosz történésze, Pavel Ardasev a következőket írta az egyik tanulmányában: Szolovjov összekeveri a „(...) nemzeti elkötelezettséget a ksenofóbiával, és kizárólag annak beteges változatait hajlandó tekintetbe venni. (...) Noha a nacionalizmus lényege nem ez, hanem a 'nemzeti szolidaritás alapján nyugvó altruizmus.’”<sup>48</sup> Napjaink orosz eszmetörténései ugyancsak megosztottak a nacionalizmus megítélésnek kérdésében. *A nacionalizmus kérdései* című moszkvai folyóirat szerzői manapság is inkább a szlavofilek által kitaposott úton haladnak tovább. Köztük Szergej Szergejev, aki ugyan részben elfogadja, hogy Szolovjovnak a nacionalizmussal szemben megfogalmazott érveiben sok igazság van, de a nacionalizmusnak „mint minden tekintetben represszív elvnek” a tagadása már hiba volt a filozófus részéről, mondja. Hiszen a valóság az, hogy „(...) az európai civilizáció utolsó száz évében éppen a nacionalizmus lett az egyik legmeghatározóbb politikai eszme.”<sup>49</sup> Ebben biztosan sok igazság van, de a különböző nacionalista eszmék és mozgalmak veszélyeit napjainkban sem érdemes lebecsülni. És éppen ezekre figyelmeztet Vlagyimir Kantor, a Németországban is jól ismert orosz eszmetörténész. Noha Szolovjovnak a keresztény alapokon nyugvó „teokratikus világállam” megvalósításához fűzött reményei utópiának bizonyultak, de nacionalizmus-kritikája napjainkban is

---

<sup>47</sup> Lásd Szergejev, i. m. 85.

<sup>48</sup> Lásd Szergejev, Szergej: Vlagyimir Szolovjov i Konsztantyin Leontyev protyiv nacionalizma. *Voproszi nacionalizma*, 2014. N<sub>o</sub> 1 (17) 89. A történész Ardasev egy ideig a kijevei egyetemen volt professzor, és élesen szemben állt a már akkor is jól kitapintható ukrán nemzeti törekvésekkel. Egyébként tanulmányában Szergej Szergejev maga is a Szolovjovot bíráló gondolkodók oldalára áll, és azt mondja, hogy Ardasev egykori értelmezése tökéletesen megfelel napjaink „objektív nacionalizmus-interpretációinak is.” I. m. 89. Pavel Ardasev eredetileg 1911-ben megjelent *A nacionalizmus eredete, történeti létrejötte és fejlődésének főbb mozzanatai* című írása újra olvasható a *Voproszi nacionalizma* című folyóirat 2016 N<sub>o</sub> 4 (28) számában. 77-101.

<sup>49</sup> I. m. 90.

érvényes, mondja Kantor. Mint mindenki számára megfontolandó eszme-futtatást idézi Nyikolaj Bergyajev *Az ember rabságáról és szolgaságáról* című, eredetileg 1939-ben megjelent könyvének a nacionalizmus veszélyére figyelmeztető szavait, amelyek a második világháború előestéjén éppen a fentebb vázolt szolovjovi kritikát „re-aktualizálták”.<sup>50</sup> „Vlagyimir Szolovjov, aki a múlt század nyolcvanas éveiben küzdött az orosz zoológiai nacionalizmus ellen, különbséget tesz az egoizmus és a személy között. Azt vallja, hogy a nemzeti egoizmus (ami egyenlő a nacionalizmussal) keresztény szempontból éppen úgy elítélendő, mit a személyes egoizmus. Rendszerint úgy vélik, hogy a nemzeti egoizmus a személy erkölcsi kötelessége, és nem a személy egoizmusát, hanem áldozatkészségét és hősiességét jelenti. Az objektiváció igen jelentős eredménye ez. Amikor azt, ami az emberben a legrosszabb, az ideálisnak és a személyfölöttinek tartott kollektív realitásokra vonatkoztatják, akkor ebből a rosszból jó lesz, sőt kötelességé változik. Az egoizmus, a haszonlesés, az elbizakodottság, a gőg, a hatalom akarása, a mások iránti gyűlölet, az erőszak – mindez erénnyé válik, amikor már nem a személyről, hanem a nemzet egészéről van szó. A nemzetnek mindent szabad, a nemzet nevében megtehető az, ami az ember szempontjából bűn.”<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Kantor, Vlagyimir: Vlagyimir Szolovjov o szoblaznye nacionalizma. Szolovjevskije isszledovanyija. 4 (28), 2010. 45.

<sup>51</sup> Bergyajev, Nyikolaj: Az ember szabadságáról és rabságáról. Európa könyvkiadó, Budapest, 1997. 203-204. Ford. Patkós Éva

Egyed Emese<sup>1</sup>

## Magyar író romániai illetőséggel Hungarian Writer Residing in Romania

### ABSZTRAKT

A tanulmány a romániai magyarság szépirodalmi szerzőinek helyzetében vizsgálja az autonómia, a szuverenitás, az identitás mibenlétét és fokát az 1989–2024 közti periódusra koncentrálva. Az egyéni és csoportos viselkedést erős bel- és külpolitikai és gazdasági meghatározottság jellemzi. A sokszempontú vizsgálódás egyéni karriereknek és intézmények működésének vizsgálatából indul ki, és a művészetek és különösen az irodalom teremtésének, terjesztésének, fordításának eseteit, mint példákat vizsgálva törekszik következtések megfogalmazására. Az előzményt, az irodalom nyilvánosságát, politikai alapú centralizáció jelentette: a könyvkiadásban csaknem egyedül számot tevő Kriterion könyvkiadóval, az írók egyetlen, országos egyesületével (Uniunea Scriitorilor Români: Román Írók Szövetsége), két számot tevő irodalmi folyóirattal, városonként egy-egy (a nyolcvanas években már betiltott) irodalmi körrel. A decentralizáció, a piacosság (a kínálat megnövekedése, a reklámpiar érvényesülése, a verseny az olvasók figyelméért), az információk terjedésének új technikai sajátos helyzetet teremtettek.

*Kulcsszavak:* irodalom, szerző, szerzői jog, kultúrpolitika, támogatás

### ABSTRACT

The study examines the nature and degree of autonomy, sovereignty and identity pertaining to Hungarian writers from Romania, focusing on the period between 1989 and 2024. Notions in their case must be defined in the context of domestic and foreign policy, as well as economy. The analysis is based on multiple pillars: the examination of individual careers and the functioning of institutions and tries to draw conclusions by examining instances of production, distribution and literary translation and especially literature as examples. The antecedent was centralization: Kriterion publishing house was the most remarkable, though almost sole Hungarian publishing house in the industry, there was a single writers guild at national level, two literary journals, and barely one literature club in each city (already banned in the eighties). A special situation has been created by decentralization, marketability (increased supply, dominance of the advertising industry, competition for readers' attention), new techniques for the dissemination of information have created a peculiar situation.

*Keywords:* literature, author, copyright, cultural policy, support

---

<sup>1</sup> Egyed Emese, professzor emerita, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, egyedemesek@yahoo.com

A művészet és a hatalom viszonyát (*Kunst und Würde*, 1994), de az irodalom társadalmi helyének alakulását is előszeretettel vizsgáló Michael Benedikt talán befogadná gondolatmenetemet, amely a megismerés dőre reménysege vagy inkább a számvetés riadt körültekintése jegyében fogant. A részletek nem jelentés nélkül valók, s az írás, a szöveg létrehozása eredendően számol az olvasóval – egy akármikori időben.

Gondolatmenetem szempontjából fontos Egyed Péter (2010, p. 12) egyik beszéde. Tanévnnyitó díszelőadásként hangzott el 2006-ban a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetemen. Ugyan a filozófiának a tudománnyal, a gondolkodással az ember egyéni és közösségi boldogulásával való összefüggésének fontosságát hangsúlyozza, de hadd terjesszem ki a mondottak érvényességét az irodalomra is, hiszen ő maga is mint a gondolkodás és a magismerés formáját, az irodalmi alkotást – verset, regényt, esszét írva és publikálva – párhuzamosan gyakorolta a (filozófiai) tudomány művelésével:

*A mély-problémát a legjelentősebb európai elmék (Edmund Husserl, Martin Heidegger) a XX. században abban látták, hogy Európa (azaz az európai elmék) „vonalvezetése” megfeledezett arról, hogy a tudományt, gondolkozást, a filozófiát az ember általános önszemléletével, céljaival, egyéni és közösségi boldogulásával közvetlen összefüggésben lássa, láttassa és elfogadtassa.*

Az irodalom művelése nyelvhez kötött, s ha a Romániában magyarul publikáló szerzőkre figyelünk (és tekintsük az 1989 decembere és a 2024 közötti 35 esztendőt), megállapíthatjuk, hogy jelentek meg magyar nyelvű irodalmi művek: szerzői kötetekben, antológiákban, időszaki sajtókiadványokban, és természetesen a kommunikációs technológia új felületein, csatornáin is. Többnyire kortárs művek, de elvétve a közelmúlt szerzőitől valók is. (Egy, az 1989-es politikai fordulat előtti román-magyar könyvkiadási megegyezés szerint a magyar klasszikusok kiadása a magyarországi kiadókra tartozik, a helyi szerzők publikálását ajánlják a romániai magyar kiadóknak.) Rögtön hozzá kell tennünk, hogy a szerző 1990-től kezdve elvileg már nem határok közé zárt, s hogy műveinek Románián kívüli publikálása esetén nem kell álnevet használnia vagy megtorlástól tartania. (A ritka kivételektől eltekintve korábban sokszor került kényes helyzetbe az államhatárokat és a megszólalás szabadságára vonatkozó szabályokat figyelembe nem vevő, romániai illetőségű szerző).

Ha az irodalmat művészetnek tekintjük, a művészet, mint nyilvánosságforma helyzetére kell figyelnünk. De ha a politizálás alternatívájának tekintjük, reflektáltságára és az aktuális társadalmi problémákra való utalásaira kell jobban koncentrálnunk. Mindkét szempont hasznos lehet.

Vizsgálódásunk szempontjából inspiráló a Mészáros András által szerkesztett, 2020-ban megjelent kötet, a *Filozófia és irodalom*, amely az Alsósztrégován a Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács által 2019 októberében szervezett konferencia előadásait tartalmazza. A *magyar irodalom filozófiai identitása* című tanulmányában Gyenge Zoltán (2020 pp. 29-40) a filozófiai tartalmakat és kisebb mértékben a ma az irodalomra jellemző ókori szövegformákat érintve az ókori görögöktől indít és legújabb magyar irodalmi példái a mai magyar irodalmi kánon nagyságainak – Krasznahorkai Lászlónak, Kertész Imrének, Nádas Péternek, Határ Győzőnek és Esterházy Péternek (ebben a sorrendben) – értékelésig jut el, úgy, hogy a filozofikum csúcspontja Nietzsche.

A továbbiakban idézek és kommentálok, példázok. A nyilvánosság formáinál és azok tradíciójánál maradv megállapítjuk, hogy kezdetben volt a verses-zenés forma. A kötött forma és a hangszerkíséret fontosságát hangsúlyozza Gyenge Zoltán



(2020 p. 30): „az i.e. 6–4. század között élt szophoszok filozófiai tanításukat nem egyszer hexameterben, néha kithara kíséretében adták elő”.

Lássuk, e tradíciók felismerhetők-e a szabadon választott irodalmi formákban. A kötött formájú versek mai romániai szerzői közül hadd nevezzük meg a szonett Markó Béláját, politikai szerepet is vállalt – a Romániai Magyar Demokrata Szövetség elnöke volt és a szövetséggel egy ideig a romániai kormányzásban is részt vett; illetőleg a minden versforma könnyed művelőjét, a közelmúltban elhunyt Kovács András Ferencet: a politikai filozófia poétái ők, nagy hatású kombattörök. A csaknem kizárólag szonetteket író képzőművész-újságíró, a gyergyószentmiklósi Gál Éva Emese is, de ő az erdőkitermelő-maffiakra vonatkozó, tényfeltáró újságíróként kockáztatta nyugalma, egészségét.

A zenés vers mai művelőire térve (nyilván csak néhány példával): a jó slágerek a versek legsikeresebb népszerűsítői a romániai magyar irodalomban is. Saját verseit zenésíti meg és adja elő Bertóti Johanna – ma már az *én* elnevezésű, kétszemélyes együttes tagja, megnyerő modora, munkabírása, játékos megoldásai lehetővé teszik független művészként való működését. Balázs Imre József mint költő rendszeres bírálóbizottsági tagja a székelyföldi „felélesztett” Siculus könnyűzene versenynek. Saját verseit is gyakran adja elő gitárkísérettel. Írói zenekar is működik már (például Fischer Botond–André Ferenc–Horváth Benji összeállításban), a zeneszökként megismert szerzők irodalmi műveiket is nyilván nagyobb eséllyel kínálják a fiatalokból álló közönségnek.

Hogy csak néhány, a gyermekeket irodalomolvasóvá nevelő kiadányt említsünk: sikeres, CD-vel együtt árult illusztrált verseskönyv a 2014-ben megjelent, majd több kiadást is megért *Ragyog a mindenség. Erdélyi Gyermekvers-antológia*. Ha nem is zenével, de rengeteg eredeti illusztrációval és mai romániai magyar szerzők írásaival jelennek meg a gyermekeknek szánt kolozsvári lapok, a legkisebbeknek készített *Szivárvány* és a kisiskolások *Napsugár* című igényes lapja, ezek tízezres példányszáma lehetővé teszi az öfenntartást. A Sepsiszentgyörgyön szerkesztett Cimborák - Kíváncsi diákok lapja is tartalmaz irodalmat. Ezek a fiatalabb generációnak szánt időszaki kiadványok nagyon sokat tesznek a gyermekek irodalmi fogékonysága érdekében, egyszersmind a tanítás mindig friss munkaeszközei.

Gyenge Zoltán (2020 p. 31) az ókori hagyományokat vizsgálva a töredékességre is felfigyel: „a korai görög gondolkodók művei töredékekben, utalásokban, testimoniumokban és fragmentumokban maradtak fenn.”

Az utalás poétikája az irodalom elméletében az intertextualitás poétikájához vezetett és ez könnyedén adaptálhatóvá tette az irodalom tudományában, de az irodalmi szövegek szerkesztésében is a hálózatosságot. Ilyen értelemben a prózaíró Visky András bibliássága, Láng Zsolt Bolyai-reminiszcenciái, Vida Gábor énrégénye megannyi tudós szerzőt mutatnak, akik a maguk módján mikrohistóriát írnak; határozottan rokonságban állnak a közelmúlt történetének feltárására törekvő dokumentumkiadásokkal (többek között Márton Áron püspökről, a Szovjetunióba elhurcolt magyarokról, 1956 erdélyi eseményeiről).

Másrészt az ellipszis, a kihagyásos formai megoldás a legkedveltebb mai irodalmi eljárások egyike. Költészetben például Király László, Fekete Vince preferálja. Prózában Szilágyi István, Márton Evelin építi erre alkotásait. A fragmentális szerkezet, a töredék-vers éppen az olvasó gondolati-érzelmi bevonása révén kedvelt. De a versek népszerűsítése egy-egy részletük kiemelése révén is megvalósul-

hat, Kolozsvárt a 2010-es években városi autóbuszok ablakait „díszítették” helyi (román és magyar) szerzők versrészleteivel.

Gyenge (2020 p. 31) a dialógus tradícióját mintegy megemeli, amikor mint tekintélyre, Platónra hivatkozik. Platón „egy új irodalmi műfajt alkot. Ez a *dialógus*”. Az abszolút dialógus ideális formája, tesszük hozzá, ma a színházi előadás (a dráma spektakulummá alakítása), ilyen ma a marosvásárhelyi Székely Csaba színháza és a slam poetry-nak nevezett nyilvános esemény, ez élő versmondás a szerző előadásában, erős ritmikus megoldásokkal, néha zenével (rögtönzésnek tűnik, de nem az), a produkció nagyon számít a közönség azonnali reagálására, Horváth Benji és André Ferenc egyik megszólalási módja legyen erre a példa. Másrészt azonban a dialógus ma sem eléggé rendszeres a művészet és a tudomány különböző területeit művelők között: Merjük megkockáztatni a kijelentést, hogy egy szociológus, egy történész komolyabban vesz egy regényt, mint egy filozófus? A még a folyóiratirodalomban élő műfaj, az esszé, valóban irodalom és filozófia határterülete. Az időszaki sajtó nyilvánossága tapasztalatait is hasznosító Szilágyi Júlia, Horváth Andor, az úgynevezett szövegírók nemzedéke (Tamás Gáspár Miklós, Ágoston Vilmos, Molnár Vilmos, Egyed Péter) után most mégis mintha kevesebben művelnék.

Az argumentáció megjelenéséhez köti Gyenge Zoltán (2020 p. 31) a bölcelet és a szépirodalom különválását: „ha a filozófia történetére visszatekintünk, a filozófia igazán akkor válik el a művészetektől, amikor megjelenik benne a szigorúbb értelemben vett *argumentáció*”. Közben pedig az irodalmi beszédmód egyre határozottabban távolodik a didaktikus megoldásoktól, és ezzel összefüggésben az irodalom műfajai közül végleg kiszorul (a gyermekirodalomba sem fér bele) a tanító költemény.

Bár az irodalom iskolai tantárgy és ilyen értelemben a szerzők egy része a tananyagba kerülésre, mint a siker és a halhatatlanság megnyugtató formájára sóvárog, erre nem sok az esély. Gimnáziumi szinten *Anyanyelvi kommunikáció* a tantárgy neve, csak az érettségi előtti négy évben nevezik *Az anyanyelv és irodalmának*, az pedig főleg elemzési technikák elsajátítását jelenti, a tanár által kiválasztott anyagon. Ez főleg az értelmezés technikáinak elsajátítását jelenti, kevésbé az irodalom (mint formák, emocionális és eszmei közlendők, alkotók, csoportok, intézmények) alakulása folyamatát, tradícióját.

*Filozófia, irodalom és nyelv – családi hasonlóságok* című tanulmányában Sándor Klára (2020 pp. 66-89) az irodalom és a filozófia egybevetését elintézi azzal, hogy mindkettő számára létfontosságú a nyelv; tanulmánya azonban inkább a nyelv jelenkori, kétféle tudományos szemléletének (a privátnyelvnek – és a társas nyelvnek) filozófiai alapjait, továbbá a filozófia nyelvszemléletét vizsgálja, az irodalomból pedig az irodalomtudomány filozofikussága érdeklő, szépirodalmi példákra ezek szerint nincs is szüksége.

### *A nyelv helyzete*

A magyar nyelv sajátos helyzetben van Romániában, irodalmi megnyilatkozásai (szerzői kötetek, táborok, könyvvásárok, író-olvasó találkozók) egyedül a kormány kisebbségi hivatala által nyújtott támogatásból nem valósulhatnak meg. Volna immár gyülekezési szabadság, szólásszabadság, de, ha a magyar nyelvű irodalmi eseményeket tekintjük, csak alkuval lehet neki érvényt szerezni, a támogatásra berendezkedett intézmények főleg a mindenkori magyarországi kormány szervei. A romániai kormány pénzek a Romániai Demokrata Szövetség főosztályai révén jutnak el a pályázó

intézményekhez és alkalmanként az egyéni alkotókhoz. A kevés mecénás (vagy a mecénások felmenői) körül erkölcsi kételyek kapnak mindegyre szárnyra.

Nemcsak a magyar nyelv van sajátos helyzetben Romániában és egész Európában – a tudomány és a globális kommunikáció területén annyira bevált kommunikációs eszköz az angol, hogy a többi nyelv, így a magyar is, az oktatási intézményeken kívül leginkább családi, egyházi és az irodalmi használatban érvényesül továbbra is. Ezt a magyar nyelv tekintetében különösen az úgynevezett szórványközösségekre vonatkoztatjuk.

### *Könyvértékesítés*

Romániában van egy könyvesbolt, egyetlen egy, amelynek fő célja a Romániában megjelent valamennyi magyar könyv forgalmazása. Ez az Idea könyvtár Kolozsváron. Egy időben a budapesti Zöld majd Zöld–Custos könyvesbolt törekedett ilyen könyvek budapesti árusítására.

### *Fordítások*

A fordítások kapcsolatot jelentenek, a magyar anyanyelvre való fordítások egyik része románból (ez a nagyobb rész), a többi főleg 20–21. századi európai nyelvekből készül, ez utóbbiak között van angol, német, lengyel, finn, sőt meankieli. Olyan könyvkiadó is van (a marosvásárhelyi Lector), amely egyre több román mű magyarra fordításával építi saját arculatát és olvasótáborát.

A románra fordított magyar művek túlnyomó többsége nem romániai illetőségű szerző munkája: Kertész Imre, Márai Sándor, Szabó Magda műveire gondolunk. Az erdélyi származású, régóta Magyarországon élő, sikeres szerzőket (Bodor Ádám, Dragomán György, Szabó T. Anna, Balla Zsófia, Tompa Andrea) ebben az esetben kivételnek véljük, életvitelszerűen nem tartózkodnak Romániában.

A rövidebb irodalmi műveknek, műfordításoknak, interjúknak a Helikon, a Látó, a Korunk ad helyet.

A Helikon kéthetente megjelenő folyóirat (az Utunk jogutódja 1989 decembere után) a Romániai Írószövetség által támogatott kilenc időszak kiadvány egyike (az egyetlen magyar nyelvű). A Román Írószövetség lapjainak finanszírozása 2015 óta külön törvény alapján történik, az a „Legea 136/8 iunie 2015”. Szilágyi István prózaíró után Karácsonyi Zsolt költő, író a Helikon főszerkesztője (aki jelenleg a Romániai Magyar Demokrata Szövetség művelődési főosztályát is vezeti), ma a következők a szerkesztőség író tagjai: Demeter Zsuzsa, Papp Attila Zsolt, Márton Evelin, Mărcuțiu-Rácz Dóra és Nagy Zalán.

A Látó Marosvásárhelyt megjelenő havilapot a Maros megyei tanács tartja fenn. Markó Béla majd Kovács András Ferenc után jelenleg Vida Gábor prózaíró a főszerkesztője, szerkesztőségi író munkatársai: Fischer Botond, André Ferenc, Codău Annamária.

A Korunk évente 12 tematikus számot jelentet meg, hagyománya a társadalomtudományi és elméleti kérdések vizsgálata, de alkalmanként az irodalom (ezen belül az irodalom szerzői, intézményei) helyzetére is reflektál, és néhány verset, esszét, irodalmi vonatkozású könyvismertetést is közöl.

## *Lexikonok, irodalomtörténetek, vezérlap*

A Romániai Magyar Irodalmi Lexikon, amelynek mintája Szinyei József Magyar írók című szerzőlexikona volt, egy olyan korszakban indult, amikor alig voltak a romániai magyar értelmiségnek saját fórumai. A cenzúra működése miatt lelassult, le is állt a kötetek szerkesztése 2010-ben. Elvileg a romániai magyar irodalom szerzői, a magyar nyelven publikálók, a romániai állampolgársággal és aktivitással rendelkezők világába egyaránt beletartoznak, ez azonban a valóságban nincs így. Dávid Gyula (2011p. 14) a Lexikon munkálatai lezárásakor a következő helyzetképet adta az Erdélyi Múzeum folyóirat hasábjain:

*Egy szűk körű – és hosszabb távon biztos – szerkesztői csapat mellett egy ilyen természetű munka elengedhetetlen feltétele a tágabb, de meghatározott törzsmunkatársi közösség megléte. Az első két kötetet a lelkesedés és Balogh Edgár szívós szervező munkája hozta létre és tartotta össze. Az akkori körülmények között a munkatársak anyagi honorálásának helyzete neveltséges volt: a honoráriumtörvény szerint 1 ív (20 gépelt oldal) lexikonszövegnek a honoráriumértéke egyenlő volt 47 sor vers honoráriumával: 1 ív (700 sor) vers „ellenértéke”-ként pedig 300 oldal lexikonszöveget kellett megírni. Ha meggondoljuk, hogy normális körülmények között egy lexikont tudományos intézetekben, havi fizetésért dolgozó munkatársakkal készítenek, ez természetes is lehet. A mi esetünkben azonban az „anyagi érdek” az 1989-es változás után nem tudott vonzóerővé válni a leendő lexikon szócikkszerzői számára, az egy-egy szócikkbe befektetett munka tudományos minősége pedig még kevésbé. Az, aki egy lexikonba való szócikkírást vállal, nemcsak tudományos hozzájárulásának számontartását illetően van hátrányban (a tudományos munka „értékét” minősítő, az „idézetségen” alapuló mai pontrendszerben ugyan hol tartják számon azt, hogy például az 1989 után elburjánzott teljes romániai magyar rádiózást vagy televíziózást számba vevő lexikonszócikkeket hányan nézik meg és hasznosítják?), hanem anyagilag is. Kétszeres szerzetesi önmegtagadást vállal tehát az, aki lexikonmunkatársnak szegődik.*

## *Intézményrendszer*

Romániai magyar irodalmi (vagy részben irodalmi) lapok és fenntartóik

*Az irodalom újonnan megszületett szövegeit Romániában a következő kiadványok közlik: Látó havilap (Marosvásárhely, fenntartója a Maros Megyei Tanács); Irodalmi jelen (Arad, Bősziroményi Zoltán); Helikon kétheti lap (Kolozsvár, Romániai Írószövetség); Várad havilap (Nagyvárad, Bihar Megyei Könyvtár); Új Várad havilap (Nagyvárad, Bihar Megyei Tanácsa); Sugárút negyedévente jelenik meg (Szatmár, Szatmári Városi tanács); Székelyföld kulturális folyóirat – alapítva 1997-ben, Csíkszereda (kiadja: Hargita Megyei Tanács; Hargita Kiadóhivatal, Székelyföld Alapítvány)*

Megszűnt a Szócs Géza alapította A Dunánál, az Előretolt Helyőrség folyóirat Budapestre költözött első főszerkesztőivel (Szócs Géza, majd Orbán János Dénes), egy ideig működött erdélyi változata a kézdivásárhelyi illetőségű Sántha Attila főszerkesztő irányításával.

## Romániai Írószövetség

Megyei fiókjai közül a marosvásárhelyinek van magyar elnöke: Markó Béla. Ennek a fiókszervezetnek 87 tagja van. Az interneten nem jelenik meg a tagnévsor, így ehelyütt nem tudjuk megállapítani, hány közülük a magyarul publikáló.

A kolozsvári fiókszervezetnek 300 tagja van: ezek közül magyarul publikálnak a következők: André Ferenc; Balázs Imre József; Balázs F. Attila (Székelykeresztúr); Balla Zsófia (Budapest); Bejan-Krozsanoszki Izabella; Benő Attila; Cseke Péter; Dávid Gyula; Egyed Emese; Farkas Wellmann Endre (Budapesten él); Gaal György; Karácsonyi Zsolt; Király Zoltán; Király László; László György; Lipcsei Márta (Nagyváradon él); Szócs Margit; Tar Károly (Svédországban él); Tompa Gábor; Vallasek Júlia; Vegh Adalbert (Szatmáron él); Visky András.

Az aradi fiókszervezet magyar tagjai: Bodó Barna, Böszörményi Zoltán, Eszteró István, Kiss András, Mandics György, Oberten János, Gábos Ildikó.

A Romániai Írószövetség „központi szakbizottságait” összesen 35 személy alkotja, ebből ketten magyarok, mindkettejüket az (etnikai-nyelvi) kisebbségek bizottságába választották be.

A 2024-re tervezett 24 programból egy magyar, vagyis magyar-román, a román-magyar-irodalmi kapcsolatok tárgykörben: Interferențe literare româno-maghiare, ediția a VII-a, Târgu-Mureș (október 12-re időzítették).

Lássunk egy ilyen eseményt: az Írószövetség delegált írói intézményvezetők voltak:

*A kulturális rendezvény első felében Kocsis Francisko előadást tartott Fondul lexical kommun (a közös szókinccs) címmel. Ezt követte két könyv bemutatása. Az egyik Karácsonyi Zsolt Belső tízezer című regényének George Volceanov által készített román fordítása volt, ez a Romániai Írószövetség kiadójában, a bukaresti Editura Cartea Românească-nál jelent meg; a másik egy magyarra fordított román könyv, Ovidiu Genaru Cartea lui Mircea/Canal amelyet Mircea könyve/Csatorna címmel publikált fordítója, Demény Péter a csikszeredai Bookart könyvkiadó jóvoltából. Az esemény díjátadással zárult, Vallasek Júlia kolozsvári műfordító és irodalomtörténész és a marosvásárhelyi Vatra folyóirat részesült a Romániai Írószövetség Marosvásárhelyi Fiókjá különdíjában. (Az esemény román nyelvű képes beszámolója megtekinthető a Romániai Írószövetség honlapján. <https://uniu neascriitorilor.ro/2024-10-17-interferen-e-literare-romano-maghiare-editia-a-vii-a>)*

Az intézmények/ szövetségi formák közül említésre méltó a mintegy háromszáz tagot számláló civil szervezet, az Erdélyi Magyar Írók Ligája (rövidítése: EMIL), egy független írószervezet, amelynek jelenlegi elnöke Szántai János költő, újságíró (alapképzettségét tekintve orvos). A szervezet korábbi elnökei: Orbán János Dénes, László Noémi, Karácsonyi Zsolt. Az EMIL korábban a Székelyföldön szervezte, mostanában Kalotaszegen tartja nyári tematikus táborait, amelyekre külföldi meghívottak is érkeznek, ilyenkor kerül sor a szervezet közgyűlésére is. Az utóbbi évek témái jelzik, hogy az adminisztratív teendők és a nagy találkozások mellett érdemleges tanácskozásokra is sor kerül ilyenkor: 2023-ban a támogatásokról szerveztek szakmai vitát (a reménybeli mecénások közül Koós Ferencet hívták meg), 2024-ben az írói hagyatékok volt a téma, a Petőfi Irodalmi Múzeum munkatársai mellett felszólaltak erdélyi könyvkiadási szakemberek, például H. Szabó Gyula, a Kriterion Könyvkiadó jelenlegi vezetője.

A marosvásárhelyi Látó folyóirat is szervez fiatalok számára nyári tábort, és újabban az Újvárad is, ez utóbbi a váradai székhelyű Partiumi Keresztény egyetemen együtt.

## Irodalmi körök, fórumok

Az irodalmi körök a legdemokratikusabb irodalmi intézmények, városonként nem is egy van belőlük és sajátos megoldásúak. A kolozsváriakat például nagyon fiatal szerzők vezetik kávéházakban (Bréda Kör a Bulgakov kávéházban, Hervay Klub a Planetárium nevűben, könyvbemutatók a Koffer teázós-könyvesboltban), a marosvásárhelyi irodalmi események többnyire szintén kávéházakban zajlanak (újabbban a Gemma kávé könyvesboltban), de a politikum színterein is (Bernády ház), a sepsiszentgyörgyiek a Tein nevű kávéház mellett a Bod Péter Városi könyvtárba is szívesen mennek írókkal és művekkel találkozni, a könyvtárigazgató, Szonda Szabolcs maga is műfordító.

Újabb projekteknek köszönhetően az iskolákban zajló alternatív irodalomórák, író-olvasó találkozók tesznek kísérletet a mai irodalom és a mai szerzők – ideértve a romániai magyar szerzőket is – szélesebb körű megismertetésére.

Érvényes fórumok a könyvvásárok: a legrégebbi a Marosvásárhelyi Nemzetközi Könyvvásár – 2024-ben már 30 éves –, ezt októberben tartják; ezt követte időben a csíkszeredai (április–május), a sepsiszentgyörgyi (május–június), illetőleg a kolozsvári és a Kolozsvári Könyvünnep (május–június). Újabban megpróbálják ezeket a szervezők külön hétvégekre szervezni. A nagy eseményeket többnyire magyarországi vagy egyéb külföldi szerzők meghívása jelenti.

A romániai magyar író, mint szerző Magyarországnál vagy a Kárpát-Medence magyar könyves világánál személyesen messzebb ma is ritkán jut. Személyes kapcsolatok, helyi erőforrások tesznek lehetővé egy-egy közös vándortábort, mint amilyen az *Erdélyi kikötő* volt 2015-ben.

A magyar irodalmi művek közreadását (is) vállaló kiadók nincsenek könnyű helyzetben. Nagy visszhangot kiváltó könyv kevés van, csaknem elenyésző a helyi irodalmi kiadványokra vonatkozó szakkritika és a szerzők népszerűsítésének is csak mostanában bontakozik ki néhány sikeresebb formája (főleg a helyi televíziós szerkesztőségeknek vagy ezeknek az író-társaságokkal való együttműködése és az újabban elterjedt, interneten elérhető kisfilmeknek vagy hangfelvételeknek köszönhetően).

## Identitások

Az identitás kérdésének bonyolultságát többnyire a transzilvanizmusról szóló, fellángoló viták terelik mederbe. Itt persze a kollektív identitás léte vagy mibenléte legalább annyira kardinális kérdés, mint az egyén hovatartozásának (vagy hovatartozásainak) megfogalmazása. A partikuláris az irodalomban érték, ennek nyelvi megvalósulásait olyan művekben is megragadhatjuk, mint a Székelyföld folyóirat íróinak köre, ezen belül Molnár Vilmos prózái, Lovétei Lázár László, Fekete Vince, Sántha Attila verskötetei.

Identitás-teremtő a lakóhely, mint kulturális terület is: ilyen értelemben lehet beszélni marosvásárhelyi, kolozsvári, nagyváradai, csíkszeredai-székelyföldi írócsoportról. A hely megjelölése egyetlen irodalommal is foglalkozó nyomtatott periodikum címében szerepel: ez a Székelyföld havilap, főszerkesztője Zsidó Ferenc, filológus-néprajzi képzettségű prózaíró. (Korábbi főszerkesztői: Ferencz István, majd Lovétei Lázár László)

Egy tematikus lapszámából (Látó 2012/3) idézek az identitás kérdésének bonyolultságát vallomásos esszémondatokkal példázandó:

„Szerkesztek egy Kolozsvár-anyagot, ha megihlet, küldjél valamit január végéig.” Január vége van, és épp válaszolni akartam a szerkesztő barátomnak, hogy nem volt időm Kolozsvárról ihletet importálni, miközben az jutott eszembe, hogy Kolozsvárt nem is ismerem. Kolozsvárról pedig jót vagy semmit – gondoltam magamban. Könnyű kellene lennie jót írni a szülővárosodról, amely felnevelt. Ahol megtanultál életben maradni. Amelyben önmagad tudtál lenni. Amely megengedett neked minden hóbortot. Amely szabadon bocsátott. Talán túlságosan is szabadon bocsátott. Annyira szabadon bocsátott, hogy nem csalogat vissza, és amikor én mégis megyek, akkor már nem ismer rám.

Neve: Eva Soo. Szülővárosa: Cluj-Napoca, Romania. Megye: EE (Estero)<sup>1</sup>. Ezt számtalanszor írtam le az utóbbi több mint öt évben. Sokkal-sokkal többször, mint azt, hogy Kolozsvár. Olyannyira többször, hogy „Kolozsvár” már ugyanolyan idegenül hangzik, mint például Nagyvárad. Kluzs, ez az igazi neve. Nem kell ehhez román nacionalizmus, sem kommunista elnyomás, sem szisztematikus integrálódási terv. Elég kiköltözni az országból és millió bürokratikus cédulát kitölteni arról, hogy ki vagy és honnan jöttél. Elég egy olyan országba költözni, ahol arról, hogy Kolozsvár Erdély fővárosa, vagy hogy Erdély valamikor Mittel-Európának számított, és nem Balkánnak, vagy hogy Klujban és egyáltalán Erdélyben magyarok is élnek, nem csak románok, senkinek semmi fogalma, vagyis elég egy olyan országba költözni, ahol minden román persona non grata ahhoz, hogy egy nagyon büszke kolozsvári magyarból egy nagyon szégyenkező Kluzsi olasz állampolgár legyen. Talán ezért nem ismer rám Kolozsvár, mert valaki elárulta neki, hogy megtagadtam. Hogy háromnál sokkal-sokkal többször tagadtam meg.

### Következtetések

A szuverenitást (és ennek felelősségét) a romániai magyar írói közösség leginkább az új alapítású lapok, kiadók révén gyakorolja. A tartalmakat tekintve szerkesztői felelősség a minél színvonalasabb, közöletlen szövegek beszerzése, és itt a magyar nyelvű vagy magyarra fordított írásokra gondolunk, a szerzők nem csak romániai illetőségűek. Jelentős szerepe van az írószervezetnek, az EMIL-nek, fennmaradását, belső konfliktusai megoldását a hagyományok folytonossága híján keservesen tanulja. Ezt példázza egy sor kilépés a szervezetből vagy a (magyarországi vagy romániai állami alapokból származó) támogatások igencsak változó mértéke.

Hogy a művészet és a hatalom milyen viszonyban lehet, hogy a művek értéke se csorbuljon, de az alkotó és a közösség se kompromittálja magát, többtényezős kérdés, az úgynevezett etnikai kisebbségek egyikének nyelvén született alkotások folyamatosan keresik olvasóikat, a szabadság olyan útjai, mint az idegenbe költözés, az elhallgatás – nem egyszer az életről való lemondás – gyöngítik a Respublica Litteraria helyi erőit.

### Hivatkozott irodalomjegyzék

Bartha K. Á (szerk.) 2020, *Egy nemzetiségi könyvkiadó a diktatúra évtizedeiben (1969-1989). Beszélgetés a Kriterion munkatársaival*. Polis könyvkiadó-Nemzeti kisebbségkutató Intézet. Kolozsvár ISBN 978-606-542-083, ISBN 978-606-8377-63-6

- Dávid, Gy 2011, 'Zárszámadás a Lexikonról – a jövő fele nézve' *Erdélyi Múzeum*, Vol. 73. 2. pp. 7-14.
- Dávid, Gy 2016, *Az Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület alapításának 130. évfordulójára*. In: Bartha, K. Á. (szerk) *Életpályák, programok a közművelődés szolgálatában. Tanulmányok az EMKE 130 évéről. Az EMKE alapításának 130. évfordulója alkalmából Kolozsvárt 2015. október 15-én tartott konferencia előadásai*. Erdélyi Múzeum-Egyesület – EMKE. Kolozsvár. ISBN 978-606-739-056-8
- Egyed, P 2010, *A XXI. század kihívásai a filozófia számára*. In Egyed, P *Szellem és környezet. Filozófiai esszék és tanulmányok*. Polis. Kolozsvár. ISBN 978-606-542-014-4
- Gyenge, Z 2020, *A magyar irodalom filozófiai identitása*. In: Mészáros, A (szerk.) *Filozófia és irodalom*. Magyar Tudományos Akadémia – Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács. Budapest – Somorja. ISBN 978-963-58-941-3
- Mészáros, A (szerk.) 2020, *Filozófia és irodalom*. Magyar Tudományos Akadémia – Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács. Budapest – Somorja. ISBN 978-963-58-941-3
- Sándor, K 2020, *Filozófia, irodalom és nyelv – családi hasonlóságok*. In: Mészáros, A (szerk.) *Filozófia és irodalom*. Magyar Tudományos Akadémia – Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács. Budapest – Somorja. ISBN 978-963-58-941-3
- Soó É 2012, 'Kluzsról vagy jót, vagy semmit.' *Látó*, Vol. 22. 3. Látó | Kluzsról vagy jót, vagy semmit – Soó Éva



## Zur Frage nach der Zukunft

Wie immer fragen wir uns, was wohl die Zukunft bringen wird. Es ist eine alte Frage und die Ungewissheit darüber war früher nicht weniger groß als heute. Katastrophen, Krankheiten, Missernten waren immer schon Begleitumstände, die unerwartet eintreffen und nicht kalkulierbar waren. Mit Stolz werden wir anmerken, dass es der berühmte Prinz Eugen war, der die Versicherungsmathematik so weit entwickelt oder weiterentwickelt hatte, dass wenigstens die Handelsschiffahrt den Wert ihrer Ladung nicht riskieren musste, so ein Sturm das Schiff in Mitleidenschaft gezogen hatte, wenn nicht überhaupt versenkte. Es war nicht die Regel gewesen. Bis heute ist die religiöse Bitte geläufig, vom Unglück verschont zu werden, denn selbst eine Haushaltsversicherung kann den Umfang eines Schadens nicht wirklich zur Gänze decken. Natürlich ließ man damals gleichzeitig durchblicken, dass ein allfälliges Unglück keineswegs zu Zweifeln Anlass sein werde, ja man werde das Unabwendbare zu tragen wissen. Noch heute ist es bei Bauern üblich, diese bemerkenswerte Verknüpfung zu zitieren.

Nun haben wir in den mathematischen Überlegungen den Eintritt von ereignissen statistisch vermessen. Wir haben uns sogar bis über unseren Tod hinaus versichern lassen, sodass der Todesfall die Familie in keine Notsituation stürzt. Inzwischen haben wir insgesamt Versicherungen aller Art, nach öffentlichem und privatem Recht, so dass wir recht getrost in die Zukunft blicken können. Man kann behaupten, dass wir die Zukunft fest im Griff haben. Natürlich sind wir soweit realistisch geblieben, dass wir wissen, dass Unverfügbarkeiten weiterhin zu unserer Lebenssituation gehören und die Zukunft enthält generell diese Unverfügbarkeiten bereit. Damit ist auch gesagt, wieso die Religion in ihrer Rolle als Kultur vernünftigen Verhaltens zu Unverfügbarem im Widerspruch zu den Erwartungen der marxistischen Religionskritik steht und im Zivilisationsprozess einschließlich seiner sozialistischen Variante sich keineswegs aufgelöst hat.

In anderer Hinsicht jedoch hat unsere Zukunftsungewissheit zugenommen. Wenn man nämlich, statt der exemplarisch genannten kontingenten Ereignisse die Struktur unserer historischen Lebenswelten vergleicht, so sieht man, dass ihre Konstanz abnimmt. Produktionssysteme und Wirtschaftsweisen, Bildungssysteme und rechtliche Institutionen, Systeme sozialer Kontrolle und Weltbilder – sie ändern sich heute schneller als früher. Manche Strukturen historischen Lebenswelten blieben früher sogar über Zeiträume hinweg stabil, die es damals unmöglich machten, ihre Evolution überhaupt zu bemerken, und erst im methodisch geschulten Rückblick des historischen Bewusstseins werden sie als Evolutionen sichtbar. Das bedeutet: Die Wahrscheinlichkeit, mit der man für die Lebenswelt der jeweils nächsten oder sogar übernächsten Generation damit rechnen konnte, dass sie in ihren elementaren technischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen der Gegenwart in den entscheidenden Hinsichten gleichen werde, war ungleich größer als die Wahrscheinlichkeit, die wir heute in unserer analogen Zukunftsprognostik erreichen können. Umgekehrt heißt das: Nie war Ungewissheit darüber, wie in ihren Strukturen die Welt, in der wir selbst im Alter oder gar unsere Kinder oder Kindeskinde leben werden, aussehen

könnte, größer als heute. Mit der Dynamik zivilisatorischer Entwicklung nimmt die Menge der Ereignisse und Vorgänge, die unsere Lebenssituation strukturell verändern, pro Zeiteinheit zu, und komplementär dazu nimmt die Vorausschbarkeit der strukturellen Verfassung unserer künftigen Lebenssituation ab.

Zukunftsgewissheitsschwund gehört insofern konstitutiv zu unserem Zivilisationsprozess. Man darf diesen hier sogenannten Zukunftsgewissheitsschwund keinesfalls mit zunehmender Gewissheit eines schlimmen Ausgangs der Dinge hienieden verwechseln. Dieser mag tatsächlich bevorstehen oder auch nicht – aus der abnehmenden Prognostizierbarkeit sich beschleunigt wandelnder Gesellschaftssysteme kann man zunächst weder das eine noch das andere schließen. Die Zukunftsungewissheit, die sich gegenwärtig verbreitet, ist sozusagen reine Ungewissheit. Das heißt aber nicht, dass es sich um eine befindlichkeitsneutrale Ungewissheit handle. Dass wir in der skizzierten speziellen Hinsicht gegenwärtig weniger über unsere Zukunft wissen als jemals eine vergangene Gegenwart über ihre inzwischen gleichfalls vergangene Zukunft, verändert uns – vor aller Veränderung der Handlungspragmatik in einer solchen Situation – durch Befindlichkeitswirkungen der Verengung des Zeithorizonts unserer Gewissheiten. Das Ungewisse rückt näher. Das macht beklommen auch dann, wenn unsere Erwartungen grundsätzlich freudiger Natur sind.

Man darf diese Progression in der zeitlichen Nähe situationsverändernder Bevorstände nicht nach Analogie urchristlicher Naherwartung deuten. Diese blieb ja unerfüllt, und je länger sie es blieb, umso mehr verlängerten sich zugleich die Fristen, über die man gezwungen war, sich auf vorläufig unabsehbare Dauer dauerhaft einzurichten. Für dieses Zeitverhältnisse gibt es gegenwärtig allenfalls in der Erwartungsverfassung gläubiger Marxisten eine schwache Analogie, die sich gezwungen sehen, die Laufzeit des Sozialismus, der ja dem Eintritt in die definitive Gesellschaftsformation des Kommunismus vorausgeht, wegen fortdauernden Ausbleibens der Bedingungen dieser Formation durch fein differenzierende Identifizierung immer weiterer Epochen des Sozialismus, die erst noch zu durchlaufen sind, zu verlängern. Demgegenüber bedeutet Fortschritt in der Nähe pur ungewisser Zukunft nicht Ausbleiben des Erwarteten, vielmehr die Zunahme des Unerwarteten. Nicht Stagnation kennzeichnet unsere Lage, sondern die Mobilität, über die wir in wachsendem Maße verfügen müssen, um ihrem Wechsel folgen zu können. Das muss nicht heißen, der Behauptungsgehalt der Klage des Predigers sei durch den gegenwärtigen Lauf der Dinge falsifiziert. „Was war, wird wieder sein; was geschah, wird wieder geschehen, und nichts Neues gibt es unter der Sonne“ – so steht es geschrieben, und es gibt den Lebenszusammenhang, für den das wahr bleibt. Im Übrigen aber hätten wir keinerlei Schwierigkeiten, auf die skeptische Frage: „Gibt es etwas, von dem man sagen kann; Siehe, dieses ist neu?“, mit Beispielen zivilisatorischer Wandlungsdynamik zu antworten, die ihrerseits die weitere Prediger-Klage: „Alle Dinge hetzen sich müde“ eindrucksvoll bestätigen würde. „Die Zukunft hat schon begonnen“, so lautete der Titel eines Nachkriegsbestsellers zur aktuellen wissenschaftlich-technischen Evolution. Man muss kein Experte sein, um exemplarisch Gegebenheiten nennen zu können, die mit diesem Titel gut gekennzeichnet sind. Besonders sinnfällig sind dabei stets technische Innovationen, deren die Lebenswelt verändernde Wirkungsmacht auch für den Blick des Laien unter den Betroffenen schon in den bescheidensten Anfängen ihrer Wirkung erkennbar ist. Man sieht, dass ein technologisch-ökonomischer Selektionsprozess eingesetzt hat, von dem man

eines ungewissen Tages selbst eingeholt sein wird. Man existiert entsprechend im Zeithorizont einer Zukunft, die situationsverändernd rascher als je zuvor näher rückt, ohne dass man jetzt bereits wissen könnte, wie später die unabwendbar sich verändernde Lebenssituation produktiv bewältigt sein wird. Das war die Lage der Bergleute, als sie unter dem Druck unaufhaltsamer Energieträgersubstitution die Schließung der Zeche „Fröhlicher Morgensonne“ sowie zahlloser weiterer Zechen mit strukturverändernden Faktoren für ein ganzes Industriegebiet sich abzuzeichnen begab, und in analoger Mischung von Gewissheit und Ungewissheit, also in Horizonten einer lebenssituationsverändernden Zukunft, die schon begonnen hat, leben gegenwärtig zum Beispiel alle, deren feinmechanische Kompetenzen durch Prozesse der Mikroelektronik überholt zu werden drohen. Dabei darf man Selektionsvorgänge dieser Art natürlich nicht nur, wie sich das uns gegenwärtig aufdrängt, unter dem Aspekt der Liquidationen sehen, wie sie stets vom Fortschritt vollzogen werden. Der Fortschritt fände ja schließlich gar nicht mehr statt, wenn er nicht, auch aus Gewerkschaftsperspektive, alles in allem positiv bilanziert werden könnte.

Die Dynamisierung unserer Lebenswelt ist in Vorgängen dieser technologisch-ökonomischen Art besonders auffällig; aber sie findet selbstverständlich nicht allein auf technologisch-ökonomischer Ebene statt. Schon die Nebenfolgen der Vorgänge auf dieser Ebene greifen tief in unsere gesamte Lebenspraxis ein. Die Mobilitätsansprüche, die in unsrer Berufspraxis an uns gerichtet werden, wachsen. Fortbildung wird uns zugemutet, Migrationen finden statt. Aber nicht nur unter dem Druck wirtschaftlicher Zwänge, auch endogen ändert sich diese Art, wie wir unser Leben führen, schneller als je zuvor; und mit ihr ändern sich die Normen und Regelsysteme, an denen wir individuell oder sozial unsere Lebensführung orientieren – von der Einstellung zu Krankheit und Gesundheit und ihren bei uns selbst liegenden Voraussetzungen bis zur Gliederung temporaler Abläufe, durch die wir über unsere Tage und Jahre hinweg jeweils wissen, was an der Zeit ist. Davon muss später noch ausführlicher die Rede sein. Hier kommt es auf die Einsicht in die Komplementarität an, mit der gleichzeitig mit der Veränderung auch unser Zukunftsverhältnis sich ändert. Je rascher mit der Beschleunigung zivilisatorischen Wandels die Gegenwart ihre Vergangenheit überholt und damit diese sich von jener entfernt, umso schneller rückt zugleich die Zukunft der Gegenwart näher, das heißt, die temporale Extension der lebensweltlichen Gegenwart schrumpft. Das bedeutet: Die Vergangenheit, die uns bereits fremd geworden ist, rückt der Gegenwart näher und ebenso die Zukunft, auf die wir uns mit Erwartungsgewissheiten nicht mehr einstellen können. Auf das in dieser Richtung sich ändernde Vergangenheitsverhältnis antworten wir durch Historisierung, während wir auf die komplementäre Änderung unseres Verhältnisses zur Zukunft mit der Ausbildung von Prognosetechniken reagieren.

### *Wissenschaft von der Zukunft?*

Es mag nun paradox erscheinen, dass der skizzierte Zukunftsgewissheitsschwund ausgerechnet in einer Epoche blühender Zukunftsforschung zunehmen soll. Wofür sind denn die Futurologen da und wofür ihre Prognosen, mit deren jeweils neuesten wir alltäglich in den Medien bekannt gemacht werden? Tatsächlich wurden doch, wie wir uns erinnern können, in den Anfangsjahren der sich akademisch und publizistisch entfaltenden sogenannten Futurologie die Küns-

te der Zukunftsforscher in der Erwartung gefeiert, endlich werde die Zukunft erleuchtet, in die hinein unser Blick bislang nicht zu dringen vermochte.

Diese Feier der Zukunftswissenschaft war durch ein Missverständnis dessen, was an ihr seriös ist, veranlasst. Es trifft gewiss zu, dass uns heute Prognosetechniken zur Verfügung stehen, die es zu keiner Zeit früher gegeben hat. Aber was diese Techniken leisten, ist nicht die Erhellung einer bislang stets im Dunkel gehüllten Zukunft damals, vielmehr die künstliche Beleuchtung einiger Stationen von Wegen, deren Unüberschaubarkeit in der Zeitperspektive niemals größer war als heute. Das erkennt man, wenn man sich die Mittel vergegenwärtigt, mit denen diese Zukunftswissenschaft arbeitet. Wissenschaftler und Praktiker, die Beratungsdienste von Wissenschaftlern in Anspruch nehmen, wissen natürlich, dass es eine neue Wissenschaft gibt, im Prozess der Ausdifferenzierung immer weiterer Wissenschaften nunmehr als verselbständigte Wissenschaft auftreten könnte, gar nicht gibt. Es gibt die Wissenschaft nicht, die deren Objekt die Zukunft wäre, wie die Vergangenheit unserer bisherigen Geschichte das Objekt der Geschichtswissenschaft ist. Was es wirklich gibt, sind Möglichkeiten der Nutzung der Prognosepotentiale theoretischer Wissenschaften. Bei den Wissenschaftstheoretikern kann man sich bis in die Details hinein darüber informieren, was das heißt. Theoretische Wissenschaften – das sind diejenigen Wissensgebiete, die anstatt Geschichten zu erzählen Kenntnisse über kausale oder statistische Gesetzmäßigkeiten rekurrenter Abläufe zu gewinnen suchen. Die entsprechende Gesetzeshypothesen und insbesondere ihre systematische Verknüpfung zu einer umfassenden Vorstellung der Prinzipien und Regeln, nach denen wir die Vorgänge in den Wirklichkeitsbereichen der jeweiligen fachwissenschaftlichen Zuständigkeit zu ordnen vermögen, sind das, was wir „Theorien“ nennen. Die uns aus dem Mittelklassen-Unterricht der Allgemeinen Höheren Schulen rudimentär vielleicht noch vertrauten Gesetzmäßigkeiten, über die sich die sichtbaren jeweiligen Himmelszustände unseres Planetensystems erklären lassen, sind Bestandteile solcher Theorien, und es genügt, ein Laienliebhaber von Himmelsbeobachtungen zu sein, um zu wissen, was sie leisten. Sie leisten zweierlei: In Bezug auf Stattfindendes oder solches, das bereits stattgefunden hat, erlauben sie, es zu erklären – eben eine Sonnenfinsternis, und in bezug auf die Zukunft erlauben sie, dergleichen vorherzusagen – zum Beispiel die nächste Mondfinsternis. An die Präzision dieser Prognosen sind wir inzwischen so sehr gewöhnt, dass niemand sie noch erstaunlich findet. Und es muss dann schon innerhalb einer Minutenfrist dieses Ereignis stattfinden, so es unser Interesse weckt.

Man erkennt, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt. Die prognostische Leistungskraft einer Theorie verhält sich zu ihrem Potential der Erklärung von Gegenwärtigem aus Vergangenem oder auch von Vergangenem aus Vorvergangenem zeitspiegelbildlich. Eben aus diesem Grund gibt es auch gar nicht eine spezielle Wissenschaft, die als Futurologie im Unterschied zu anderen Wissenschaften speziell für Vorhersagen zuständig wäre. Vielmehr sind grundsätzlich alle Wissenschaften, die über Theorien verfügen, ebenso wie zu Erklärungen in der Rückschau auch über Vorhersagen in der Vorschau befähigt. Die sogenannten Zukunftsforscher sind Leute, die in gegebenen Praxiszusammenhängen das für Handlungszwecke zu nutzen wissen. Ihre Wissenschaft ist in Wahrheit eine Praxis der Nutzung vorhandener Wissenschaften in der Absicht, Prozesse vorauszusagen, von denen wir in gegebenen praktischen Lagen wissen, dass wir ihren Normalverlauf kennen müssten, um ihm in Übereinstimmung mit unseren Zwecken beeinflussen können.

Nun wissen wir, dass jeder Arzt oder Ingenieur nach diesem simplen Schema verfährt. Was unterscheidet den Zukunftsforscher? Es handelt sich um das Tätigkeitsfeld fälliger Prognostik und Steuerung komplexer sozialer Systeme, im Extremfall sogar globaler Systeme.

Mit Prognosen arbeitet der Astronom wie der Ingenieur und der Arzt. Die zuverlässigsten Prognosen gelingen natürlich dem Astronomen. Systeme wie das Sonnensystem zeichnen sich durch ihre relative Einfachheit aus – durch begrenzte Anzahl ihrer wichtigsten Elemente, durch Rekurrenz dieser Elemente in ihrer Bewegung, durch präzise Darstellbarkeit ihrer Wirkung aufeinander, die wiederum abhängig ist von der hochgradigen Isolation des Systems seiner kosmischen Umwelt gegenüber, die es über Zeiträume hinweg, die im Verhältnis zu kulturhistorischen Zeiträumen wie zu den Zeiträumen, mit denen unsere Paläontologen rechnen, wahrhaft astronomisch sind, von Kontingenten, das heißt relativ zur Eigengesetzlichkeit des Systems zufälliger Intervention von Vorgängen in der Systemumgebung freihält. Demgegenüber kann schon der Ingenieur, der immerhin die Elemente der von ihm konstruierten Großmaschinen, sofern diese Elemente Artefakte sind, noch bis zur letzten Niete durchnummeriert hat, die für die Benutzer dieser Maschinen, zum Beispiel für Flugzeugpassagiere, ja doch lebenswichtige Lebensdauer dieser Großmaschinen nur nicht in Größen eines praktisch hinreichend bewährten statistischen Durchschnitts angeben. Aber für das, was abweichend vom Normalfall im Einzelfall passieren mag, bleibt uns – vom Großvogelaufschlag beim Start bis zur Einwirkung sublimen Vulkanaschenreste auf Düsenmotoren beim Höhenflug – als vernünftige Vorsorge nur die Lebensversicherung einerseits und Gottvertrauen andererseits. Wie demgegenüber beim Arzt sich die Chancen der Einzelfallprognostik nun noch einmal dramatisch verringern, bedarf selbst bei bloß laienhafter Kenntnis der Kompliziertheit unserer selbst kaum noch der Veranschaulichung; es genügt, an die engen Grenzen zu denken, die dem Arzt für seine Versuche gesetzt sind, uns zu veranlassen, so zu leben, wie wir nach den Gründen unseres Arztbesuches zu urteilen leben möchten. Immerhin, menschliche Individuen existieren nicht singulär, und was wir über ihre Lebensabläufe unter dem Gesichtspunkt von Gesundheit und Krankheit wissen, beruht auf einer zumeist hinreichend breiten Basis von beschriebenen, analysierten und statistisch vermessenen Fällen. Hingegen die von den Soziologen heute sogenannte Weltgesellschaft existiert ja nicht zahlreich, vielmehr singulär, also beispiellos, und nie zuvor hat man den Lebensverlauf einer solchen Gesellschaft beobachten können. Überdies ist ja auch die Kompliziertheit des Systems Gesellschaft, zurückhaltend formuliert, bedeutend, und eine geschlossene Gesellschaft ist diese Gesellschaft auch nicht, d.h. sie ist von ihrerseits überaus komplexen natürlichen Systemen abhängig, und unter den Einwirkungen dieser Systeme auf den Lebenszusammenhang der Gesellschaft nehmen derzeit diejenigen rasch zu, die Rückwirkungen der Einwirkung der Gesellschaft auf die Natur sind.

Kurz, nirgendwo ist es um die Voraussetzungen zuverlässiger Prognosen schlechter bestellt als beim eigentlichen Gegenstand unserer Zukunftswissenschaft, nämlich der Entwicklung unserer modernen Gesellschaft. Noch einmal: Prognostisch sind ja alle theoriebildenden Wissenschaften. Dass sich aber dann ausgerechnet diese Wissenschaftler, bei denen die Voraussetzungen zuverlässiger Prognostik besonders ungünstig liegen, sich in Einzelfällen mit der emphatischen

Kennzeichnung „Zukunftsforscher“ schmücken, erklärt sich als rhetorisches Kompensat der Misslichkeit ihrer Lage. Nirgendwo ist die Diskrepanz zwischen Zukunftserhellungswunsch und Zukunftserhellungspotenz größer als hier. Davon bleibt unberührt, dass es selbstverständlich auch gelingende Theoriebildung über sehr komplizierte soziale Systeme gibt, die sich ihrer relativen Zuverlässigkeit wegen dann auch in Handlungsregeln umsetzen lassen. Zumal aus dem Bereich der Wirtschaftswissenschaften bieten sich hierfür Beispiele an, und unsere Wirtschaftspolitiker waren sich da in mehreren Nachkriegsjahrzehnten noch über das Konjunkturreinbruchsjahr 1967 hinweg einigermaßen sicher, im Keynesianismus über ein wirksames Konjunktursteuerungsinstrument zu verfügen. Seither mag das Angebot zuverlässiger, nutzbarer Theorien sich noch eher verbessert haben; aber dann sind eben – so muss man wegen unserer derzeitigen wirtschaftlichen Lage schließen – die externen Bedingungen ihrer Anwendbarkeit nicht gegeben. So oder so: Unsere prognostischen Möglichkeiten verschlechtern sich mit der Kompliziertheit unserer Lagen und insbesondere mit der Geschwindigkeit der Zunahme dieser Kompliziertheit. Daraus ergeben sich zunächst einmal prognostische Schwierigkeiten tatsächlicher Art. Aber es gibt auch ein Argument, welches besagt, dass in einer wissenschaftlichen Zivilisation die Voraussagbarkeit der Zukunft dieser Zivilisation prinzipiell begrenzt ist. Das Argument lautet: Was wir auch immer mit Hilfe unserer Futurologen über die Zukunft unserer Lebenswelt wissen werden; denn sonst wüssten wir es ja bereits jetzt schon. Eben damit ist die Voraussagbarkeit gesellschaftlicher Entwicklungen in demselben Maß grundsätzlich begrenzt, in welchem diese Entwicklung faktoriell von unserem Wissen, das über seine technologische Umsetzung unsere Handlungsspielräume erweitert, mitbestimmt ist.

### *Alles utopisch?*

Entwürfe von Vorstellungen anderen, besseren Lebens sind ein altes Element unserer kulturellen Lebenserfahrung. Aber die Dimension, in die hinein man diese Entwürfe projiziert, ist in der Konsequenz der Änderungen in unserer Zeiterfahrung in charakteristischer Weise ausgetauscht worden. Diejenige Utopie, der die literarische Gattung der Utopie ihren Namen verdankt, nämlich die Utopie des Thomas Morus, hatte ja den Entwurf einer besseren Ordnung unseres Lebens im Gemeinwesen als Reisebericht dargeboten und analog waren bis ins 18. Jhd. hinein auch andere Autoren verfahren. Das bedeutet: Der utopische Ort war ein Ort jenseits vertrauter Raumhorizonte, über die hinaus es jemanden nur durch Zufall verschlägt. Mit der seekartentechnischen Vermessung auch der letzten Südseeinsel verlor natürlich die räumliche Verortung der Utopie ihre Übereinstimmung mit der tatsächlichen Richtung des Ausgreifens, wie sie die Epoche der großen Entdeckungsfahrten bestimmte. Als alternativer Erwartungshorizont für literarisch utopische Horizontbesetzungsaktionen bot sich stattdessen die Zukunft an – in Übereinstimmung mit der europäischen Geschichtsphilosophie, die bereits vorrevolutionäre Herkunft und Zukunft durch Fortschrittsbegriffe auseinanderzutreiben beabsichtigte, und in Übereinstimmung dann vor allem mit der Epoche der Revolutionen selbst, die sich durch jene Fortschrittsbegriffe legitimierten. Koselleck hat das die Verzeitlichung der Utopie genannt.

Inzwischen ist progressiver Zukunftsgewissheitsschwund als Folge evolutionärer Dynamisierung unserer Zivilisation sichtbar geworden, und das wirkt selbstverständlich aufs utopisch orientierte Bewusstsein zurück. Zum Verständnis der Gegenwartslage dieses Bewusstseins ist es wichtig, sich der Indifferenz schwindender Zukunftsgewissheit dem Unterschied von „besser“ und „schlechter“ gegenüber zu erinnern. Es handelt sich, so hatten wir gesehen, um pure Ungewissheit, und ihr entspricht die mit der zeitgenössischen utopischen Szene herrschende Ambivalenz. Zunächst leuchtet ein, dass Zukunftsgewissheitsschwund nicht nur die Entstehung der Futurologie, sondern auch das Interesse an Utopie begünstigt. Es gibt sogar Autoren, die einen unsicher lassen, ob man es nun mit einem Zukunftsforscher oder mit einem Utopisten zu tun hat, und pragmatische Gründe lesen es in solchen Fällen nahe, auf den Utopisten zu setzen. Wenn, was wir in aller Ungewissheit zu erwarten haben, Lebenslagen mit merkbar wachsendem Tempo verändernd uns näher rückt, werden nicht nur Bemühungen wissenschaftlicher Prognostik objektiv nötiger; es wird auch das Entwerfen von Bildern der Zukunft, in der wir uns bereits über kurze Fristen hinweg, als in einer Alternative zur gestrigen Gegenwart wiederfinden werden, nahezu unvermeidlich. Da wir tatsächlich nicht wissen, wie diese Alternative aussehen wird, sind wir frei, sowohl unsere Hoffnungen wie auch unsere Befürchtungen in sie hineinzu projizieren. Für beide Arten der Projektion gibt es in der Gegenwart Plausibilitätsstützen genug, und natürlich auch für vermittelnde Projektionen aus der Perspektiv gemischter Gefühle.

Ihrer Unterhaltungsträchtigkeit wegen steht in der utopischen Produktion quantitativ unverändert die technische Utopie im Vordergrund. Ein besonderes Interesse verdient sie deswegen, weil sie der Einfachheit ihrer utopisch konstruierten Gegenstände wegen des Wirklichkeitsgehalts ihrer Projektionen durch Rückblick auf Vergangenheiten, die zum Zeitpunkt ihres utopischen Entwurfs noch Zukunftscharakter hatten, am ehesten zu testen erlauben. Die heute längst vergangene Zukunft von gestern – das ist in der Tat die Quelle eines nicht selten vergnüglichen Besserwissens, das uns in dieser spezifischen Form erst zur Verfügung steht, seit Herkunftswelt und Zukunftswelt strukturell auseinandergetreten sind. Der Standardgehalt dieses Besserwissens lautet, die Wirklichkeit habe die Utopie noch überboten. Für die termingebundene Reise um die Welt gilt das, für die Reise zum Mond ebenso, und so für ein ganzes Arsenal technischer Großgeräte, deren Nutzung heute alltäglich ist, aber vor 100 Jahren noch, wie die eines Flugzeugs, rein utopisch, das heißt in keiner sichtbaren Entwicklungsreihe gelegen war. Gleichwohl, in der Geschichte der technischen Utopie gibt es immerhin eine gewisse Trefferhäufigkeit, zumal in Bereichen, in denen Felder technischer Realisationen mit Sektoren aus der Welt elementarer Wünsche zur Deckung kamen – Fliegen, Untermeeresfahrt, Tilgung der Räume durch die Steigerung der Geschwindigkeit unserer Fortbewegung in ihm, Streckung der Lebenszeit durch krankheitsbesiegende Elixiere etc. Längst hat man einschlägige Trefferlisten gefertigt, wie sie aus dem Vergleich vergangener Zukunft mit ihrer utopischen Vorwegnahme in Vorvergangenheiten sich ergeben. Die Komplementärliste, die uns über die Unvorstellbarkeit technischer Evolutionen belehrt, gibt es natürlich gleichfalls, und diese Liste ist selbstverständlich umfangreicher – insbesondere sobald man Versuche in sie einbezieht, diese Evolutionen utopisch mit entsprechenden Veränderungen ihres kulturellen und sozialen Kontextes zu korrelieren. Selbst wenn wir unsere utopische Phantasie hemmungslos, das heißt von Plausibilitätsansprüchen gänzlich

befreit produzieren lassen, reicht ihre Produktionskapazität offensichtlich nicht aus, die Fülle unserer technischen Phantasien nun auch in attraktiver Weise sozialutopisch abzurunden. Damit muss es zusammenhängen, dass die übergroße Menge der zeitgenössischen Science fiction-Visionen, wie sie die papierenen und elektronischen Medien füllen, ihre translunaren interstellaren Techno-Kolonien mit Sozialbeziehungen nach dem Muster unserer Trivialromanliteratur füllen.

Auch insofern widerlegt die blühende Utopie-Produktion unserer Tage nicht die progressive Verengung des Horizonts kalkulierbarer Zukunft, sondern bestätigt sie. Die Geschwindigkeit, mit der unbekannt Neues uns näher rückt, nimmt zu. Aber das erhöht unsere Chancen nicht, über die sich verringemde chronologische Distanz hinweg, die uns vom Neuen trennt, seinen im Nachhinein als wesentlich erkannten Gehalt als utopisch vorwegzunehmen. Das ist es, was man sich sagen muss, um die Panikresistenz zu erhöhen, auf die einige unter uns gegenüber der Einwirkung etlicher zeitgenössischer Unheilsutopien offensichtlich angewiesen sind. Die Menge der Unheilsutopien wächst tatsächlich gegenwärtig rascher an als die Menge der Utopien kommenden Menschheitsglücks, und im Jahre 1984 haben wir – diese Prognose war nicht sehr riskant damals – zahllose Veranstaltungen aller kommunikationsbetrieblichen Art erleben können, bei denen man die Gegenwart dieses Jahres mit seinem berühmt gewordenen vergangenen Zukunftsbild vergleichen konnte.

Marxisten halten demgegenüber die Unheilsutopien für ein Dekadenphänomen, an welchem man ablesen könne, dass eine absterbensreife Gesellschaftsformation – in unserem Fall also die sogenannte bürgerliche Gesellschaft – in ihr Spätstadium eingerückt sei: Auch hiesige Marxisten, die ihre literarische Existenz in diesem Spätstadium fristen, sprechen ja in diesem Sinn zum Beispiel von „Spätkapitalismus“ – als wären sie in der Lage, unsere Gegenwart bereits jetzt epochal aus der Rückschau der Zukunft in einen grundsätzlich bekannten Geschichtslauf einzuordnen, innerhalb dessen diese Zukunft als eine neue Frühe auf das Verdämmern unserer eigenen Zeit folgen wird. Wo Marxisten wirklich herrschen und somit diese neue Frühe bereits angebrochen ist, sind daher die Unheilsutopien auch nicht mehr zugelassen, und bis in die offizielle Kunst hinein triumphiert strahlende Zuversicht.

Demgegenüber ist es, wie wir gesehen haben, eine produktive Funktion der Unheilsutopie, als Cassandra zu wirken, auf die man hören muss, damit sie unrecht behält. In der Menge möglicher Wirkungen von Voraussagen auf vorausgesagte Abläufe handelt es sich bei den Unheilsutopien insoweit im Idealfall um den Typus der selfdestroying prophecy. Voraussetzung dieses erfreulichen Zusammenhangs ist freilich, dass es für Besorgnisse echte Gründe gibt. Der Schund an Gewissheit über Lebensverhältnisse in der Zukunft, der den Zeithorizont unserer Vertrautheiten gegenwärtig so dramatisch zusammenzieht, ist zwar grundsätzlich gegenüber dem Unterschied von besser und schlechter indifferent, das heißt er favorisiert weder die Stimmungslage des Pessimisten noch die des Optimisten. Aber die wachsende Nähe des Unbekannten bedeutet nicht unsere Entlassung aus Entscheidungs- und Handlungszwängen, Sie bedeutet ganz im Gegenteil eine Verschärfung dieser Entscheidungs- und Handlungszwäng durch Verkürzung der Fristen, innerhalb derer Steuerung oder auch Gegensteuerung beobachtbarer günstiger oder prekärer Verläufe chancenreich ist. Unheilsprophetien sind in einer solchen Lage Versuche, sich auszumalen, was geschähe, wenn nichts geschähe, es abzuwenden. Unheilsprophetien sind zumeist literarische Prolongationen negativer Trends und das macht immer wieder ihren faszinierenden Plausibilitätsgehalt



aus. Das ist es auch, was – nicht selten sogar in ein und derselben Person – die Unheilutopie mit Extrapolationen wissenschaftlich seriös vermessener Trends verbindbar macht. In der Tat lässt sich ja unsere Lage durch jene Trends charakterisieren, in der wir involviert sind und von denen wir zugleich wissen können, dass ihre unbegrenzte Fortsetzung in naher Zukunft den Zusammenbruch des Systems bewirken müsste, in welchem sie stattfinden. Die bekannte und inzwischen längst popularisierte Literatur zum Thema der Grenzen des Wachstums beschäftigte sich mit Trends dieser Art – von der Bevölkerungsentwicklung über die Entwicklung der Ressourcenlage bis zu politischen und kulturellen Konsequenzen des sozialen Wandels. Die Ressortabgrenzungen zwischen Wissenschaft und Utopie werden hier fließend. Beider analoge Funktion ist es dann, Zeithorizonte von Handlungsspielräumen zu markieren, die uns verbleiben, um uns in vermessenen Grenzen evolutionärer Möglichkeiten einzurichten.

Die Funktion der Glücksutopie hat man demgegenüber als die Funktion charakterisiert, uns im Vorschein der Vollkommenheit unsere Gegenwartsmisere erkennen zu lassen und uns damit bereit zu machen, den Zeithorizont dieser Gegenwart überhaupt erst einmal aufzubrechen. Diese Funktionsbeschreibung unterstellt, dass statt der Dynamik unserer zivilisatorischen Evolution Stagnation unser Problem sei, und statt der Steuerung dieser Evolution fälliger Austausch von Zielperspektiven. Man spürt, dass das politische Potential von Glücksutopien dieser Funktion anders als das von Unheilsutopien wirkt. Es wirkt entpragmatisierend. In der marxistischen Tradition gilt zwar das Verbot der visionären Schwärmerei, die sich Wunschbilder kommunistischer Endzustände ausmalt, anstatt theoriegeleitet die jeweils nächste Etappe des langen Marsches zu identifizieren, über den wir die Endzeit näher rücken. Gleichwohl entzieht sich auch das marxistische Endzeitwissen – , unbeschadet dessen, dass es die Utopie durch eine die Zukunft einschließende Geschichtstheorie der gesetzmäßigen Abfolge von Gesellschaftsformationen bis hin zur Endformation des Kommunismus abgelöst zu haben vermeint – wie alles Endzeitwissen in letzter Instanz der Kontrolle durch das Realitätsprinzip. Das schlägt sich in jenem ideologischen Fanatismus nieder, der glauben macht, die Zukunftsperspektive der Gesellschaft verwandle sich aus einer Unheilsperspektive in eine Heilsperspektive durch die sozialistische Transformation der Gesellschaft, das heißt durch vermeintliche Identifikation individueller und kollektiver Interessen im Akt revolutionärer Errichtung des Gemeineigentums an den Instrumentarien der gesellschaftlichen Arbeit. Ein solches Zukunftsprogramm ist fanatisch wie alle Zukunftsprogramme, die die Welt aus einem Punkt zu kurieren wissen. Die Faszination, die von solchen Programmen ausgeht, ist die Faszination einer grandiosen Vereinfachung unserer objektiv komplizierten Lage. Was hier statthat, ist die Pseudokompensation objektiv zunehmender Ungewissheit über die Welt, in der wir morgen leben werden, durch die verblendende Helle eines wirklichkeitskontrollfreien Endzeitwissens.

Die verzeitlichte Utopie deckt mit ihren Entwürfen einen Zukunftshorizont ab, der sich fortschreitend weiter über unsere Erfahrungshorizonte hinaus erstreckt. Die moderne Utopie ist- in welcher kulturellen oder politischen Rückwirkung auch immer – ein Kompensat schwindender Erfahrungsreichweite.

Kiss Endre

# Human Limits and Human Boundaries in Our Time - Karl Jaspers from the perspective of 2025

*"Was aber geschieht wirklich?"*

## ABSTRACT

In general, the concepts of universal boundaries and human limits refer to those boundaries and limits that were insurmountable for the human species, but also for the individuals representing this species. They formed the totality of what was called *condition humaine*. The universal boundaries are not determined by the life of the individual. Human freedom is always confronted with these human limits.

Karl Jaspers' pioneering analysis of the complex and universal effects of the atomic bomb is the unsurpassable extreme value of human transgressions. Its topicality is therefore unsurpassed today.

From modern times onwards, the permanent expansion of universal boundaries becomes a permanent part of human civilization. The expansion of the universal boundaries of nature, society and knowledge was step by step part of everyday life in our civilization. The permanent expansion of human limits also meant that new universal boundaries were constantly emerging.

Our real attempt deals with concrete new phenomena that expand the human limits and the universal boundaries before our eyes in such a way that it cannot currently be assumed that in this whole process of the dissolution of boundaries (*Entgrenzung*) new, all human boundaries can again arise in the sense that has previously occurred in the history of human civilization.

*Keywords:* universal boundaries, human limits, human freedom, the dissolution of boundaries, human civilization

Karl Jaspers' speech in 1956 on the atomic bomb is perhaps the most complete contemporary reflection on the new and dramatically changing relationship between modern civilization and human limits. Nearly seventy years after this text was published, its message remains more relevant than ever. Our approach will be to consider Jaspers' historical and theoretical starting point, and is, in this sense, a conscious "Homage" to Jaspers' speech and further publications in 1956.<sup>1</sup>

Karl Jaspers' pioneering analysis of the complex and universal effects of the atomic bomb is the insuperable extreme value of human transgressions. Its topicality is therefore unsurpassed today. Karl Jaspers' analysis of the atomic bomb also deserves special attention because after 1956 he does not primarily focus on the general theoretical problem of borders and limits, but places it in the infinite nuanced context of European and World politics at that time. This deserves special attention as

---

<sup>1</sup> The phrase in the title comes from Jaspers' 1956 Radio Address: .Karl Jaspers - Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. in: <https://www.youtube.com/watch?v=W-p2E07LBTc> (Downloaded: 22. December 2024) <https://www.youtube.com/watch?v=W-p2E07LBTc>

Jaspers is one of the most profound and original philosophers of "borders". More than that, he is, without doubt, that philosopher of the twentieth century who only can be considered with every rightm philosopher of limits and boundary lines.

However, one can immediately understand Jaspers' choice (*political approach rather than an abstract philosophy of the borders and limits*) when one realizes that he is not only probably the most important philosopher of the problem of the borders and limits, but also - especially in his long-lasting deeply professional dialogue with Hannah *Arendt* - one of the most important *political philosophers* of the century. However, we would not call him a political philosopher, but rather a man of a new and absolutely necessary discipline of a "*philosophical politics*."

In Karl Jaspers' new *philosophical politics* we see a quite continuous and very direct transition between theory (principles) and practice prevails. For many reasons (also epistemological), it is precisely the mission of the philosophical politics to pursue the straight and uninterrupted validity of the principles in the political practice and to thematize a lack of the same immediacy.<sup>2</sup> This immediacy does not abolish the difference between theory and practice, it builds like spontaneously a *constant bridge* between them, while it represents this attitude in an open or only hidden thematized *normative* way.

It is not a coincidence, that the pertinence of such a conceived philosophical politics always increases in *periods of drastic changes*. The post-totalitarian transformation is a possibility of historical upheavals in which, in a literal sense, the whole political system should be re-thought and re-constructed.

The diverse knowledges of this philosophical politics are quoted in front of the horizon of their specific methodology and other philosophical definitions. It can also not be different, because both these sides of the philosophical politics are to be never significantly separated from each other in the already quoted immediacy of this attempt.

Jaspers thematizes with an indubitable clarity the difficulties of a philosophical politics from a supposed only systematic view: "Tendencies show, does not mean to predict. The factors of the political events are so numerous, infinite, the chances so unpredictable that the prophecy, today like ever, is mistaken. It certainly meets tendencies; but how far, do these become real ..., is uncertain and still depends on us..."<sup>3</sup>

This declaration appears as moderate, but on the other side, precisely these disposals of the politics legitimize most categorically the philosophical politics. *Precisely with the existence of these conditions, that the philosophical politics must risk general, universal and holistic assertions*, just so it has the chance to fill in, with the help of the specifically *philosophical* knowledge, the blank spaces of the positive research.

The philosophical politics can come back to the most different motivations. The case is not rare, when it can be attributed to a philosophical and moral

---

<sup>2</sup> The philosophical politics considers the whole field of the political exclusively only through the medium of the sense-giving (Sinnggebung), the theoretical analysis or the philosophical interpretation. The peculiarity of the philosophical approach is therefore always present. This is to be emphasized because the role of philosophy in politics is usually limited to the fact that the basic idea of an analysis is philosophical and the further analysis is already carried out in the medium of political science.

<sup>3</sup> Where is going the Federal Republic ? P. 27

responsibility, in Jaspers' concrete case, to its morally profoundly colored scepticism facing the democratic process in the post-totalitarian Germany.

The *abstract* problem of human limits, bonds and boundary lines can only be discussed in the most general way, step by step, after a series of careful conceptual concretizations. By human limits we mean the limits of mankind (humanity, *menschliche Gattung* in the language of *German classical idealism*), namely *Gattungswesen*, understood both *descriptively-anthropologically* and also as a part of a philosophy of *values*.<sup>4</sup>

The problem of limits and boundaries can only be discussed in the most general way, so that step by step, after a series of careful conceptual concretizations, the questions posed can be further outlined more precisely. By boundaries and limits in this line of thought, we mean the limits of humanity (*menschliche Gattung*), in the sense of *Gattungswesen* understood both *descriptively-anthropologically* and as a part of a *philosophy of values*.<sup>5</sup>

In general, human boundaries and limits mean those limits and boundaries that were taken to be insurmountable for humanity (*menschliche Gattung*) and therefore also for its paradigmatic individuals. This is condition humaine; which is characterized by death and a number of other material, biological, social, or even cognitive phenomena. Human limits (*Grenzen der menschlichen Gattung*) however, are not decided at the level of the individual. Their character and gravitation do not depend on the free action of the individual. Human freedom, of course, ceaselessly encounters real human barriers, recognizes their existence or rebels against them.

Looking back, we can see through the multifaceted veil of human history that humanity was not only confined to exceptionally strong and powerful human boundaries and limits, but also that these multiple barriers and boundaries were as natural as possible for man. For a long time, he did not think about the expansion of these limits, or to get to know them more thoroughly or even try to get rid of them. The mythology and religious images of ancient societies that we are somewhat familiar with reveal this most faithfully. But it is not only the thinking assumed in the historical reconstructions that points in this direction, but also the elements of human practice itself, such as the continuous communication with the afterlife, the constant exploration of the will of the Gods, the taking seriously of all possible predictions and secret signs or the constant striving to obtain them. This was true even with regard to antiquity, which is particularly interesting in light of the fact that Greek politics or aesthetics were already very advanced in their realistic and emancipated interpretations of the this-worldly life. Perhaps the Greek tragedy is an ideal example of how human freedom and the limits of man become clearly visible. The world of borders and limits was perpetuated by the domination of Christianity for millennia, apart from the independence of contents, and man's relationship for example, to his sexual limits, became an everyday problem of medieval man.

---

<sup>4</sup> At the same time, we are aware that the same idea appears in a number of other philosophies and even theologies or sciences.

<sup>5</sup> At the same time, we are aware that the same idea appears in a number of other philosophies and even theologies or sciences.

Some movements of boundaries and limits are linked to the era of early modernity and the Enlightenment, whereby the traditional and totalizing rule of boundaries and limits was relativized. This was a historical stage in which only the very slow historical process could already be perceived. When the principled problem of boundaries and limits is then put on the agenda, it becomes transparent as to what the changes in these relations mean. However, it also becomes visible that even man himself is not a passive victim of the slowly starting shifts of boundaries and limits, rather he ascribes his own teleology and finality to his actions.

The widening of natural boundaries and limits, which, only apparently surprisingly, in its orderly abstractness, is formulated much later, while some concrete results of the expansion belong more to parts of everyday life. However, this phase difference, which seems striking in itself, is actually absolutely understandable. Real intellectual achievement and real social achievement (technique, crafts, mathematics, production of tools and weapons, astrology, etc.) lead to the countless concrete steps towards an organized coherent era.

This is precisely the importance of the synoptic sciences, in other words, the real goal of conceptual knowledge of reality. Conceptual understanding does not passively follow the individual steps of expanding the boundaries independent of it, but it also immediately formulates the new situation already in a generalized form. It changes the economy of action, creates a new identity, and redirects human attention from the already transformed reality to new questions pointing towards the future. In early modernity, therefore, the changed relationship with boundaries and limits is not only perceptible, but is also already formulated.

It is precisely the new light of the early modern period that shows that there are three central issues. Firstly, there is the question of the boundaries and limits of nature, secondly, there is the expansion of the boundaries and limits of society, and finally there is the expansion of the boundaries and limits of cognition. In this context, we do not present the problem of the individual man as the fourth, which would rightly belong here, but whose universal human condition is of a completely different character than the boundary problem appearing in the previous three relationships.

As in a slow-motion film, we can study what happens in detail to boundaries and limits in the phases of transition between early modernity and modernity. In the first phase, boundaries and limits become relative, they are scattered, incoherent, and do not require the generalization of shifts either from the outside or from the inside, or even a more systematic exploration of them. In the second phase, the expansion of all human boundaries and limits is no longer point-like, but it tries to organize itself into concrete formations and structures. This widening becomes habitual, it becomes part of everyday life. A good example of this is maritime shipping, which had to break through an entire series of human limits and barriers in order to be successful. Then, at the end of the eighteenth and early nineteenth centuries, the third phase explodes in full force, when a real mutation occurs on all the front lines that we have discussed (nature, society, and cognition). Initially, sporadic crossings of all human boundaries and barriers, which later become coherent, are replaced by a permanent border crossing. Stretching boundaries and limits apart becomes a normal activity.

Reality and its conceptual representations are separated. The leap between the second and third phases is also the leap between early modernity and modernity,

which can be formulated in concrete form. The increasingly coherent and systematic expansion of these boundaries turns into the programmed transformation of boundaries and limits. At the turn of the eighteenth and nineteenth centuries, the conscious transformation of nature and society became a central activity, both individual and institutional.

This brings us to the modern era, where we now have to make two crucial distinctions. One is that at this point the problems of the duality of nature/society and cognition are separated. The permanent change in society and nature by positively expanding human boundaries and limits can no longer be reproduced in cognition. Cognition (*Erkenntnis*) has its own laws, which cannot be expanded by mere human activity. At this point the outlines of a very attractive and new problem emerge. This thesis does not mean that the limits of cognition are not driven in a daily way, but the principles, the logical and verificatory system of cognition, despite all progress, cannot expand at the rate at which positive knowledge of society and nature can expand. This point is also important because moving from the modern to the postmodern becomes a linguistic and cognitive constraint such that the principles of cognition can be changed or also ignored at will. The triumph of postmodern thinking certainly stems partly from this inequality, since it was able to make the fact that in the principles of cognition a similar world of border crossing is plausible, as in the case of social and natural borders.

Both looking retrospectively and into the future, it is very important to recognise how all human boundaries and limits are exactly defined. It is not easy at this point to summarize the actual complex definition of all human boundaries and limits in simple theses. In society, nature and cognition (we have said that we do not take the individual actually into account), the power and insurmountability of boundaries and limits does not mean that these boundaries and limits are always the same, that is, that they cannot change. On the contrary! They are very capable of changes. The permanence, and at the same time, the variability of boundaries and limits has, in fact, not been a real contradiction throughout history. For if in any aspect or segment of nature or society a boundary or limit has changed, the new achievement has since become immediately the new limit. Until the first man went into space, astronautics was immediately the new human limit. This limit no longer exists, but there is a new limit, which is now embodied by another concrete cosmological or astrological constellation.

The natural component of all identity problems, including global identity problems, is the decisive environment of identity, the world that surrounds individual or collective identity there and now. The so-called natural environment becomes critically important, since natural here means that it is truly interrelated with the necessary realization of identity. To refer to one of the classic works about this problem, in Erikson's *The Young Luther*, the decisive role of this natural environment and medium becomes immediately apparent, uniting the most important characteristics and as well as expectations, which are indispensable from the point of view of the realization of identity.<sup>6</sup> There may be many characteristics, but the most important definitions include the human boundaries

---

<sup>6</sup> Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: Norton, 1958).

and limits that will surround the reality of the identity being created. Of course, the identity problem and all similar challenges are not the only issues related to the existence of human boundaries and barriers. In general, comprehensive reflection does not dwell on the question of human boundaries and limits, because they seem so self-evident that they can be forgotten. Automatic social practice rarely deals in more detail with all-human boundaries and limits, since it is precisely in the emerging practice that it has to first know, then internalize and literally automate the knowledge of boundaries and limits in a definitive way from the point of view of the economics of action.

Intellectually, it is clearly trivial, but from the point of view of the life-world (*Lebenswelt*), sociology and psychology, it is all the more exciting which social conditions and individual behaviors arise when the skills to know and manage human boundaries and limits in practice do not become perfect and automatic.

It is generally true that human boundaries and limits may vary. The constant movement of boundaries and limits is one of the most important reasons for the uninterrupted re-formulation of identities. But this relationship can be also reversed! On the one hand, identities need to be organically integrated with their own natural environment in human boundaries and limits. On the other hand, the movements of human boundaries and limits are also the reason for the constant change in identities. It is generally true that the breakthrough and widespread awareness of the identity problem in the 1970s does not mean that previously redefined identities would not have been subject to the same laws or challenge the same reasons and needs. Changes in boundaries and limits do not always become conscious. In the case of fashion, for example, there rarely exists a woman who is fully aware of a major turn of fashion, even if she does not feel any greater sympathy towards a new fashion.

It is therefore clear that the natural environment of the identity problem extends into the world of currently valid human boundaries and limits. It is also quite obvious that this problem usually only becomes conscious if there is some special interest in it. To describe the phenomena that are at the center of our attention, it will be of great importance to detail which changes occur in the issues of human boundaries and limits themselves. We have already stated that all changes in boundaries and limits immediately appear in the field of current identity formation, even of course, if these are not the only reasons for the changes.

For modern society, the transformation and transcendence of borders as well as the constant pushing of borders further out is an ordinary activity. It's normal. A researcher who does not expand the boundaries of his own topics in his own field may even cause himself existential problems. But the permanent expansion of limits in modern society does not mean the end of limits. The limits that were abolished were immediately replaced by new borders that were real or assumed to be real. This situation is beginning to change.

Human boundaries and barriers are shaking in the new era of globalization, including human barriers that we could consider from humanity's perspective as impassable. Our first example is the world of extreme (dangerous) sports, which substantially eliminates the limit of the human fear of death. Our second example is the gender revolution, which eliminates (alternates) the gender limit of the duty of human reproduction (women operated on to become men do not give birth if the

operation is not reversed). Our third example is the current worldwide war.<sup>7</sup> There are many ways to think about at least two manifest wars today, but it cannot be said that modern warfare (including the possibilities of elements of nuclear, chemical and information warfare) is still a human boundary and/or limit today.

All human boundaries and limits that we considered unshakable have been definitively broken. However, the most important warning of our thesis is not that we experience the crossing of these borders, which are considered insurmountable, as deeply as possible and reflect on it as versatilely as possible. The tragic drama of the situation is not our fear, but a certain prediction that we can no longer set new boundaries at all. In the current realm of modern-postmodern globalization, it is namely completely unimaginable that the fear of death, the natural reproduction or the worldwide war (or already “world war”?) can develop again a new and functioning human boundary for itself.

These fluctuations therefore do not allow new borders to develop precisely because of their impassability. These are borders, which, after crossing, the concept of the border also ceases. Once upon a time, the neopositivist philosophy of science strongly tightened the control of individual statements, as when passport control is tightened at the border of two countries. The new type of postmodern human border crossing does not tighten border crossing, but eliminates the concept of borders at all.<sup>8</sup> This is the completely new situation.

If we, finally, take a look at these new types of global border crossings that eliminate human boundaries, a specific role exchange appears, which can also be interpreted in the dimension of thousands of years. It is about the exchange of roles between power and society. As long as power wanted to ensure that boundaries and limits in the reality of history existed, it was always the society that wanted to expand these human limits and to revolutionize them directly. Nowadays, border crossings that eliminate borders are often expressly supported by the authorities, and if not, they tolerate them. In the cases of the gender and war cases, there is obvious the support of the establishment, and this is implemented against society.

---

<sup>7</sup> Cf. Endre Kiss, *The Real Existing Real Reality 2022*. Article 1. From the Victory of Neoliberalism to the Self-Destructive World Society. in: *Journal of Globalization Studies*. Volume 15, Numbr 1, May 2024. 207-223.

<sup>8</sup> Originally cf. Endre Kiss *Neoliberalizmus/neopozitivizmus és posztmodern között*. in: *Filozófia az ezredfordulón*. Szerkesztette Nyiri Kristóf. Budapest, 2000. (Áron). 227-242.



Ehrenhard Skiera

## **On the Dictatorship of Dialectics in Theory and Historiography of the "Geisteswissenschaftliche Pädagogik" – Presented by the Example of the Concept of Education and the Historical Reconstruction of "Reformpädagogik"**

### **ABSTRACT**

Both pedagogy and politics have always referred to transcendental-normative, i.e. absolute values. These values are proclaimed as divine or - after the erosion of religious interpretive authority - as objective manifestations of truth of teleological-historical significance. Since there can be no generally binding interpretation of the truth, confrontations between the various factions of the Absolute were inevitable.

The enthronement of a heuristic invention - namely the dialectical method - as the "superindividual", all-determining factor of history brought a hitherto unknown martial quality into the confrontations. Before dialectics was brought up to the status of a historical-concrete mechanism of effective forces, it remained in the (largely) peaceful space of Socratic-scholastic discourses. Only in communism, and a bit later also in fascism, the protective boundary between individual and society was abolished in the name of dialectical forces and "progressive" development goals. In both cases it is a matter of a (each differently determined) materialistic-technological dialectics of the real extermination struggle against the intrapsychic opponent (i.e. against the "false consciousness") as well as against the declared enemies in the inner and outer space of the respective sphere of power.

„Geisteswissenschaftliche Pädagogik“ is involved in these conflicts in an ambivalent way. It wanted to reconcile and unite the opposites in a higher synthesis, in the "true community", and thereby it misjudged the implicit fantasies of violence of its approach. It too became a victim of the dialectical fallacy of identifying thought and historical reality respectively of logos and being - a fallacy that fundamentally determines both its educational-theoretical and historiographical concepts.

*Keywords:* Dialectics, totalitarianism, "Geisteswissenschaftliche Pädagogik", "Reformpädagogik"

### *1. Introduction, outline of problems, propositions: "God's Eye point of view" (Putnam) – On Man's Longing for Harmony and the Totalitarian Temptation of Dialectical Thinking*

When in the title of the contribution the "dictatorship of dialectics" is mentioned, first of all a conceptual clarification is needed. We know from history the dictatorship of the ruler, i.e. a constitution of society in which a sovereign directs a society or a state "dictatorially". The dictator as such is "born" (succession), called by "God's grace", appointed

by a collective procedure (e.g. by elections) or by a political overthrow. A "benevolent" dictator may be "good" and serve for the good of all, but an "evil" may oppress "his" people. The latter, after his power has completely faded, may later by critical voices be titled "The Terrible". We also know the "dictatorship of the proletariat", in which a particular social class is elevated to the status of the driving historical subject, with its legitimate representatives and the interpreters of the respective valid truth (e.g. the authors of the "Prawda" and/or the party line) having the say. The proletarian dictatorship is preceded by another „dictatorship“ from which the proletariat (or, as in revolutionary Russia, the workers and peasants) derives its historical mission. Its historical task and purpose is to put an end to the "dictatorship" of the bourgeoisie and - in Marxist terminology - the rule of capital. The ideological basis of the proletarian dictatorship consists in the belief that, according to the "dialectical" laws of history, it is possible to accelerate and steer the necessary course of the struggle and thus (as far as possible) overcome the antagonisms of society in a timely manner. This process will then finally, according to the historical mechanism of thesis respectively force, antithesis respectively counterforce and synthesis respectively (both humane and social) higher development, lead to the harmonious, peaceful society and at the end to the world-society of the happy equals.

The fascination of the dialectic-materialistic - i.e. socio-economic - historical model consists, in epistemological and existential terms (among others), in the fact that a fundamental, historically far-reaching grievance appears to have been lifted. The insult consists in the momentous insight that absolute knowledge, as it still seemed credible with the reference to the will of God within the framework of religion, is no longer possible for modern, critical consciousness.

The anthropological insult left behind a painful wound that remained a permanent thorn in human consciousness, also an inspiration to try to heal it. In cultural history it is not always possible to give a date on which a revolutionary idea is born. With regard to the epistemological insult in question, however, this is possible. Although scepticism towards large-scale theoretical systems of a comprehensive world interpretation has existed since ancient times, the Florentine philosopher Giovanni Pico della Mirandola, in a time when the power of religion was still almost unbroken, pointed out in his academic speech "On the Dignity of Man" in 1486 that man must give himself the laws of his action in free consultation and free will. The shortcomings of man's creational imperfection are reinterpreted and defined as an anthropogenic task whose solution can no longer refer to the Divine Father. By the way, a kind of dialectics is also visible in Pico, which is caught between submission to God and anthropological self-empowerment - with which the archaic Job's dilemma of the struggle between God and man is called, but is now resolved "in favour" of man. But implicitly but clearly at the same time an epistemological axiom is formulated, on which philosophy (and ethics) of the following centuries work through until today - namely that in the social there cannot be an Absolute anchored in the transcendental. Above all the (German) idealism and with it its most powerful representative Hegel could not be satisfied with this understanding. Hegel finally created the "Objective Spirit" as God's substitute. Thus only the "Holy Spirit" remained of the Christian doctrine of the Trinity. This Spirit was nevertheless - still - provided with unrestricted power, however such a power which, according to Hegel, no longer had to complete the task of salvation in the hereafter, but in the historical here and now. Its effect and its final success were bound to the dialectical process, the inner dynamics of which

were designed for a higher development of man, of society or of both. The highest ideal manifestation of the "Objective Spirit" in Hegel's work was the (bourgeois) state, among his untamed pupils later anarchism, classless society or communism. As is well known, Hegel's pupils Marx and Engels put the dialectics of their teacher "from head to feet" by pointing to the power of economic conditions both in the formation of (individual) consciousness and in the (collective) historical development. (Holz 2011, vol. V) The pivotal point of emancipatory progress could thus be located in the (radical) change of economic conditions in favour of the underprivileged masses. Hegel's "Objective Spirit" was profaned by the reversal. In its transformed form it could be taken into service by the "objective" Being which, in its essence according to the doctrine of dialectical materialism, is a thoroughly socio-economic Being and not a transcendental one (however it is thought). This meant the ousting of the Objective Spirit of bourgeois provenance and a declaration of war against the bourgeois authoritarian state as the guardian of the "Old Order"; and at the same time the repulsion of God from the stage of world history. It was Friedrich Engels, who pursued the ontological exaggeration of dialectics - that is, the ontologization (thus: quasi-deification) of a human invention, namely the intellectual tool of dialectics - by understanding the essence of nature as a dialectical one. F. Engels: "Dialectics, the so-called objective dialectics, prevails in the whole of nature, and the so-called subjective dialectics, the dialectical thinking, is only a reflex of the movement that is asserting itself everywhere in nature in opposites that, through their continual antagonism and their ultimate merging into one another, or into higher forms, constitute the life of nature." (Engels 1962, p. 481) In this view now at the same time the possibility is inscribed that "dialectical thinking" as "reflex of nature" assumes the quasi-natural scientific quality of the objective truth, as far as it appropriates itself to the "objective dialectics" of nature. That would - in the developed and successful case - then be the realization of what Putnam (1981, p. 49f) called "God's Eye point of view". In the dialectical philosophy of Marxist coinage this tends to mean the claim of the infallibility of knowledge; a claim which was made only a few years after the pope's claim of infallibility in questions of the Christian faith. And it means, what was and is more consequential, in the social and political the infallibility of decisions of the dialecticians, politicians and educators "blessed" with the "objective" view. The claim to power of the (communist) party and its representatives has its epistemological reason in this. It was later instrumentalized, first by Lenin and then by subsequent potentates, in the light of the great goals to legitimize violence. Just a few weeks after the October Revolution, Lenin had issued the order to "cleanse the Russian soil of all harmful insects." (Lenin, quoted in Glucksmann 1976, p. 83) And he found enough people to persecute and execute the resisters.

All historical interpretations of dialectic-materialistic provenance - especially with regard to the "dialectics" of slave and ruler or servant and master or worker and capitalist - are profoundly influenced by this view (Holz 2011). And any political "cleansing action" to eliminate the "class enemy" or idealistic-revisionist tendencies could be seen and used as a legitimate acceleration effort of the historical-dialectical progress that was already looming.

But even the "bourgeois" dialectics, faithfully linked to Hegel, continued to raise its voice in the protected spaces of political liberalism. Similar to Hegel, it does not know any economically founded teleology of history like dialectical materialism, thus

leaving the future largely open; but it also understands the dialectics as a mode of struggle - not of the antagonistic classes, but of the subjective with the Objective Spirit. In education, the latter faces the pupil as "culture", whose didactic substrates inexorably desire entry into the pupil's soul and spirit. It also applies violence, though because of the Christian remains of its ethics a less severe one. Because it is about the "spiritual", the ideals or the "high culture", but not about revolutionary development and the overthrow of social conditions, one can call this form of dialectics a spiritualistic one. It is about uniting the objective with the subjective to create a perfectly "good" personality and a society reconciled in itself and with itself - ultimately to achieve collective harmony under the saving umbrella of a just authoritarian state.

The pedagogical protagonists of the so-called "Spiritualistic Dialectic" are to be found in the ranks of the "Cultural Pedagogy" respectively the - later so called by itself - "Geisteswissenschaftliche Pädagogik". Eduard Spranger, Herman Nohl, Wilhelm Flitner, Erich Weniger and Theodor Litt are their leading representatives. Their student body was large, their influence considerable, and still is.

After these introductory remarks, the further course of the portrayal can be sketched.

First, the "Spiritualistic Dialectic" of Geisteswissenschaftliche Pädagogik is to be described in more detail, using the concept of education developed by Litt as an example. Thus it can become clear why this concept had to come into opposition to a materialistic concept of history and education. It is well known that dialectical materialism in liberal society could articulate and assert itself alongside bourgeois or spiritualistic doctrines - so that both had to meet and fight against each other, as it were „dialectically“ necessary and topologically unavoidable. But in spite of the opposition to the materialistic, spiritualistic thinking was also bound to the mechanics of dialectics. It can be shown that this thinking obeys the dialectical dictatorship not only in the systematic development of its concept of education, but also in the reconstruction of the history of education. Above all, it perceives what should be and is blind to what theoretically is not allowed to be. An expressive example of this is the historical reconstruction of "Reformpädagogik". This reconstruction is also carried out in the mode of the dialectical three-step. - Finally, the commonalities and differences between the two dialectical modes of thought can be explored in summary and in addition. It can be shown that, despite the differences in content, both are closely related "siblings in the spirit of idealism". Both rely on a (kind of) transcendental eternity, on supertemporal values and truths. Both move to the level of "God's Eye point of view", and with it they connect the claim to generate final answers. And both "heal" thus the annoying wound of epistemic and pragmatic inferiority towards God by elevating a surrogate of the Absolute to the subject of history, which in a second step is subjected to ones own purposes - analogous to the former commissioning of God by archaic rulers and priests.

This is the very epistemological root of totalitarianism. It nourishes (as search for the truth) man's historically deeply rooted longing for security, for the "whole", for harmony and community, for omniscience and omnipotence; a longing which believes to find fulfilment in the identification of the "little ego" with a "great idea" (cf. Fichte's "absolute ego") or a (political and/or religious) figure of leadership and light. In the modern age this grandiose identification in connection with the highly developed administrative, psycho-manipulative and military techniques led (among other things) to a hitherto unknown extent of monstrous forms of willingness to destroy and violence.

## 2. *"Maximum binding means maximum freedom" – On martial implications of the idealistic educational formula and its monastic prototype (following Litt)*

Th. Litt is regarded as a leading - if not the leading - representative of "Geisteswissenschaftliche Pädagogik", especially since he, standing firmly in Hegel's tradition and unlike some of his esteemed colleagues, courageously resisted the siren tones of another contemporary dialectics - namely fascist or racist-social Darwinian or chauvinist dialectics. But even he could not completely renounce the implicit fantasy of violence of any dialectics, and this is one reason for the sharpness of the polemics that broke open between spiritualistic and materialistic dialectics in the interwar period. The reconciliation of the individual with the objective obviously cannot do without violence, at least not in the mode of dialectical thought and historical process in which the archaic and sometimes merciless power of God is still at work in a changed form.<sup>1</sup>

It is worthwhile to take note of some central passages of Litt's thoughts, because in them - analogous to the idealistic philosophy of Kant's, Fichte's and Hegel's imprint, and on these very foundations - the attempt is made to illuminate in a conciliatory way the tension between individual will or development and objective (or social) necessity. Reconciliation is ideally carried out in the form of a rhetorically skilfully arranged act of violence, as it were in submissiveness to the "superior violence of the Objective Spirit" (Litt 1949, p. 51 - first edition 1927). The powerful and eternally valid can then be presented as a nourishing, self-effective curricular distillate of the Objective Spirit to everyone's individual creation and development, the mode of action of which is not even consciously known to the servile educator and removed from his limitations. Litt: "It is not at all this transient, limited, perhaps highly short-sighted and narrow-minded human being that emanates the respective educational effect, but the superior power of the 'objective spirit', which has settled on this his servant and, by the vanishing breath of his mouth, carries out its articulating work on the still formless souls without any intention to do so, perhaps even without the slightest presentiment of such a blessing." (ibid., p. 51) Thus the ephemeral-limited educator, after all a "human being", unconsciously stands in the service of the Objective Spirit, which awakens the actually dead souls of children to (higher) life. And life can only be given by the divine, which since Hegel has the name or epithet "Objectiv Spirit ". Therefore, education, even if it comes along only in tragically limited form in terms of personal resources, must be concerned "with making the eternal content shine in the works born in time. For the purer it shines into the becoming souls, the more effective is the fulfillment which is bestowed upon their longing for form, and the less, at the same time, their becoming form is withdrawn from their own law." (ibid.)

Here it is already presupposed what is intended as the result of the reflexive effort, namely the essential identity of the objective with the subjective, whose perceptible oppositeness is thus only an illusion in a deeper sense; illusion because in

---

<sup>1</sup> The following text takes parts from my book (2018): "Erziehung und Kontrolle" (Education and Control) - see bibliography; in it also more detailed explanations of the historical, sociological, psychological and epistemological aspects of the questions dealt with here.

the depth of the objective lives an action (or a force) that corresponds to the deep longing of the subject. And so Litt can affirm in tautological speech: "For this is the secret of what has become truly 'timeless', that it, even removed from the form of time, leaves the evolving temporal form completely unprejudiced, even with the highest power of effect, because in the experience it is always born anew from the basis of life." Only through the quotation marks at the word "timeless" does Litt allude to the mysterious connection between the temporal and the supertemporal. The "temporal" has indeed become as such and definite, but it leads into a super-temporal, eternal, now suspended from becoming. In a Gnostic-hermetic perspective, the entry into the hermetic circle of the Spirit has brought about a qualitative leap out of temporality, which nevertheless now has a powerful effect on the temporal. The - one might say: archaic - hierarchical order and subordination relationship has been restored. The diffraction of the individual of this world and time under the objective of the hereafter and timeless, ultimately carried out unconsciously, intuitively or deliberately by the individual, promotes its becoming and its completion. And so Litt can pronounce the conciliatory and all-reconciling magic formula: "A maximum of binding, connected with a maximum of freedom, this is the miracle that is realized anew in every encounter of ideal contents with spiritual movement." (Litt 1949, p. 70ff)

The whole text is interwoven with an atmosphere that draws its ingredients from the religious - mysticism, faith, acts of grace, miracles, Pentecost; but now purified and permeated with the critical spirit of dialectical analysis. From here the *Geisteswissenschaftliche Pädagogik* could adapt itself in the terminology, because likewise based on the absolute, to the reform-pedagogical style, at the same time effectively and philosophically convincingly criticize its one-sided valuations - at least in the peak phase of its effectiveness between the two world wars.

This formula can only be understood in its form and content if the echo of the history of ideas, its long shadow, is also perceived in it. In Litt's formula the archaic-gnostic, the idealistic and the totalitarian thinking are brought to their common point - paradoxically despite Litt's clearly articulated distance from all totalitarian and fundamentalist solutions. The formula implies the view that the special (essence and well-being of the individual) basically coincides with the general (essence and well-being of the collective). Litt describes how the marriage between the two can be pedagogically turned around and succeeded: one should beware of an all too concrete educational ideal! In the totalitarian pedagogical systems - in contrast to the "only" idealistic ones - the concrete definition is added of how the "second partner", i.e. the general, is constituted and according to which laws both essences function in their oppositeness and mutual relationship. The dialectical process of thought and history is thus given a concrete socio-political or pedagogical goal. In idealism (as in religion and esotericism, if both are limited to the space of the spiritual) the associated fantasies of violence and power (Ortmeyer 2009, Skiera 2018) remain on the level of rhetoric or (dialectical) speculation. Only in the totalitarian systems, whatever their signature, does the idealistic unification formula become the legitimation vehicle of monstrous manifest violence.

The magic formula "Maximum binding (to the Objective Spirit) means maximum freedom (of the human being blessed by it)" describes concisely and precisely the "miracle" of becoming, of (higher) personality development - a miracle

that can certainly spread its blessing permanently if it is embedded in a space of sufficient freedom of decision, and if it is integrated in a humanly supporting social framework. The logical contradiction which lies in the fact that the decision-making space presupposes something (namely freedom) which only arises through the linkage (to the Great) is not insoluble at the level of practice. It can be bridged by a non-alienating, non outwardly effected and non-occupying devotion to an authority, a goal, a real and truly benevolent person. Then the presentiment of the good, if it is justified, is for the aspirant, the person to be educated, or the person acting on his behalf, the (provisional) guarantee of his salvation.

The founders of the religious orders knew very well that there is still the risk of spiritual rape by whom or whatsoever (also by one's unthinking desire for perfection, sanctification and holiness). The bond with the higher, with submission, is inevitably linked to a release from the lower, that is, for example: taking leave of the previous life, of the experience of sexuality, of the foundation of a family, of the joys of self-determined consumption and husbandry, of travel, and in general of acting according to one's own taste - and so on. Hospitations, taster internships and courses, the novitiate and the further stages of the introduction and instruction into the higher religious and cultic life in the traditional monasteries of the world religions serve, as long as they respect the person of the aspirant and act non-violently, always for the purpose of letting the final decision for releasing attachment to the Higher be made as a highly conscious one of one's own. And even if, after years of belonging to the monastic community, it turns out that the decision was wrong and cannot be lived any longer - for example because psycho-somatic illnesses or depressions occur, human love for another human being prevails or even bodily children are born - there are usually humane ways back into the profane world, although in serious cases sometimes connected with excommunication and economic disadvantages. These "ways back" usually do not exist in the violent totalitarian political or religious factions of any direction. Their community and "spirituality" (respectively their political-religious faith) is only formally and transcendently modelled on those of the monastery, and their apostates are often persecuted. They cannot count on grace.

Within the monastery, within a self-chosen world, the reconciling miraculous magic formula may have its justification, despite its fragility - the brothers and sisters are still fallible and exposed to temptation, not moral perfect beings - at least insofar and as long as it renounces coercive means. The blessing of the whole then pours itself on every confrere, every co-sister, and why should we in principle distrust the corresponding often emotionally touching testimonies of a spiritual life from the last centuries; and in many cases it also has a beneficial effect on the suffering world. There are many convincing examples of selfless and beneficial work based on a religious or political or political-religious faith.

In the profane world, despite these convincing examples, no general validity can be ascribed to a release-binding formula of transcendental provenance. The Salvatorian magic formula from the delivery room of idealism, when combined with powerful means, can only lead to a fiasco, no matter how sweet and tempting its rhetorical accessories may sound to the ears of the needy and encourage participation on a post "in the movement". The bewitched believe in the formula "maximum binding means maximum freedom", although it brings with it many things, sometimes also things hoped for in the beginning, but certainly not freedom, and even less integrity and inviolability of one's

own life, one's own body. Once in power, the formula swallows up, that is, its revolutionary representation, "its children", and a humane withdrawal of claims and total domination, if one does not want to ignore historical lessons, is hardly to be expected from the rulers. (Kroll & Zehnpfennig 2014, Groys 2005)

Even from Litt's words Mars speaks unmistakably, the Roman god of war, who in Litt's "superior violence" brings together the individual and the general, and mixes them anew on the level of the personality. And the mockery of the "shapeless souls" can also be felt, which is "blessed" by the (unconscious) spirit servant, who after all already stands qua function and dignity in the subservience of the "Objective Spirit".

Litt is probably quite aware of the weakness of his philosophical and logical argumentation - hence his appeal to the belief in mystery and wonder of his readers and listeners. One could see in it the pathetic decoration that is often customary in solemn spaces and is of no further significance, which does not touch the "true" core of the dialectically carefully developed "in truth sentences". But their logical - or rather logistical - function is certainly to compensate for the lack of rationality. Litt also knows that this appeal is by no means offensive in the discursive milieu of idealism, both in the interwar period and shortly after the "Second World War" - on the contrary, it calls forth a centuries-old, living hermetic, gnostic, esoteric and idealistic tradition. At the same time these words, which in their context are directed against a closely naturalistic reform pedagogy of "letting naturally grow" as well as against an authoritarian pedagogy of leadership (Litt is always concerned with the search for the level reconciling both views in the right dialectical spirit), contain a martial anthropological subtext whose message is that man is only the one who emerges from the shapelessness of the uneducated. The teacher is elevated to the instrument of the Objective Spirit, which he himself, provided he has the right means at his disposal, can still be as a multiply limited and transient individual. He becomes a life-awakening psychagogue whose preferred means are taken from an idealized culture, which existed only as a poetic, humanistic or neo-humanistic construct - as in Montessori's case the Montessori materials, or in Steiner's case (Waldorf School) the numerous representations of the spirit, which both also refer to the transcendental.

### *3. Excursus: Wolfgang Klafki (1927-2016) and his concept of "Categorical Education" as a modern child of the idealistic healing formula of Litt's coinage*

Only Litt's (and Weniger's) pupil W. Klafki will find a new term, that of "categorical education", by means of dialectic-hermeneutic analysis, but historically only after walking through the purgatory of the American "re-education" and on the soil of the liberal-democratic Federal Republic, for the first time in 1957. With the historicization of previous theories of education (the so-called material and formal), this concept (largely) leaves the transcendental reference behind, and places the task of mediation between person and culture completely in the (democratic) here and now, of course, still in the horizon of the reconciliation of opposites. With this - nevertheless - the foundation stone was laid for the development of what Klafki later called critical-constructive education, with the help of which he wanted to preserve, make conscious, and save the "good" sides of idealism, so to speak its remaining philanthropic face, for future generations and discussions -



while its problematic and tendentially martial backside was largely allowed to fall by the wayside. – Klafki's reconciliatory and conciliatory attitude can also be found towards Reformpädagogik. Its potential for stimulating pedagogical reforms he defended against the numerous fundamental critics, and he also "constructively" applied it to many school experiments in the (old) Federal Republic of Germany.

Klafki's work became perhaps the most important stimulus and reference in the didactic discussion in the German-speaking countries, above all through the development of "constructive" guidelines for contemporary school work and curricula. Some keywords: the "didactic analysis" with its five basic questions and later the definition of the "epochal key problems", which should gain great influence on all curricula in the Federal Republic of Germany, furthermore his concept of general education ("Allgemeinbildung"), which was strongly inspired by Comenius, his theory of the elementary and the definition of competences such as critical ability, empathy, networked thinking and others.

If we consider Klafki's educational formula, it becomes clear that its structure and content are based on Litt's formula of reconciliation. The idea of reconciliation, aimed at a quasi-mystical experience of unity in the act of encounter between the subjective and the objective, in the "becoming aware" of "unity", as well as the high respect for the objective, can still be found; but it becomes also clear how Litt's "maximum formula" has changed and further developed into one that, because it no longer refers to an absolute dimension, only to qualities which have become historical and "given", opens itself up to the contemporary discourse of education, could also decisively enliven it. It argues phenomenologically and dialectically; and Klafki apologizes, as it were, that his understanding of education "can only succeed with the help of dialectically entangled formulations". (Klafki 1963, p. 43)

This is certainly an educational formula which was born under "dialectical" pain, but which idealism has to offer to everyone who seriously wants to continue idealism and "save" its good sides. It is not without reason and not without pride that the humanities repeatedly speak of "the effort of the concept" (Hegel). Who - in Hegel's sense – wants to grasp the "whole" (in the mind), and from this overall understanding to clarify the essence of a singular fact, that is, to bring it "to the concept", obviously cannot do without "dialectically entangled formulations".

But what about the unity-loving concept of education today? Klafki's formula also remains closely related to Litt's, which is about theoretically unifying the opposites in the expectation that reality will be guided by them, or rather - not blind to real events at all - that the hopeful signs (such as the Comprehensive School, and tendencies towards progressive democratization after 1968) will multiply and come into play. Of course, measured against the great aspiration, this can never really succeed.

#### *4. "Geisteswissenschaftliche Pädagogik" and "Reformpädagogik" in Dialogue*

Both the Geisteswissenschaftliche and the Reformpädagogik claim for themselves the advocacy for the child, however under different circumstances. Both would not doubt the meaning of the sentence "I am learning something", or pedagogically turned: "The child should learn something". While Reformpädagogik radicalizes the function of the somewhat learning and developing subject towards the pole of

development (to which teaching functionally-accompanying is associated), Geisteswissenschaftliche Pädagogik insists on the pole of teaching something definite as equally constitutive for education. This results in the particular polemic structure of the debate. In its signature as cultural pedagogy, Geisteswissenschaftliche Pädagogik is, as it were, the "natural" enemy of Reformpädagogik, but only to the extent that one-sided, fundamentalist solutions seek to establish themselves.

The polemical struggle between "child orientation" and "material orientation" has its deep historical roots, the socio-existential reason for which lies in the field of tension between stubbornness and communal orientation (respectively between individual and society). Reformpädagogik will attract the fundamentalist-minded pedagogue (and revolutionary); Geisteswissenschaftliche Pädagogik will attract the dialectician, who is convinced that education is always about "mediation" and not about elimination or a far-reaching repression of one pole in favour of the other. In spite of its transcendental-normative orientation and its appeal to "eternal values", Geisteswissenschaftliche Pädagogik can enter into a fruitful dialogue with Reformpädagogik on the basis of its own self-understanding, which includes a certain "openness" and teleological indeterminacy. Because of its scientific-theoretical programme (primacy of practice) it is also urged to seek such a dialogue.

Both the Reformpädagogik in some of its parts as well as the Geisteswissenschaftliche Pädagogik criticizing the former nevertheless remain within a discourse framework which in principle does not attack the structure of the world view of a "hereafter" superior to this world, but which in each case furnishes this framework with such largely different content that a fruitful dialogue was possible and often sought by both sides. This did not always go off lightly in dialogue practice, especially not when fundamental beliefs of one dialogue partner are critically evaluated by the other.

Theodor Litt became involved in the critical discourse in 1926, when Reformpädagogik was historically in high bloom both nationally and internationally - the years of the development of numerous important school concepts and the birth of important school traditions that still exist today, such as the Freinet-, Daltonplan-, Jenaplan- and Waldorf Schools. He pointed not only to the theoretical inadequacies of the reform-pedagogical concept of education, but also to the transgression of pedagogy (saving the world through education) into other areas of social competence. He wanted and was able to uncover their measurelessness. I quote from Herrmann's summary of a lecture entitled "The present pedagogical situation and its demands" given by Litt at a conference of the "Deutscher Ausschusses für Erziehung und Unterricht" in Weimar in October 1926. Obviously alluding to self-critical voices within the reform community (Zeidler 1926), Litt notes "the gradual outswing of a wave of pedagogical enthusiasm", although it is still open, "whether out of 'fatigue' or as an 'effect of self-contemplation'. Pedagogy has made quite untenable promises: the 'rebirth of mankind, of society, of the state' (...), and so pedagogy calls itself 'what in truth is religious prophecy, metaphysical speculation, social program, political will formation' (...). This exuberance may have been understandable and justified, but now it is about consolidation, and that means: about recognizing the 'limits of pedagogy' and about returning to what it is capable of doing practically and technically".

This attitude met with bitter resistance, especially from the circles of the (socialist) "Bund Entschiedener Schulreformer". According to a member of its board, Litt had remained "on the battlefield of Weimar as a corpse". (Herrmann 1987, p. 26f)

That had its history, because already two years before (1924) Litt had in an open letter to Paul Oestreich and his friends in the "Bund Entschiedener Schulreformer" attested them good will, but accused them of lacking sense of reality and asked whether they really think that "the 'new man' and the 'new society' could be created with the help of education; - the bridges that could be constructed as a school world from the damnable, but still seemingly quite tough today to the blessed tomorrow'; 'because never and never the world of school, real or imaginary, is the place where the lever for the revolution of political-cultural conditions can be put to work'; - 'a people torn apart by the passion of the parties and classes, a humanity divorced from the hatred of nations... could be led by school to harmony?'" (Litt, quoted *ibid.*, p. 25)

In Weimar, an idealistically founded belief in unity (in the imprint of Hegel's dialectics and his "Objective Spirit") encounters one which also originates from idealism; but which in the second half of the 19th century had assumed the irreconcilable traits of the revolutionarily tuned dialectical materialism (of Marx-Engel's imprint and the supposedly goal-oriented, i.e. objectified history). One could exaggerate: a spiritualistic dialectics (related to the spirit and the spiritual life) and a materialistic dialectics (related to the concrete social life and the historical development/determination) - irreconcilable - face each other; or even shorter: free spirit meets history, the latter determined by quasi-natural laws and its administrators. Thus at the same time an end point of the dialectical movement is marked, because the two points of view cannot be brought in a higher synthesis to unification and reconciliation, because the totalitarian side with and in the "free" dialectician has found its true enemy. On the level of political-pedagogical action, the only thing that ultimately remains is the destruction of the opponent (defamed as bourgeois and capitalist), which is also vehemently demanded by the interpreters of "objective" history. Only in the socialist-communist faction, with certain nationalistic and racist modifications later also in the fascist faction, could their now powerful representatives occupy the kitchen of the „superhuman“ Zarathustra and take the fate of mankind into their own hands in order to finally eradicate the coincidences of life and contingency in history. Both the rather "open" and dialectically subject-object-oriented as well as the dialectically materialistic faction, as well as their nationalistic-fascist variants, have strong pseudo-religious traits despite their contradictory content; all are concerned with the secular variant of communion, with "harmony", "unity", "unification" - Litt with unification in spirit/mind, that is with the historical and cultural "objective", the communist and fascist revolutionaries also with that, but in a special variant, each of its own, which additionally and concretely contained the perspective of absolute justice and equality in the social, respectively the creation of an aesthetically, politically, "racially" and mentally formed, uniform "people's body".

Theodor Litt and with him also other representatives of the Geisteswissenschaftliche Pädagogik knew that one can influence destiny with a contribution, but that history can neither be predestined spiritualistically nor in a concrete sense. They were therefore able to oppose the fundamentalist positions of reform pedagogy of any provenance; and during the Nazi era Litt also found the courage to remind people about the openness of history and thus about the freedom of spirit and education.

## 5. *On the Position of Geisteswissenschaftliche Pädagogik regarding the "Pedagogical Movement" and Reformpädagogik respectively*

The "dialogue" between Reformpädagogik and Geisteswissenschaftliche Pädagogik in Weimar in 1926 already demonstrates the relationship between the two. Although it is not dialectical - there was neither reconciliation nor synthesis - it is a dialogical one, which was also striven for by both sides despite the severe differences. Both dialogue partners claim an almost dogmatic validity of their positions. This could hardly have been any different in a transcendental-normatively occupied field of action like that of education at that time. "God's Eye point of view" could always be claimed for oneself, but not interpreted with consensus. The fact that the enthusiastic reformers were engaged in dialogue can be explained less by their willingness to learn and their ability for self-criticism than by their understandable desire for attention and appreciation. There is a programmatic reason why Geisteswissenschaftliche Pädagogik engaged in dialogue and explicitly sought it as well.

The core of the scholarly programme of Geisteswissenschaftliche Pädagogik is, after all, to determine the theory inherent in social life by subsequently reflecting on the historically given "educational reality". It does this in a creative, poetic way, because otherwise its high goal, namely the representation of a reality of man and of the social world, which is animated by the Objective Spirit of history, cannot be achieved. Its epistemological task, which in principle cannot be solved, would consist in excluding selectively acting presuppositions in the observation of the "educational reality", thus credibly establishing a "transcendental subject of knowledge". This is also one reason for adhering to transcendental variables or theorems. This allows it to unite the resistive and the repugnant of the profane world in a Salvatorian formula without corners or edges.

The theory developed from the consideration of the "educational reality" is now – this is its pragmatic sense - to determine decisively the educational action. This is the meaning of the so-called "primacy of practice", and this is the reason for the great attention that many representatives of the Geisteswissenschaftliche Pädagogik pay to Reformpädagogik. In the confrontation with the various reform movements, it developed essential moments of its self-understanding. In particular, Nohl's concept of the "pedagogical relationship" was later – of course also controversially – much discussed. Ellen Key and all subsequent pedagogues had begun to redefine this relationship. In view of the exaggerated positions, such as (for example Ellen Key's) naturalism, there appeared to be a need for clarification. Nohl sees the decisive leverage point of the pedagogical relationship here (contrary to a radical position of the "letting grow") in the ability or the intuition of the educator to make the right decisions with regard to the future possibilities of the pupil; in this way to help him to his form inherent in him. The goal of becoming (and educating) is thus that which is already there as possibility and disposition (in Aristotle's words: as *entelechy*).

The "educational reality" is now no quantity set apart from the rest of reality. Nohl sees in the "pedagogical movement", respectively in Reformpädagogik, a manifold, altogether heterogeneous reflex to industrial civilization. With the fragmentation and functionalization of all areas of life, the dissolution of old family and religious ties, and the formation of antagonistic social classes (*bourgeoisie*,

working class), the "ideal of humanity of our classical world" was destroyed. In the 19th century, this led to the loss of the "self-esteem of the subject". And in this Nohl sees the unifying motive of the outwardly manifold "Pedagogical Movement", which has not yet been recognized by the decisive actors themselves: it is a healing counter-movement, which in its diversity, even still in "its opposition to each other" pedagogically works in relative autonomy for "the whole", "which should grow together from them". (Cf. Nohl 1935, pp. 3-11) The "antagonism" of the movement - also that of the antagonistic social forces - is no longer considered worthy of closer examination by Nohl, since he is only concerned with the trace he discovered of the unifying forces overarching all opposites. The diversity of the "pedagogical movement" is thus for him no mere reflection or expression of this new, modern fragmentation of existence, but behind everything stands "a unity", a historical regularity situated in the "system of life" itself, which restores the "connection of the whole" and with the whole it saves the "subject" or the "personality". Already in the contribution "Die Einheit der Pädagogischen Bewegung" in 1926 Nohl had emphasized the unifying direction of historical action.

To bring this common undercurrent of life to light, i.e. to raise it into consciousness, which now in its enlightened form, knowing and willing, places itself at the service of the unification process - that is the actual concern of Nohl and other dialectical thinkers. The "new humanity" is thus historically and logically made accessible to "every individual" (especially by the "Einheitsschule").

### *6. Wilhelm Flitner's three-phase construction of the "Pedagogical Movement"*

After Nohl's preliminary work, a first attempt at the historical reconstruction of Reformpädagogik as an overarching, phased pedagogical movement could be dared. In 1928 Flitner worked out a system of "three phases of the pedagogical reform movement". However, his three-phase model is self-contained, i.e. in principle a-historical, and does not actually allow for a continuation. For the third phase - standing in the tradition of dialectical historical (re)constructions - formulates an endpoint in which the spirit of the pedagogical movement has come to itself with the help of Geisteswissenschaftliche Pädagogik.<sup>2</sup>

"The pedagogical movement, which has been active in Germany since the 1890s, approximately has taken this course of development: in a first phase, individual reforms in our educational system have been demanded from various starting points, and individual pedagogues have appeared who have developed a theory and a practical reform system from certain experiences, certain interpretations of the present situation, which they have then also shaped in their own way. The reforms had no direct connection with each other, and one criticized the other's approach." Flitner looks at the various currents and initiatives: The art education and work school movement, the "Landerziehungsheime" (Lietz and Wyneken), "Wandervog-

---

<sup>2</sup> Flitner, Wilhelm (1928): Die drei Phasen der pädagogischen Reformbewegung, in: Neue Jahrbücher, Jg. 1928, Heft 2, S.242-249 (here quoted after the reprint in: Flitner, Wilhelm (no year): Theorie des pädagogischen Weges und der Methode, Weinheim: Julius Beltz, S.56-66. All the following quotations on Flitner: *ibid.*)

el" (it pursues "almost secretly and isolates the path of self-education of youth ..."), Berthold Otto's idea of an "organic, people-based" construction of the school, furthermore "other one-sided lines of thought" as there are: the "Individual Psychology, the Montessori system, the individual gymnastics schools". Flitner sees the characteristics of this first phase as individualism, mutual fighting or ignorance.

The reform movement then entered a second phase shortly before the First World War in 1914. (Flitner probably thinks of the Free German Youth Day in October 1913.) Now "the conviction breaks through that the educational reform is total: it must extend to all means and forms of educational work. ... The self-education to a new humanity and the life reform, with which one must begin with oneself, become the most important." The individual reforms are widely known and recognized in their legitimacy. "At this level, different groups of the youth movement, socially, professionally, denominationally and politically separated, have been able to cooperate in educational work, as have different groups in the free work of adult education." Like Nohl and others before and after him, Flitner also postulates an "inner unity" in the "manifold forms of our educational system". With him - as with Nohl - the unity is decided in the concept of the community: "the old education ... educated ... for merely social purposes and by social means and forms; the renewed education should educate to community ...". It will be "means, way and goal at the same time". The programmes of this phase, however, were connected with "utopian demands", the impossibility of which was soon to prove itself.

This had led to a "third phase of the pedagogical movement, which has become clearly visible since 1924". It is the phase of a comprehensive critique of "those overall programs". It was "expressed by the followers of the reform movement themselves". But again "the enemies of the entire reform movement" have their say, with which Flitner proves to be a friend of Reformpädagogik, namely a fatherly one who, together with his colleagues from the Geisteswissenschaftliche Pädagogik, feels called to clarify the facts. "Everything warns against the exaggeration of individual principles of the reform movement." An outstanding importance in the phase of reform-pedagogical self-criticism is now attributed to "educational science as a spiritual science ('Geisteswissenschaft')". It regained "practical significance". "It must guide reflection and try to gain superiority over the situation. Admittedly, there is a tendency in such situations to lead criticism so radically that it destroys the justified core of reform pedagogy."<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> By misjudging or ignoring this self-contained dialectical structure, H. Röhrs, following in the footsteps of Flitner, has quite adventurously constructed further phases of reform pedagogy up to more recent times, a total of six. Cf. a description and criticism in: Skiera 2010, p. 461f.

## *7. Summary, Discussion, Conclusion: On the Political-Pedagogical Sense and the Problems of Historical-Philosophical Phase Constructions in Pedagogy*

It becomes apparent that not only the systematic conceptualization of education by the *Geisteswissenschaftliche Pädagogik* but also its understanding of history is deeply influenced by dialectical thinking in the form of its spiritualistic variant. The theoretical as well as the historical view are thus specifically focused and narrowed, so that the resistant is marginalized or ignored. The meaningful phenomenological demand to cultivate an (ideally) unbiased, "free" gaze (which should nevertheless become aware of its numerous epistemic limitations as far as possible) when perceiving and trying to understand is suspended from the very beginning in the horizon of the dialectical belief in development. Thus, only what is to be recognized is recognized. Or psychologically turned: the archaic mechanism of projecting our fears and hopes onto the "signs and wonders" of the cosmos is experienced as confirmation of our fears and hopes. The "signs and wonders" form the mirror of our soul, in which the (externally) perceived and the (internally) desired coincide. The highly developed philosophical systems, which (must) in a more abstract language reformulate the original numinous, theological, eschatological-teleological and thus the existential dimension of meaning, are basically the same process, now terminologically adapted to modern consciousness. What is regarded as the fuel of dialectical development (the class struggle, the "objective spirit", God and religion, the struggle of the "races" for supremacy, the power struggles of the various factions within society and between societies or - in the words of E. Spranger - other "supraindividual spirit forces") must be decided axiomatically-prescriptively, because (at the latest since Pico - see above) the "should" cannot necessarily be deduced from Being.

Wilhelm Flitner's early attempt at a historical reconstruction of (German) Reform Pedagogy can be summarized as follows: a first phase of individual and isolated pedagogical will and action is followed by a second phase in which the actors discover their common ground in the idea of the community. In a third phase, namely the clarification phase, everyone is taken into the critical discipline of "*Geisteswissenschaftliche Pädagogik*", which guides the "reflection" and thus gains "superiority over the situation". Thus the common good or the common spirit moves from the latency (individualism of the 1st phase - thesis) over the collective consciousness of the principle of communality in the will (community thought in the 2nd phase - antithesis) before the judgment seat of the spirit or the critique (3rd phase - synthesis). In the last phase the spirit of the New has thus come to itself. The "practical meaning" of "educational science as *Geisteswissenschaft*" in view of future actions lies in determining the "truth".

This literary-historical-philosophical composition, of course, does not stand up to critical analysis. In the first phase there is more connection (think of the great congresses, starting with the famous "days of art education" at the beginning of the century and the many educational journals before the "First World War"), in the second phase there is less connection than Flitner assumes. Similar to other attempts to tie together the divergent trends of reform pedagogy, for instance in the principle of the natural development of the child's forces or of self-activity, the attempt to unite them

by means of "community" cannot succeed either, because the "faithful action" of "... socially, professionally, religiously and politically separated groups" - one thinks, for example, of the revolutionary-minded communists and the pacifist-oriented Christians or democrats - is really quite different. The characterization of the third phase must also be questioned. It is true that in the twenties there was indeed more criticism. Whether and how it works in practice, i.e. the question about its "practical meaning" invoked by Flitner - a reliable answer to that could only legitimize the talk of a delimitable third phase - remains, however, quite unclear. Flitner also simply ignores Regener's attempts in 1910 and Hohmann's in 1911, which, from a cultural pedagogical point of view (i.e. his own closely related one!), already name almost all approaches to criticism that Flitner highlights for the years after 1924. The "phase" of clarification and criticism would therefore have to be started much earlier. In the 1920s, a number of prominent critics (Buber, Plessner, Bernfeld, etc.) also appeared who did not belong to the "Educational Science as Geisteswissenschaft", to which Wilhelm Flitner had after all awarded the critical guardian post.

In addition, the question of what practical effects the criticism had on the reformership, i.e. to what extent the third phase finds a basis in the educational reality, remains largely - and to this day - completely unresolved. It cannot be excluded that it has brought some enthusiasts to "reflection". Some have also arrived at a self-critical judgement from their own experience and insight (Zeidler 1926). In my opinion, however, no case has yet been described in which a reform-educational school or teaching concept would have undergone a substantial change on the basis of comprehensible critical objections. The classical reform movements (Landerziehungsheim-, Montessori-, Waldorf-, Daltonplan-, Jenaplan-, and a little later the Freinet movement) have found their own modes of propagation, conceptualization, practice design, communicative self-assurance, and partly also teacher (further-) education, which made them quite insensitive to criticism "from the outside". This applies to some extent to this day, although to varying degrees.

The third phase as such of critique, which according to Flitner was "driven out" by the utopian features of the "overall programs", thus essentially remains with itself, namely in the discourse space of science and its treatises, and its "practical significance" is accordingly presumably small.

The three-phase historical-philosophical composition is thus a creative poetic creation that satisfies the supposed mechanism of action and purification of the dialectical spirit of thesis, antithesis and synthesis. In the "educational reality" narrowed down to this perspective while ignoring resistive facts (also by marginalizing the socialist and as such irreconcilable branches of Reform Pedagogy), it then also finds some hints that give its view and interpretation of things the appearance of validity.

The "should" regulates the search, and constitutes the canon of the "found" as a symbolic representation of being. In this way, what is supposed can appear to be inseparably inscribed into being, and can be proclaimed as the absolute norm. *The supposed receives an ontological quality and dignity.* This gives the impression that dialectical thinking can now be used to find the pedagogical stone of the sage, which can illuminate education in theory and practice and direct it towards the goal of an all-encompassing reconciliation inscribed in being. From a philosophical point of view this means recourse to a rhetorically modernized theocracy, that is an imaginary realm of epistemic and practical security in which the future is to be



brought more (namely with the materialistic dialectician) or less (with the spiritualistic dialectician) into one's own power of disposal. But suddenly dialectics has transformed - from an intellectual instrument of the human mind to the merciless dictator who dominates perception and thought of this very mind.

### **Anmerkungen/Notes**

- Engels, F. 1962, Dialektik der Natur, in: Marx/Engels - Werke. Berlin/DDR: Dietz, vol. 20
- Flitner, W. 1928, Die drei Phasen der pädagogischen Reformbewegung, in: Neue Jahrbücher, 2/1928
- Glucksmann, A. 1976, Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager, Berlin: Wagenbach
- Groys, B.; Hagemeister, M. (eds.) 2005, Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Herrmann, U. 1987, "Neue Schule" und "Neue Erziehung" – "Neue Menschen" und "Neue Gesellschaft", in: Herrmann, U. (eds.) 1987, "Neue Erziehung", "Neue Menschen", Weinheim: Beltz
- Hohmann, L. 1911, Die pädagogische Reformbewegung der Gegenwart, Breslau: F. Hirt
- Holz, H. H. 2011, Dialektik, Problemgeschichte, Darmstadt: WBG (5 vols.)
- Klafki, W. 1963, Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, Weinheim: Beltz
- Kroll, F.-L.; Zehnpfennig, B. (eds.) 2014, Ideologie und Verbrechen. Kommunismus und Nationalsozialismus im Vergleich, München: W. Fink
- Litt, Th. 1949, "Führen" oder "Wachsenlassen", Leipzig (1st ed. 1927)
- Matthes, Eva 2011, Geisteswissenschaftliche Pädagogik, München: Oldenbourg
- Nohl, H. 1926, Die Einheit der Pädagogischen Bewegung, in: Die Erziehung 1/1926, Leipzig: Quelle & Meyer
- Nohl, H. 1935, Die Pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, Frankfurt a. M.: G. Schulte-Bulmke
- Ortmeyer, B. 2009, Mythos und Pathos statt Logos und Ethos. Zu den Publikationen führender Erziehungswissenschaftler in der NS-Zeit: Eduard Spranger, Herman Nohl, Erich Weniger und Peter Petersen, Weinheim: Beltz
- Pico della Mirandola, G. 1486/1990, Über die Würde des Menschen, Hamburg: F. Meiner (Phil. Bibliothek, vol. 427, lat.-dt. ed.)
- Putnam, H. 1981, Reason, Truth and History, Cambridge: University Press
- Regener, F. 1910, Die Prinzipien der Reformpädagogik, Berlin: Gerdes & Hödel
- Skiera, E. 2010, Reformpädagogik in Geschichte und Gegenwart, München: Oldenbourg (1st ed. 2003)
- Skiera, E. 2018, Erziehung und Kontrolle. Über das totalitäre Erbe in der Pädagogik im "Jahrhundert des Kindes", Bad Heilbrunn: Klinkhardt
- Weniger, E. (o.J.) 1944, Die Erziehung des deutschen Soldaten
- Röhrs, H. & Lenhart, V. (eds.) 1994, Die Reformpädagogik auf den Kontinenten, Frankfurt a. M.: Peter Lang
- Zeidler, K. 1926, Die Wiederentdeckung der Grenze, Jena: Diederichs

## Von der Biopolitik zur Psychopolitik

Die letzten wie auch die künftigen Wahlen in den USA, in Moldawien, in Vorarlberg, Brandenburg und zur Europäischen Union oder sonst wo auf der Welt, zeigen ein übereinstimmendes Bild: Eine unzufriedene Bevölkerung übt Rache an jenen, von denen vermutet wird, dass diese die Schuld an der Krise insgesamt, am Ausbleiben der Konjunktur, an den Energiepreisen, an der Verunsicherung durch Migration haben. Es ist die Folge einer langen Geschichte, die ausnahmsweise weit vor der nationalsozialistischen Machtergreifung begann. Wir stehen nicht mehr unter dem Richtschwert staatlicher Todesmacht wie im Absolutismus, sondern erliegen den Einflüsterungen der Biomacht. Sie führt uns eine Freiheit vor Augen, die uns von der imaginären Welt der Medien aufgedrängt wird. Die Biomacht schenkt uns das Gefühl zu leben, auf dieser Welt einzigartig zu sein, sie steigert unsere Vergnügungen und Lebenslust. War die vormalige Todesmacht eines Souveräns harte und ungerechte Verwaltung, Kontrolle und Körperstrafen, der Mensch ein gefügiger Bauer am Schachbrett, so kennt die Biomacht zwar solche Unfreiheit nicht, aber sie ist weit feinmaschiger, enger, dennoch kaum spürbar. Sie kennt weder offene Willkür noch die polizeistaatliche Grobheit des Perlustrierens auf offener Straße. Dennoch greift die Biopolitik schnell in soziale Prozesse ein, verändert Verfassungen als hätten sie unsere Wunschträume zu erfüllen. Also beginnen die Gesetze deutlich engmaschiger zu werden, komplexer und komplizierter und bald verheddern wir uns in neuen Regeln. Die Biomacht, die sich die Freiheit zwischen Abtreibung und Euthanasie denkt, sieht dann sogar als große Freiheitsversprechung die individuelle Entscheidung über die Geschlechtszugehörigkeit vor. Daher müssen die Gesetze immer häufiger allen Varianten einer Natur genügen und das Recht muss nicht mehr dem Standard unserer Zivilisation entsprechen. So werden Gesetze zu unbeabsichtigten Fallstricken. Es ist eine neue und merkbare Steuerung der Bevölkerung eingetreten, die bald aus Gründen der *political correctness* „ferngelenkt“ oder gar ferngesteuert erscheint. Die Biomacht greift in biologische Prozesse ein, zuletzt sogar gegen Milchkühe. Jetzt wissen wir, dass diese die schlimmeren Klima oder CO<sub>2</sub>-Sünder sind als Kreuzfahrtschiffe, Flugverkehr oder Kohlekraftwerke.

Früher meinten wir, die Biopolitik erfasst eben vornehmlich Fortpflanzung und Sterbetafeln, statistisch ermittelte Lebenserwartung, Gesundheit oder Drogenmissbrauch. Vor wenigen Jahren besaßen wir den „Köhlerglauben“, keine Biomacht der Welt würde das Bewusstsein der Bevölkerung beeinflussen können. Die schlimmste Befürchtung war einmal, ein Big Brother würde uns gängeln und uns der Freiheit berauben. „Animal Farm“ war George Orwells Szenario von 1945, das mit Demokratie und Rechtsstaat in weite Ferne gerückt wurde.

Das Panoptikum der Digitalisierung sieht keinen Überwachungskapitalismus vor, auch keine Disziplinargesellschaft, sondern – wie es Byung-Chul Han nennt – eine psychopolitische Transparenzgesellschaft. In ihr ist die „große Unbekannte“ in der Lage, unsere Gedanken zu lesen und zu überwachen, uns „zu verstehen“ und uns das zu bieten, was wir gerade am Wunschzettel notierten. Shoshana Zuboff hat dazu „Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus“ eine lange Liste dieser Maschinen ermittelt, die unsere geheimen Wünsche zu erraten scheinen – bis zur Waschmaschine. Dennoch

gelang der Biopolitik noch kein direkter Zugriff auf unser „Innenleben“. Dieses ist inzwischen der Gegenstand der Psychomacht geworden und sie schaltet sich in immer stärkerem Ausmaß in unsere psychosozialen Prozesse ein.

Diese Beobachtungen brachten Chris Anderson auf die Idee, dass die psychopolitische Transparenzgesellschaft keine Theorie mehr benötigt, sondern die Datenmengen sind inzwischen derart angewachsen, weshalb man sich nicht mehr bei Prognosen auf fehlerhafte oder falsche Modellbildungen verlassen muss. „Sie müssen sich nicht einmal mehr für überhaupt irgendein Modell entscheiden“, schrieb Anderson 2008 in dem Artikel „The End of Theory“. Wie auch Zuboff behauptete, ist die Analyse der „Big Data“ die Grundlage der Ermittlung jeder beliebigen Wirklichkeit, weshalb wir keine Sozialtheorie mehr benötigen. „Es ist vorbei mit jeder Theorie des menschlichen Verhaltens, von der Linguistik bis zur Soziologie. Vergessen Sie die Taxonomie, die Ontologie und auch die Psychologie.“

Diese Unmengen an Daten, die wir heute sammeln können, erlauben die Ermittlung der Verhaltensmuster der „Massen“ und sind der Beginn der digitalen Psychopolitik. Da war der Musikautomat „Alexa“ der bescheidene Anfang gewesen, der uns nach kurzem Betrieb jene Musik bot, für die wir einige Vorliebe zu erkennen gaben.

Das Unbewusste der Menschen ist kein Rätsel mehr, es kommt buchstäblich alles an den Tag, wie eben weit früher jeder Filmapparat das „Optisch-Unbewusste“ sichtbar machte. Wir wissen heute, dass wir im Film Zeit und Raum dehnen oder verkürzen können, wir wissen, dass die Kamera eine „andere Natur“ zeigt, denn sie hat diesen technischen „Augen-Kontakt“ geschlossen, den wir nachher im Film wahrnehmen. So dürfen wir erstmals in der Geschichte unseren Augen nicht mehr trauen. Die Kamera vermag mehr zu erklären als wir wahrnehmen. Sie kann mit ihrem technischen Zuschchnitt unterbrechen, dehnen und verkleinern, die Hektik des Stadtlebens erlebbar und sichtbar machen, oder aber lässt uns in der Idylle eines Filmschnitts träumen.

Mit den neuen Datensätzen haben wir das altmodische Hilfsmittel der Kamera, die zu unserem Auge geworden ist, bei weitem überboten. Wir können das Kollektiv-Unbewusste erfassen, wie eben eine Kamera erstmals das Optisch-Unbewusste zu erfassen vermochte – in jedem Kurzfilm von Charlie Chaplin. Jetzt stehen wir vor dem „Digital-Unbewussten“, denn nun kann die Psychomacht den Menschen von innen her beobachten und bald überwachen. Die digitale Psychopolitik bemächtigt sich des allgemeinen Verhaltens, erlaubt die Programmierung durch Theatralisierung sozialer Situationen. Das Konzept der Rollentheorie erfährt jetzt seine radikale Umsetzung.

So mutet die in Wahlen erkennbare Flucht in den Populismus oder ins Nationalistische oder Irrationale wie das erste Ergebnis der gelungenen Psychopolitik an – nämlich dorthin zu eilen, wo die Kontrolle, die Überwachung, das Regieren mittels enorm erweiterter Datensätze bereits unmissverständlich angeboten wird. Wir befinden uns wirklich auf dem Weg in eine andere Moderne...Die Ideologie des Marktliberalismus hat die Entpolitisierung voran getrieben und die Ära der Postpolitik räumte der Psychopolitik die größten Chancen ein. Das groß angekündigte Projekt von Karl Popper, nämlich einer offenen Gesellschaft entgegenzugehen, steht vor ihrem Scheitern.

Kiss Endre

## A gender mint konformizmus és szkepszis

Értelmezési kísérlet

### ABSZTRAKT

A visszamenőleges engedetlenség azokra a társadalmakra jellemző, amelyek egykor szinte véglegesen és teljesen elvesztették szabadságukat. Leggyakrabban egy diktatórikus politikai rendszer fogságába kerültek, amellyel szemben a megelőző politikai harcok során nem tudtak, nem akartak vagy nem mertek aktív engedetlenséget tanúsítani. Az engedetlenség minden lehetséges formája aránytalanul felerősödött a tragédia után, Helmut Schelsky kiváló kategóriája a valós történelmi időben való ellenállás kudarcából fakad, ami a szóban forgó diktatúra vagy egyéb elnyomás, vagyis a szó szerinti felszabadulás után még erősebben nyilvánul meg. A visszamenőleges engedetlenség, mint láttuk, definíció szerint kompenzáló jellegű. Ezt az elképzelést nagyon alkalmasnak tartjuk a gender jelenség kétszintű értelmezésére. Egyrészt közvetlenül: igyekszünk felhasználni a nemi kérdések értelmezésében. Másrészt – némileg módosított formában – a „későbbi ellenállás”, „utólagos forradalom” fogalmát a „szellemekkel szembeni ellenállás” és a „fantomforradalom” fogalmaivá alakítva is használjuk. A kortárs gendermozgalom a későbbi ellenállás, a későbbi „konfrontáció” forradalma is.

### ABSTRACT

Retrospective disobedience is characteristic of those societies that once almost definitively and completely lost their freedom. Most often, they were captured by a dictatorial political system, against which they were unable, unwilling or dared not demonstrate active disobedience during the preceding political struggles. All possible forms of disobedience were disproportionately intensified after the tragedy, Helmut Schelsky's excellent category arises from the failure to resist in real historical time, which manifests itself all the more strongly after the dictatorship or other oppression in question, that is, after liberation in the literal sense. Retrospective disobedience, as we have seen, is per definition compensatory in character. We consider this idea to be very suitable for interpreting the gender phenomenon on two levels. On the one hand, directly: we try to use it in the interpretation of gender issues. On the other hand, we also use it, in a somewhat modified form, by transforming the concepts of “subsequent resistance”, “subsequent revolution” into the concepts of “resistance against ghosts” and “phantom revolution”. The contemporary gender movement is also a revolution of subsequent resistance, of subsequent “confrontation”.

## 1. Határok és korlátok

Határokon és korlátokon e gondolatmenetben az *emberi nembeli* korlátokat és határokat értjük, az emberi nembeliségnek abban az értelmében, ahogy az emberiséget egyszerre leíró-antropológiai és ugyanakkor érték-szempontról a klasszikus idealizmus, majd annak nyomában a marxista filozófia értette.<sup>1</sup> Ebben az általánosságban nembeli határ és korlát azokat a határokat és korlátokat jelenti, amelyek az emberi nem (Gattung), s benne természetesen a nembeliséget képviselő reprezentatív emberi egyének számára meghaladhatatlan korlátok és határok voltak, még pedig a *condition humaine*, az *emberi feltétel* értelmében. Ilyen nyilvánvalóan a *halál*, és egy sor további tárgyi, történeti vagy akár tudati jelenség. E jelenség meghatározó nembelisége maga is jelentékeny elvontság, hiszen távolról sem minden hétköznapi korlát és határ nembeli. Ugyanennek másik oldala az, hogy a nembeli korlátok nem az egyén szintjén fogalmazódnak meg, kijelölésük, meghatározottságaik nem az egyéni szabad cselekvésétől vagy éppen választásától függenek.

A történelem sokszínű fátylán át visszapillantva annak lehetünk tanúi, hogy az emberiség nemcsak kivételesen erős és nagyhatalmú nembeli határok és korlátok közé volt szorítva, de annak is, hogy az ember számára ezek a sokszoros korlátok és határok a lehető legtermészetesebbek voltak. Jó ideig eszébe sem jutott, hogy e korlátokat tágitani akarja, de még az sem, hogy azokat alaposabban megismerje vagy akár megpróbálja megszabadulni tőlük. Nemcsak a rekonstrukciók alapján feltételezhető gondolkodás utal ebbe az irányba, de maga az emberi praxis elemei is, így a túlvilággal való állandó kommunikáció, az Istenek akaratának permanens kipuhatólása, az összes lehetséges jóslat és titkos jel komolyan vétele és azok megszerzésére irányuló állandó törekvés.<sup>2</sup> A határok és korlátok valamelyes relativizálódása, el- és megmozdulása a *korai modernség* korszakához fűződik, érdemileg egyre intenzívebben a felvilágosodáshoz, miközben a határok és korlátok hagyományosan maradéktalan uralma és a határok lassan érzékelhető viszonylagossá válása *között* egy olyan történelmi szakasz helyezkedett el, amelyben ennek a folyamatnak csak igen lassú és távolról sem a végső kérdésekkel kapcsolatos átalakulását lehetett már valamennyire érzékelni.

Amikor azután a határok és korlátok elvi problematikája egyáltalán napirendre kerül, amit e teljes problematika fokozatos relativizálása is követ, transzparenssé válik,

---

<sup>1</sup> A nembeliség fogalomköre sajnos nem eléggé elterjedt még a tudományos közösség nyelvén sem, de a klasszikus idealizmus e nagyszerű fogalmi leleménye sikeresen képes egyesíteni a természeti alapjain fejlődő ember dimenzióját (ez megfelel az „antropológia” ekkori értelmének) az emberi történelem harcaiban kivívott „összemberi” vívmányokkal. Ezek az alapok például a nembeli „határ” megfellebbezhetetlen és egyben evidens tartalomra tesz szert a minden emberre, illetve minden társadalomra való vonatkozásban.

<sup>2</sup> Mindez még az antikvitásra nézve így volt, ami különösen annak fényében lehet érdekes, hogy eközben a görög politika vagy az esztétika már nagyon is előrehaladt az evilági élet evilági hátterű értelmezésében. Talán a görög tragédia lehet egy ideálisan tipikus példa arra, ahogy az emberi szabadság és az ember határai a legélesebben láthatóvá válnak. A határok és korlátok világát a kereszténység évezredes uralma a tartalmak változékonyságától eltekintve megörökítette, és az embernek a maga nembeli korlátaihoz való viszonyát a középkori ember állandó, mindennapos problémájává tette.

hogy mit jelentenek e határok változásai. Az is láthatóvá válik azonban, hogy az ember már ekkor sem passzív elszenvetője a határok és korlátok lassan beinduló elmozdulásainak, de már maga is ad új *teleológiát* cselekedeteinek, amelynek egyes változatai fokozatosan egyre inkább a mindenkori határok kitágításával lesznek kapcsolatosak.

A korai modernségben tehát nemcsak érzékelhető, de már meg is fogalmazódik a határokhoz és a korlátokhoz való megváltozott viszony. Éppen a kora újkor új megvilágítása mutathatja meg egyébként, hogy alapvetően *három* hatalmas kérdésről van szó. Az egyik a *természet* korlátainak és határainak kérdése, a másik a *társadalom* korlátainak és határainak kitágítása, a harmadik pedig a *megismerés* határainak és korlátainak kitágítása. Ebben a szövegösszefüggésben most nem vonultatjuk fel negyediknek az *egyén* problematikáját (ld. az *egyén* határainak és korlátainak kitágítása), amely ugyan teljes joggal ide tartozna, de amelynek univerzális nembelisége azonban egészen más karakterű, mint az előző három viszonylatban megjelenő határprobléma. *Ez az a pont azonban, ami fundamentális szerepet játszik a gender-problematikában*, és ugyanilyen fundamentális szerepet kell, hogy játsszon a gender későbbi kutatásaiban és mindennek előtt az azzal foglalkozó elvi vitákban. A gender ugyanis minden kétséget kizáróan olyan radikális határátlépés, amelyik az *egyénből* indul ki és az egyénhez is érkezik el, s csak az egyénen keresztül érintkezik (másodlagos és harmadlagos vonatkozásokon át) a *természettel*, a *társadalommal* és a *megismeréssel*.<sup>3</sup>

*Mint egy lassított filmen*, úgy tanulmányozhatjuk a korai modern és az érett modernség közötti átmenet fázisaiban, mi történik részletesen a határokkal és a korlátokkal. Az *első* fázisban a határok és korlátok már viszonylagossá válnak, de elszórtak, összefüggés nélküliek, és sem kívülről, sem belülről nem igénylik az elmozdulások általánosítását, sőt, nem igénylik még azok szisztematikusabb feltárását sem. Egy *második* fázisban a nembeli határok és korlátok kitágítása már nem pontszerű, de formációkba és struktúrákba igyekszik szerveződni, megszokottá válik, része lesz a hétköznapi életnek. Jó példa erre a tengeri hajózás, amelynek eredményes lebonyolításához egy egész sor határt és korlátot kellett áttörni, s úgy lehetett csak a mindennapi élet része. A XVIII. század végén és XIX. század elején azután teljes erővel berobban a *harmadik* fázis, amikor is mindazokon a frontvonalakon, amelyekről beszéltünk (természet, társadalom és megismerés), immár valószínű *mutáció* történik. A nembeli határok és korlátok kezdetben szórványos, később fokozatosan összefüggővé váló átlépéseit egy fajta *állandó határátlépés* váltja fel. A határok és korlátok kitolása *rendszeres tevékenységgé* válik. *A második és harmadik fázis közötti ugrás egyben a korai modernség és a modernség közötti ugrás is*, amit konkrét formában is megfogalmazhatunk: a korlátok és határok sporadikus kitágítása, e határok egyre összefüggőbb, egyre szisztematikusabb kitágítása *átcsap a határok és korlátok tudatos átalakításába*. A XVIII. és XIX. század fordulóján a természet és társadalom tudatos átalakítása már középponti, egyszerre intézményes és individuális tevékenység.

---

<sup>3</sup> Ad hoc-megjegyzésnek tűnik, bár nem az: egy ember (egyén) nemi természetének megváltoztatása nem érintkezik közvetlenül a természet problémájával, legfeljebb azon elmélkedhetünk, hogy volt idő, amikor az ember a valódi természetet akarta megváltoztatni az ember javára, nem pedig egy ember (egyén) akarta megváltoztatni saját nemi természetét saját (vélt) javára.

A társadalomban, természetben, a megismerésben és az egyén szintjén a határok és korlátok meghaladhatatlansága nem azt jelenti, hogy ezek a határok és korlátok mindig ugyanolyanok, azaz nem változhatnak. *A határok és korlátok állandósága és egyben változékonysága a történelem folyamán valójában nem jelentett valódi el-lentmondást.* Ha ugyanis a természet vagy társadalom valamely vonatkozásában vagy szegmensében egy határ vagy korlát megváltozott, *attól kezdve immár az lett a határ és a korlát.* Amíg az első ember nem ment fel a világűrbe, addig az űrhajózás nembeli határ és korlát volt. Ez a korlát már nem létezik, de létezik korlát általában, amit most aktuálisan egy másik kozmológiai és asztrológiai dimenzió testesít meg.

\*

A nembeli határok és korlátok azonban, s ez szinte már szójátéknak tűnik, nemcsak nembeli határok és korlátok, azaz nemcsak formálisak, de minden konkrét összefüggésben az odaillő és a szereplő aktorok számára mindennél fontosabb *tartalmi* meghatározottságokkal is rendelkeznek. Általában is igaz, hogy a nembeli határok és korlátok változhatnak. *A határok és korlátok állandó mozgása az egyik legszámottevőbb oka az identitások szakadatlan újra fogalmazásának is.* Általában is igaz, hogy az identitás-probléma '70-es évekbeli áttörése és széleskörű tudatosodása egyáltalán nem jelenti azt, hogy korábban az identitások újrafogalmazása lényegében nem ugyanolyan törvények szerint és ugyanolyan okok és szükségletek kihívására ment volna végbe. A határok és korlátok változása nem is válik minden esetben reflektálttá vagy tudatossá. Nem nagyon van olyan nő, aki teljes tudatossággal szembeszegülne a divat egy-egy nagyobb fordulatóval, még akkor sem, ha semmiféle közelebbi rokonszenvet nem érez sem maga az új divat, sem pedig a mögötte álló intellektuális tartalmak iránt.

A továbbiakban ezért úgy kell beszélnünk a nembeli határok és korlátok problémájáról, hogy mindvégig mögötte lássuk annak az *identitásnak* a problémáját is, amelyik számára éppen a határok és korlátok jelentik dinamikus kibontakozásuk természetes környezetét és közegét. A gender-jelenség leírásához, amely figyelmünk középpontjában áll, nagyon nagy jelentősége lesz annak, hogy milyen változások állnak be az identitásban, ebben az esetben ugyanis a határ átlépése azonos egy új identitással.

A modern társadalom számára a határok átalakítása a határokon való túllépés a határok állandó kijjebb tolása hétköznapi tevékenység. Az a kutató, aki a saját területén nem tágítja ki saját témáinak határait, akár egzisztenciális problémákat is okozhat magának. A határok állandó kitégítése a modern társadalomban nem jelentheti a határok megszűnését. A megszűnő határok helyére nyomban valóságos vagy valóságosnak feltételezett újabb határok kerültek. Ez az alaphelyzet azonban változásnak indul. Ezért szinte észrevétlenül és különösebb elméleti viták nélkül kristályosodott ki a határok állandó kitégítésének alapzatán azoknak a határoknak és korlátoknak és elkülönítése, amelyeket véglegesnek és meghaladhatatlannak ítélték/ítéltünk.<sup>4</sup>

Ezek az egyszer már véglegesnek ítélt nembeli határok és korlátok inganak meg a globalizáció új korszakában. Az első példánk a veszélyes sportok világa, amely érdemileg megszűnteti az emberi halálfélelem nembeli határát.<sup>5</sup> A második példánk, jelen tárgyunk, a gender-forradalom, amelyik részben átmenetivé teheti az ahhoz a nemhez

---

<sup>4</sup> Mélyreható elemzések lennének elindíthatóak erről a pontról a tabu, illetve a tabuizálás problematikájának feltárására, hiszen minden társadalom lényeges összetevőjét alkotják.

<sup>5</sup> Ld. erről, Kiss (2013).

való tartozást, amelybe valaki beleszületik, de már érzékelhetővé tesz egy olyan horizontot is, amelyik megszünteti (alternatívává teszi) az emberi reprodukció lehetőségének nembeli határát (fiúvá operált lányok nem szülnék).<sup>6</sup> Harmadik példánk az aktuális világméretű háború. Sokféleképpen lehet vélekedni napjaink (legalább) két manifeszt háborújáról, de azt semmiképpen nem lehet kimondani, hogy a modern háború (beleértve a nukleáris, vegyi és információs háború elemeinek lehetőségeit is) még napjainkban is áthághatatlan nembeli határnak és /vagy korlátnak számítana.<sup>7</sup>

*Olyan nembeli határok/korlátok dőlnek/dőlhetnek meg, amelyeket megingathatatlanak tartottunk.* E helyzet igazi drámája részben konkrétan megmutatkozik (a halálfélelem, a reprodukció és a háborús fenyegetettség olyan drámai jelenségek, amelyeket nem szükséges retorikusan külön is felerősíteni). De talán még ennél is nagyobb félelmet kelthet annak bizonyosra vehető jövőre tekintő előrejelzése, hogy ezek után új határok kijelölése aligha lesz már elképzelhető. Vagyis: *a modern-posztmodern globalizáció sodrásában immár teljesen elképzelhetetlen, hogy ismét kialakulhasson a halálfélelem, a nemek munkamegosztása vagy a világméretű háború, mint nembeli határ vagy korlát.* Az ilyen mérvű megingások nem teszik már lehetővé, hogy újabb (újra) határok alakulhassanak ki. *Ezek olyan határok, amelyek átlépése után a határnak már a fogalma is megszűnik.* Egykor a neopozitivistá tudományfilozófia erőteljesen megszigorította az egyes kijelentések ellenőrzését, mint amikor két ország határán megszigorítják az útlevél-ellenőrzést. Az új típusú (többek között) posztmodern nembeli határátlépés nem szigorítja meg a határátlépést, de megszünteti a határok fogalmát, azaz *nem igazoltat többé.*<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Nyilvánvaló, hogy gondolatmenetünk kizárólag azzal a gender-problematikával foglalkozik, amelyik jelen korunkban egy, már mélyen a politikai gyakorlatba, a világ történéseinek politikai értelmezésébe és a társadalmi folyamatokba beépült klasszikus politikai ideológia (amelynek közelebbi értelmezése éppen e tanulmány tárgya). Ebből értelemszerűen következik, hogy a feminizmus általában, a feminizmus története, az életreform, a nő-emancipáció, a női írásmód, a szerelemfilozófia vagy a szex-educáció (hogy sok más további lényeges területről ne is ejtsünk szót) teljesen kívül esik szemhatárunkon. A gender-problematikához egyébként nem igazán közelálló Prohászka Ottokár kifejezését kölcsönözve, e dolgot napjaink „diadalmas világnézete.” érdeklí a gender-jelenségben. „Cherchez la femme” – ez áll, de e dolgotban más jelent, mint a közkeletű értelmezés. A teljességre egyáltalán nem is törekedve (ami lehetetlen is lett volna) e többi megközelítésre Forrai Judit két tanulmányát javasoljuk (Forrai, 2002, Forrai, 2012).

<sup>7</sup> Tanulmányunk közvetlen érdeke annak leszögezése, hogy 2024 decemberében egy korlátozott atomháború lehetősége egyértelműen belül van a lehetőségek határán.

<sup>8</sup> Kiss, 2000, 240.



## 2. Létezik gender-mozgalom, hogyan lehetséges?

A gender-mozgalom. ismét hangsúlyozzuk, egészét természetesen nem azonosítjuk a nembeli határátlépésnek az előzőekben középpontba állított mozzanatával, miközben az is kétségtelen, hogy ez a mozzanat valamennyire már a jelenben is benne van ebben a mozgalomban.

A hetvenes évek közepét követő társadalomfejlődést akkor is igen kevésé feldolgozottak tekintjük, ha mindenkinek tiszteljük is az e területen elvégzett munkáját. Az alaphelyzet leglényege az, hogy ebben a korban széttöredezett mind a filozófia, mind az ideológia, mind pedig a művészet, azaz a „kultúra”, s ezért nem volt képes létrejönni új, átfogó kor- és társadalom értelmezés.<sup>9</sup> E leírásban jelenleg nem a kritikai elem a lényeges (miért maradt el a totalitás?), de a gyakorlati-társadalmi, sőt, rendszerelméletileg is igazolható széttöredezés. Itt a fragmentálódás szociális és szociológiai valóság.<sup>10</sup> A filozófiából filozófiai szubkultúrák, az ideológiából ideológiai szubkultúrák (mélyen belemenne a vallásokba és akár az ezotériába is), az egyes művészetekben művészeti (irodalmi, stb) szubkultúrák jöttek létre. Ez számunkra a döntő láncszem. Ilyen okokból hullott katasztrofálisan a mélybe a társadalomelmélet is (s ez lehúzta a szociológiát is, amelynek rekonstrukciója nem tartozik illetékességi körünkbe). A hetvenes évek utáni társadalom leírása kritikusan megnehezedett, hiszen egyrészt az, hogy ez a társadalom szélesebben vált egyre komplexebbé, büntetendő közhely, amit nem is merünk kimondani, miközben az egyes tudatfajták nem tudtak újraszerveződni saját fragmentálódásuk miatt, hiszen egyik konkrét szubkultúrának sem lehetett feladata a társadalom, mint társadalom teljességének értelmezése (felmentést kaptak). Ez a pillanata a szellemi (filozófiai, ideológiai, művészeti) produkció deklarált lemondásának nemcsak a totalitás, de még a megismerési érdekltség kötelezettségéről e alól is (ennek klasszikus szimptomája az eredetileg nagy lehetőségekkel induló posztmodern differenciagondolkodássá való válása is). Visszapillantva e sorok szerzője csodálkozva konstatálja, hogy ezekben az évtizedekben hány olyan tanulmányt írt, amelyeknek szinte a címében sze-

---

<sup>9</sup> E sorok szerzője 1996 és 2024 között 97 (!) közel átlagos hosszúságú társadalomelméleti tanulmányt írt, nem utolsó sorban a kultúra, az intellektuális valóság-feldolgozás fragmentálódásáról, előszeretettel kísérletezve a jövő három (vagy négy) kultúrájának elválasztásával, illetve azok egyre pontosabb meghatározásával. Ez természetesen nem azt jelentette, hogy a problémát végérvényesen megoldotta volna, azt pedig különösen nem, hogy részleteiben is követni tudta volna az ebből a szubkultúrákká válásból következő összes új jelenség kibontakozását. Így azonban a jelenségek kifejlődése és az elméleti feldolgozás közötti gap nagy sebességgel növekedett. Itt kell elmondanom, hogy a hetvenes években induló nagy „érték-fordulatról” igyekeztem erőteljesen támaszkodni Ronald Inglehart akkor nagy ígéretet jelentő munkáiból a poszt-materiális értékvilág tárgyában, ugyanúgy foglalkoztam az akkor értékszociológus Hankiss Elemér kiváló felvetéseivel is. Mégis, e 97 társadalomelméleti tanulmány korszakában a legtöbbet Spira Veronika ekkori bátor és következetes gondolatainak köszönhetek (ld. az Irodalomjegyzéket).

<sup>10</sup> A hetvenes évek közepének ezt a hatalmas változását ugyancsak nem vizsgálhatjuk, nemcsak igen számos és igen lényeges társadalomelméleti oka volt, de teljesen megváltozott az aktori magatartás is, egy új értelmiségi osztály lépett színre, amelyik éppen ebben az időpontban vesztette el az őt felemelő ideológiát (neomarxizmus).

repelt a „társadalom” fogalma, mindez nyilván annak bizonyítéka, hogy saját erejéből próbálta pótolni a nem-létező modern társadalomelméletet.<sup>11</sup>

A hetvenes évek második felétől gyökeresen megváltozott a gondolkodás és a társadalom viszonya, a gondolkodásnak a társadalomba való beágyazottsága. Az intellektuális szubkultúrák saját törvényeket állítottak fel maguknak, megindultak a társadalom misszionálásának irányába, harcoltak az establishmenttel (akinek semmilyen gondolata nem volt már ekkor), harcoltak egymás ellen, szükségszerűen politizálódtak, keresték a valódi hatalommal való kapcsolatot, miközben a valódi hatalom is kereste a velük való kapcsolatot (általában sikeresen is használta fel őket társadalmi hangulatok megváltoztatására, kisebb káosz-jelenségek előidézésére, a társadalmi normalitás szétzilálására, sokféle, éppen akkor valamely lépés útjában álló attitűdök szétverésére, médiuma általában a mindenkori ifjúság egy része volt). A gender –mozgalom nem az egyetlen és nem is korai változata a hetvenes évek közepe utáni intellektuális rekrutációnak (bár a „nők” és a „nők” problémái egy pillanatig sem hiányoztak ezekből a szubkultúrákból). Mégis, e tanulmány ebben az intellektuális világban találja meg a gender-gondolat őseit, korántsem tagadva, hogy más intellektuális és nem-intellektuális összetevők is voltak számban. A hetvenes évek második felében széttöredező intellektuális világ nemcsak a gender-mozgalomhoz vezetett, s a gender sem csak kizárólagosan ebben a fordulatban gyökerezik. Mégis, túlnyomórészt ennek az „új gondolkodás”-nak a terméke.

### 3. *A helyettesítő szkepszis, mint a gender-forradalom egyik összetevője és médiuma*

A *szkepticizmus* fogalmának szigorú használata igen nehéz feladat. Alig van olyan filozófiai kategória, amelynek használatában egy fogalom szemantikájának egymástól függetlenül kialakult és eltérő használatú változatai oly nagy számban lennének elterjedtek, mint éppen a szkepticizmus esetében. Állandóan beleértjük e fogalomba az antik és középkori szkepszis jelentését, itt az is problémát jelent, hogy éppen az antik- és középkori filozófia szisztematikus megjelenése nagyon is különbözött a modern filozófiáétól. Egy második szinten: a művelt köznyelvben alig van olyan fogalom, amelyet annyi eltérő értelemben lehetne használni, mint éppen a szkepszist vagy a szkepticizmust. Ennek elsődleges oka, hogy a kételkedés *viszony-fogalom* is, s csak a mindenkori szövegösszefüggés gondoskodik is az egyes jelentések egyértelműségéről. Ebből kiindulva azonban az a nehézség is fellép, hogy ezekben a szövegösszefüggésben a szkepticizmus a maga művelt, majdhogynem már eleve filozófiai, teoretikus értelmében jelenik meg, azaz már köznyelvi használatban úgy szerepel, mintha eredendően filozófiai szövegösszefüggésről lenne szó.

Megkülönböztetünk filozófiai szempontból igazi, *holisztikus* szkepszist, s rögtön el is választjuk azt a *részleges* funkciójában fellépő, többnyire *helyettesítő* funkciójú szkepszistől. Az elválasztás alapja az, hogy a holisztikus, definíciójának megfelelő szkepszis, mint filozófiai pozíció, *végeredmény*. Olyan végeredmény, amely becsületesen végigjárta az adott probléma megismeréséhez vezető legitím utakat, és mégsem tud pozitív eredményekhez jutni, s persze az igazsághoz vezető utat szükség esetén láthatóan dokumentálni is tudja. *A holisztikus szkepszis tehát*

<sup>11</sup> Ld. a 8. sz. lábjegyzetet

*önálló jelenség*, a filozófia egy-egy alapvető, esetleg egy-egy döntő kérdését érinti. *Végeredmény*, végső *eredő*, strukturált *összegezés*. A holisztikus szkepszis nem problémafelvetés, nem vélemény, nem megismerési érdekltség, nem értékelés, nem reflexió, hanem pozitív végeredmény. Erre a szkepszisre nem lehet rákérdezni (pedig ez a szkepszis fogalmából általában adódna).

Ezzel a holisztikus, azaz „igazi” kétellyel az olyan *részleges*, funkciójában *helyettesítő* kétely áll szemben, amelyben ugyancsak megvan a kételkedés eleme, filozófiai alakot is ölthet, mégis részleges marad, mégpedig azért, mert nem elégíti ki a holisztikus kétely felsorolt alapkövetelményét: nem képes felmutatni az aktuális probléma megismerésében explicitté tett teljes megismerési utat. Nem jár a probléma „végére”, kételkedő magatartását nem alapozza a végső belátások egyértelműségére.

A *részleges*, funkciójában gyakran *helyettesítő* jellegű kétely azonban, korántsem meglepő módon, *valóságos* szkepszisnek akar látszani. Még rendelkezhet is a szkepszis némely elemével. A legtöbb részleges szkepszis valamilyen *stratégiát* is követ. Közlelbbi történelmi korszakunkban a filozófáló köztudat jelenkori világnézeti küzdelmei nyúlnak leggyakrabban a helyettesítő szkepszis fegyveréhez. Az ilyen filozófiai szkepszis könnyen átranzformálható a társadalmi *ignorancia* gyakorlati magatartásává is, miközben a *szkepticisztikus ignorancia* igen előnyös társadalmi pozícióval is járhat. *Az akár az ignoranciába is átívelő részleges szkepszis ugyanis tiszteletreméltó társadalmi álláspont*. Az ignorancia minden további nélkül felment a kiélezett harcokban való állásfoglalás kényszere alól. Olyan történelmi korszakokban, amelyekre a tolerancia burka alatt késélre menő ideológiai (és minden más) harcok jellemzőek, igen-igen előnyös ez a pozíció.

Igen sok számottevő elismerést hoz a részleges szkepszisnek, hogy olyan kérdésekben kételkedik, amelyek valamilyen/bármely szempontból kívül esnek a lehetséges tapasztalaton, amelyekben, mivel megismerni sem lehet őket, valójában kételkedni is elég komikus. Ehhez természetesen a mindennapi tudatnak joga van. A mindennapi tudat természetesen kételkedhet abban, hogy az egész emberiség boldog lehet-e egyszer egyszerre, ez azonban mégsem lehet a filozófiai szkepszis problémája, s nem azért, mert nem lehet érdekesítő érveket felhozni mindkét irányban, de azért, mert kívül van a lehetséges tapasztalaton.

*A behelyettesítő szkepszis, ha tömeg-tudatformává válik, igen problematikus képlet*, hiszen úgy szkeptikus, hogy nem ment (és nem megy) el a végletekig az adott probléma teljes kivizsgálásában. Ez a szkepszis *ideálisan illik bele* a hetvenes évek második felében kezdődő új intellektuális szubkultúra világba, hiszen a fragmentált irányzatok voltaképpen egyrészt már lemondtak az egész megértéséről, másrészt hallgatólagosan a megismerési érdekltségről is. Gondolatmenetünk egyik fő felismerése, hogy a hetvenes évek második fele után e fragmentált intellektuális világban egyenesen a részleges szkepszisnek kellett lennie az ideális értelmiségi ideológiának. Az intellektuális élet szerkezete és a részleges szkepszis *csereszabatosak* lettek egymással. Ez – egyelőre még csak megelőlegezően mondjuk ezt ki – *megteremtette a gender-ideológia és a részleges szkepszis mély, közös alapját*.

Az egészre vonatkozó megismerés, sőt, a megismerési érdekltség nélküli fejlődésben igen gyakran került sor arra, hogy egy-egy szubkultúra a behelyettesítő részleges szkepszist (egy konkrét témakörben) immár az előjel nélküli, *általános konformizmus* jegyében fogadtatja el („ugye te is kételkedsz a benzines autók használhatóságában?”, „ugye, szerinted is szörnyszülöttek a vízierőművek?” vagy újab-

ban: „rettenetesen veszélyes ez a Fukushima)”. A szubkultúrák nem rendelkeznek valódi igazságtartalommal, az üzeneteikkel való egyetértést *ki kell erőszakolniuk* vagy *manipulálniuk* kell a célközönséget. Ennek hídfője pedig a tágran értelmezett *konformizmus*. *A részleges szkepszis önálló igazságigény nélkül csak a konformizmusra építhet, s ez elég jól látszik konkrétan a gender esetében is*. És itt új társadalmi játékszabályok lépnek életbe. Egy szubkultúra (elemi definícióinál és alap-képességeinél fogva) nem számolhat azzal, hogy közvetlen üzenetei fogják gyarapítani a csoport erejét. Először tehát a szubkultúrához és az üzenethez elengedhetetlen *konformizmust* kell meghirdetnie. *Előbb a konformizmus, utána a konkrét álláspont!* Itt mutatkozik meg már az 1989 utáni kor mély sajtószerűsége is. Klasszikus alapesetben ugyanis egy álláspont elfogadásához az álláspontnak igaznak kellett lennie. Most igazságról szó sincsen, a konformizmus tudatának kell megelőznie a döntést. *A részleges konformizmus itt válik behelyettesítővé*. Az elfogadást egyszerűen az illető számára előnyös konformizmus magatartásának elfogadásában ajánlja. *A valóságosan működő konformizmus és a gondolkodást kikerülő ignorancia közelsége önmagában is figyelmeztető*.

A minősített gender-ideológia sikere, már amennyiben valóban van és valóban minősített (a mesterséges virtualitások manipulációjában ezek az értékek a lehető legnagyobb mértékben bizonytalanok – ami máris maga is illusztrálja a bizonytalanság világának felbukkasát) messzemenően inkább a hatalmas erővel felkínált *konformizmus-ajánlatnak* köszönhető, mint az egyes egyének önálló és lelkiismeretes gondolkodási folyamatának. *A gender-jelenségnek meghatározó köze van a részleges (helyettesítő) szkepszis kiterjedt uralmához*. Hiszel a gender-problémában? Jó ember vagy! Szemünkben *Hofi Géza* egy ennél jóval sokrétűbb és szofisztikáltabb érvelése meggyőzőbb. Az argumentáció azzal a kérdéssel kezdődik, van-e akváriumod, s azzal záródik, hogy (ebben az esetben) „buzi vagy” (sic!).

A gender-ideológia és a részleges szkepszis uralmának kapcsolata még meg fog jelenni gondolatmenetünkben. E kapcsolat felismerése nem könnyű, hiszen egy ilyen erőteljes és (mint látni fogjuk) a legnagyobb mértékben határlépfő ideológia recepciójakor, mint „jó emberek”, a tizenkilencedik század becsületes alapmagatartását követve elsősorban az új ideológiai tartalmaira, annak *igazság-vonatkozásaira* összpontosítunk. Ekkor persze végtelen vitákba bocsátkozhatunk bárminek a részleteiről. De úgy tűnik, ez a tiszteletreméltó magatartásunk mára már elavult. A gender-ajánlatot korántsem sivár és szegényes igazságelemei sodorják szemhatárukba, de a konformizmusunknak, saját már létező részleges szkepszisünknek címzett ajánlat ereje. Azért foglalkozunk/foglalkoznak vele, mert világosan felismerjük/felismerik, hogy *társadalmi helyzetünk is hovatarozásunk is függhet a kérdésben való állásfoglalástól*. A (részleges, mindent befogadó) szkepszisnek szóló ajánlat nyilvánvalóan felülírja a kérdés nem-létező intellektuális dilemmáit. A gender-fordulat társadalmi támogatóinak nagy része egyáltalán nem rendelkezik differenciált saját állásponttal, annál világosabban vannak tisztában viszont azzal, hogy erőteljesen *performatív* jellegű, a részleges szkepszis végtelen szellemi vadászmezőin virágzó ellen-konformizmus cselekvésorientáló jellegű. Választaniuk kell! Ha van akváriumod, akkor bizony ...vagy!

A „behelyettesítő”, illetve „részleges” szkepszis önmagában *nem problematikus* jelenség. Számunkra a másik oldal, azaz *a valódi filozófiai szkepszis pozitív kritériumainak figyelemmel kísérése a fontos*. A holisztikus szkepszis szigorú kritériumainak se-

gítségével próbálunk gátat szabni a behelyettesítő szkepszis kaotikus burjánzásának. A tudománytörténet furcsa tréfát játszik velünk. Ma éppen azokra a skolasztikus vitákra tekintünk idegenkedve, ha éppen nem ironikusan, amelyek a maguk korában a holisztikus szkepszis progresszív kialakulásának szükségszerű állomásai voltak.

A legendás 1960-as évektől a köznyelv, különösen pedig az értelmiségi köznyelv intellektuális szintje, fogalmi színessége erősen megemelkedett. Megszabadult a nyers ideológiák fogalmiságától, szinte feltöltődött új, differenciáltabb *teoretikus* fogalmakkal, amelyek összegezték az új folyamatok lényegét, a történelem új trendjeit vagy egyszerűen csak a társadalomnak a jövőre vonatkozó reményeit. *„Hard”-ból „soft” lett.* Általános kijelentések váltak uralkodóvá, amelyek sajátos kettős arculattal rendelkeztek. *Teoretikus jellegű kijelentéseknek tűntek fel, de teoretikus megjelenésük ellenére sem rendelkeztek teoretikus megalapozással.* A mindennapi tudat akkor spontán módon üdvözölte ezt a világot érdekesebbé és színesebbé tevő fordulatot. A közönség nem követelte meg a bizonyítási folyamat teljességét, s a *tudatiparról, az elidegenedésről* vagy az *esélyegyenlőlenségről* megalkotott teoretikus jellegű kijelentéseket elfogadta valódi teóriának.

A társadalmi diszkuszióba behulló elméleti kategóriák olyan teoretikus teret teremtettek, amelyben a teoretikus fogalmaknak kijáró kötelező *kontroll-vizsgálatok* követelménye tökéletesen elesett. Ez a fejlődés tovább erodálta az amúgy minden elméleti fogalomnak kijáró kötelező kételkedés magatartását. Részben *pozitívan* tette ezt, hiszen egy valóban „hiteles” médium egyik fundamentális meghatározása éppen az, hogy minden további nélkül hisznek neki. De a *negatív* megközelítés is helyénvaló lehet, *a tömegkommunikáció világa nem a tudományos értekezések birodalma.* A tömegkommunikáció vonzó médiumán át az elméleti és kvázi-elméleti fogalmak hihetetlen sebességgel nyomultak be a társadalmi kommunikációba. Az eredmény az lett, hogy az elméleti fogalmakat éppúgy „utána mondták” a tömegkommunikációnak, mint korábban az ideológiai, s még korábban a politikai fogalmakat vagy a sport fogalmiságát.

Ezek a teoretikus tartalmú (valójában azonban teoretikusan nem minősített) megállapítások, megtámogatva még a hatékony médiumok szakadatlan lendületével és energiáival, hatásos igazságokként hódítottak (és hódítanak) a tájékozottabb társadalom soraiban. Uralkodó és végső elméleti eredményként éltük meg például a *totalitarizmus-elméletet, a nagy elbeszélések végének tételét, a történelem vége téziséét, a nagy társadalmat, a „búcsú az elvektől” tételt, a civilizációk harcát, vagy a minden lehetséges tételét,* miközben ezek a kijelentések úgy töltötték be a társadalom tapasztalatainak orientáló funkcióját, hogy közben nem voltak (esetleg nem is lehetek) szigorú értelemben bebizonyítva. Nagyon vigyázni kell az itt megjelenő finom különbségekkel! Nem arról van szó, hogy ezekben a tételekben ne lenne igazságtartalom, egyes esetekben ne találnák fején a szöveget, vagy éppen ne fejeznék ki nagyobb társadalmi csoportok véleményét vagy reflexióit. A probléma azzal van, hogy széles körben úgy kezelik/kezeljük őket, mintha bizonyított igazságok lennének, amelyeket tehát további gondolkodás nélkül lehet újabb gondolatmenetek kiindulópontjává is tenni. A bizonyított és nem bizonyított tételek között ugyanis messzemenően nem az a különbség, hogy az egyik „okosabb”, mint a másik, hanem az, hogy a teoretikus tétel be van bizonyítva, a vélekedés pedig nem (ettől még lehet nemcsak izgalmas, de még igaz is).

A teoretikus jellegű, de az igazi teória igazolódási folyamatának alá nem vetett kijelentések egyre összefüggőbb és rendszerezettebb uralma *átcsaphat, és át is csap saját ellentétébe*. A kritériumokról nem tudó kételkedés (*önmagában is hatalmas önellentmondás*) uralkodó magatartássá válhat. *Ez az önmagát uralkodó magatartássá kikövetelő nyilvános kételkedés teljesen új jelenség*. Nyilván nem lehet „igazi” kétely, mert nem szükségszerű és nem kikerülhetetlen. Az uralkodó kételkedés eleve evidenciának tartja önmagát, legfeljebb arra van gondja, hogy a körülötte folyó filozófiai elméletekből aktuálisan kiszűrje azokat az elemeket, amelyek már eleve eldöntött kételkedését új, relativista érvekkel képesek felfrissíteni. *Az érzületi- és véleményközpontú filozofálás leváltani látszik a valóságos filozófia megalapozást*.

A szükségszerű kétely elismert privilégiumának vizsgálatakor ismét szem előtt kell tartanunk, hogy e valóságos és valóban legitim kétely helyzetének kiharcolása kizárólag *a lehetséges tapasztalat világán belül érvényes*. A kutatás egy-egy pillanatnyi állásának rögzülése, a kifogástalan módszerrel elvégzett kutatás határainak ténye és e határok elismerése egyáltalán nem csökkentik a szükségszerű kétely kritériumának fontosságát. *Az, hogy a tudomány nem omnipotens, semmiféle kételyt nem tesz jogossá*. Mi több, a köztudattal ellentétben a tudomány ma sem omnipotens, jóllehet terjed az a nézet, és buzgón terjesztik is. A tudománynak nem is lehet eredményesebben ártani, mintsem hogy omnipotensnek tüntetik fel. Az ilyen alapvető összefüggéseket az előzőeken túl az is intenzíven elhomályosítja, hogy számos tudományban az új „tudományos” eredmény elérése jórészt a kutatás eszközrendszerének kapacitásától függ, tanulságos lenne emlékeztetni arra, hogy az orvosi technikában a legtöbb nagyteljesítményű eszközt már évtizedek óta középszinten képzett munkaerők működtetik.

#### 4. Az utólagos engedetlenség

Az utólagos engedetlenség azokra a társadalmakra jellemző, amelyek egyszer már majdnem végérvényesen és teljesen elveszítették szabadságukat. Legtöbbször úgy, hogy egy-egy diktatórikus politikai rendszer foglyul ejtette őket, amellyel szemben az azt megelőző politikai harcok idején nem tudtak, nem akartak vagy nem mertek tevőleges engedetlenséget tanúsítani. Ideáltipikusan tiszta, pszichológiai áttételek során semmiféle magyarázatra nem szoruló módon aránytalanul felerősödtek a *tragédia után* az engedetlenség összes lehetséges formái, hiszen nyilvánvaló kompenzációs motívumok alapján kiéleződött az érzékenység az engedetlenség elmulasztásának a jelenben is negatív lehetséges következményei iránt. *Igy adódott össze immár a békés (!) jelenben a lehetséges engedetlenség összes alkalmának agresszív (!) teljesítésre törekvő kihasználása*. Kifordult a világ! A diktatúra valós világában hallgató társadalom a demokrácia valós világában minden fűszálért véres harcot indított, intranzigensen leplezte le a demokratikus hatalmat és rendezett szimbolikus forradalmakat. Ez az utólagosan maximálisan érvényesített engedetlenség kezdett hozzá az 1945 utáni történelem számos viszonylatának kialakításához.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Itt kell megjegyeznünk, hogy a szkepszis itt kifejtett koncepciójának egyes elemeit Odo Marquard bírálata-elemzése közben dolgoztuk ki. Az utólagos ellenállás jelenségét, amire pedig már korábban is figyeltünk, teljesen kifejtetten ugyancsak Marquard használja fel,

A valós történelmi időben elmulasztott ellenállásból származik *Schelsky* kiváló kategóriája, amely a szóban forgó diktatúra vagy más elnyomás után, azaz a szó szerint vett felszabadulás után annál erősebben nyilvánul meg. Az utólagos engedetlenség, mint láttuk, *per definitionem* kompenzatórikus karakterű. *Éppen a kompenzáció ereje az, amelynek nagyságrendje nemzedékekre is rá tudja nyomni bélyegét.* Önálló életre kelhet, miközben az utólagos engedetlenség feltétel nélkülsége, feltétel nélküli hite saját igazságában könnyen be is szűkítheti az azt képviselő társadalom szemhatárát.

A társadalmi, elméleti, sőt a politikai kategóriába is átcsapó „utólagos engedetlenség”, „utólagos ellenállás” (talán még „utólagos forradalom” is) magatartását kivételesen jelentős felismerésnek tartjuk, s őszintén csodálkozunk, hogy maga a gondolat nem hatolt be sokkal mélyebben a társadalomtudományi megismerés eszköztárába. Ezt a gondolatot két szinten is igen alkalmasnak tartjuk a gender-jelenség értelmezésére. Egyrészt *közvetlenül*: megpróbáljuk felhasználni a gender-problematika értelmezésében. Másrészt, valamelyes módosított formában, úgy is felhasználjuk, hogy az „utólagos ellenállás”, „utólagos forradalom” fogalmait átalakítjuk „a kísértetekkel szembeni ellenállás” és a „fantóm-forradalom” fogalmává.

A jelenkori gender-mozgalom ugyanis *ugyancsak* az utólagos ellenállás, az utólagos „szembeszegülés” forradalma. Az „utólagosság” viszonya ugyanaz, még akkor is, ha ez a történelem kronológiai dimenzióiban egészen máshol helyezkedik el. A hitlerista diktatúrán keresztülment társadalom (értelemszerűen a maga fiatal nemzedékeiben elsősorban) az újbaloldali ideológiában találta meg a maga társadalomkritikájának effektív médiumát (természetesen nem az egész társadalom és nemcsak az újbaloldali ideológiában, miközben az újbaloldali ideológiai ideológia sem csak ezt az egyetlen funkciót töltötte be). Mellesleg az 1989 utáni magyar társadalom sajátos balliberalizmusában is felfedezhetőek lennének az utólagos ellenállás elemei. A német példa mindenestre a közelmúlt rendszerével szemben megfogalmazott utólagos forradalomként értelmezendő.

*A gender történelmi dimenziói mások. A gender a nők egész történelmével szemben való utólagos ellenállás terméke.* Nagyvonalúan az emberiség egész történelmével szemben. Ez hihetetlen terheket ró a közgondolkodásra. Nem érdemes tagadni a nők hátrányos történelmi létezését, de mi következik ebből? Mivel és főleg meddig tartozik az emberiség a nőknek? Nem beszélve a mai férfiakra, akik elődeik fáraói hatalma miatt nemcsak saját gyarlóságuk terheit kell, hogy viseljék, de az egész addigi férfitársadalomét. Ugyanez a nőkre is igaz. Egy mai nő learatja az összes korábbi nő szenvedésének erkölcsi kompenzációját, kezdve azon a lányon, akit az etológusok kedvenc példája szerint, elkaptak a szomszéd törzs tagjai, amikor vízért ment a forráshoz. Az utólagos ellenállás idő-dimenziója ugrik egyet, mint láttuk, és még, mint ugyancsak látni fogjuk, „mutál” is. Ez a mutáció *érdemileg* eleve kizárja a kompenzációt, az utólagos felkelés sérelmei végtelenek, kielégíteni nem lehet őket. Mellesleg érdemileg például a négerek vagy más hasonlóan történelmileg elnyomott csoportok kielégítése is lehetetlen, még akkor is, ha elég sok minden történt és történik ennek érdekében. *Hány Nat King Cole képes elhal-*

---

miközben többször utal arra is, hogy ezt a fogalmat Helmut Schelskytől vette át, akivel például az újbaloldal elleni vitában közös fronton érzi magát. Ld. erről, Kiss, 2024.

ványítani a rabszolgatartás több évszázados történetét? Mindennek azonban még az elején vagyunk, a kérdés lezárhatatlansága azonban már most is világos.

Az utólagos lázadás momentuma kétségtelen, még ha annak történelmi beágyazása különös, ha nem is éppen precedensnélküli, azaz teljességgel szinguláris. Ehhez társul még egy ettől erőteljesen különböző tulajdonság, egy fajta üresség és fantóm-ellenségkép. Ürességen azt lehet érteni, hogy egy-két törvényhozásbeli változáson kívül, amelyek esetében a törvényesítendő szellemi-politikai cél érdemileg már aktuálisan is megvalósítható, a mai neoliberális elvek alapján megszervezett politika és társadalom minden kedvezményt megad a nőknek, ez így van, még ha a társadalom valóságában az erők szabad játéka ezt befolyásolhatja is (bár eddig a kvótanői politikusok tevékenységéből elég sok válság szakadt az emberiségre, de fegyelmezetten túrjuk).

A gender-ideológia horizontális és vertikális dimenziói kontúrtales és a szó szoros értelmében parttalan halmaz. Ennek egyrészt sok előnye van, de ami még ennél is fontosabb, megfoghatatlan is. Mindenki azt érthet rajta, amit akar, és pontosan megfelel a 2010-es évek ideológiai mintájának, amelynek prototípusa az egyiptomi „arab tavasz” volt. A gender-mozgalom egy sajátos női „arab tavasz”, és megfordítva, az arab tavasz, ha van még ilyen, némi büszkeséggel tekinthet sikeres utódjára. Az arab tavasz abból állt, hogy tele van a hócipőnk a kormányral (ismét Hofi: „Melyikkel?” s a válasz „Mikor melyikkel”), s vidáman mobil telefonnal a kezünkben elkergetjük azt az önkényuralmat, amely a világ végtelen számú önkényuralmával ellentétben kivételesen több békés és stabil évtizedet biztosított Egyiptomnak, den az sem rossz ötlet, hogy felszabadítjuk Líbiát a líbiaiak alól, hogy aztán végtelen káoszba süllyedjen egy autokratikus állam szociális beütésekkel. Ez a képlet („arab tavasz alulról”) persze kiegészül egy „felülről” működő hatalmi beavatkozással, valakiknek ez jó, de ez már nem érdekli a boldog felkelőket, akik a mozgalomban gazdag élményekre tettek szert, olyan élményekre, amelyekre az „arab tavasz” nélkül nem tehettek volna szert. A gender-mozgalom nem konstruktív, destruktivitásának azonban nincs tudatában. Nem is nihilista, inkább a szó legmélyebb értelmében alvajáró, egyébként a női nemiség legátmenetibb, legrövidebb korszakára összpontosít, a szó szoros értelmében serdületlen, éretlen nemzedékek félelmeit és reményeit lovagolja meg, sajátos kulturális forradalom, a fiatalabb nemzedék mobilizálása a társadalom ellen, s ezért az innovációért Maot még haló porában is el kellene ismerni (annyi sikeresen háborúzó amerikai elnök után őt is ki kellene tüntetni Nobel-Békédíjjal). Kontúrtales és parttalanúsága sokáig képes lesz pótolni az értelmes ideológiát, s azt is látni kell, hogy az értelmes ideológia pótkávéja már a helyettesítés funkciójával is nagy szolgáltatásokat tesz az eliteknek, hiszen abban széles körű egyetértés van, hogy számukra bármelyik értelmes ideológiából csak baj lehet, számukra a kommunizmus legalább akkora baj, mint egy jól szervezett olaj-állam, amelyik autokrata (de független).

A gender-attitűd, mint az „utólagos engedetlenség” egy sajátos változata, a maga szkepszisét egy társadalmi magatartással is összekapcsolja. Az „utólagosan engedetlen” társadalom (így a gender-hívek) *annyiban nem szkeptikusak*, hogy minden erejükkel az utólagos engedetlenség attitűdjében hisznek (erre az attitűdre nem terjesztik ki a szkepszist, éppen ellenkezőleg!). Szkepszisük már csak ezért sem áll saját lábakon. Ez nemcsak általánosan van így, de mind a konkrét társadalomban, mind pedig a konkrét folyamatokban is. Az „utólagos engedetlenség” attitűdje te-



hát nemcsak hogy nem eredendően szkeptikus, de nagyon is előre meghatározott. A körülményeknek megfelelően igen hamar talál magának további társadalmi politikai és filozófiai kiegészítéseket, így újabb elmélet vagy elméletek kristályosodásának pontjává is válhat. *Az utólagos engedetlenség decizív.* A decizivitás nemcsak, hogy nem szkepszis, de éppen a szkepszis diametrális ellentéte. A gender-attitűd helyzete ezért is különleges, ami filozófiai szempontból is különleges magatartásra kényszeríti. Az utólagos engedetlenség filozófiai és politikai nyomást gyakorol.

De a szkepszis (helyettesítő szkepszis) más vonásainak megfelelőit is megtaláljuk a gender-mozgalom sajátosságai között. Miközben egy bizonyos szempontból az egész mozgalom a behelyettesítő szkepszis általános attitűdjének köszönheti létét (többek között éppen azért, mert ez nem tartott igényt az egyes okok és az egyes következmények szigorú bizonyítására), maga megpróbál a gender léhelyezeteiből eredeti és koherens filozófiát kreálni. Az egyik lépés a gender-elemek ontologizálása, egy ontológizált gender ugyanis már nem gender, de ironikusnak látszó kifejezéssel szólva, már maga a valóság.

A „helyettesítő” szkepszis, egy példa: maga Odo Marquard, még a maga legszeriőzobb változataiban is szívesen hajlik arra, hogy saját ontologizált szkepszisét ironizálja, játékosá, viszonylagossá tegye, ez igen gyakran rokonszenvesse is teheti, közelíti a posztmodern magatartásformák main streamjéhez, ami természetesen nagyban csökkenti e magatartás igazi veszélyeinek a felismerését. Ezek a veszélyek már a kezdet kezdetétől kezdve igen sokrétűek, de az igazi veszély minden relativizáló irány számára abban van, hogy ha a gondolati szerkezet meg is szilárdul, az idők változásával az aktorok változnak meg, részben pedig, ha netán ugyanazok maradnak, elemi érdekeik változnak. Az eleve relativizáló és egykor még önironikusan kezel szkepszisből a legélesebb ideológiai fegyvereket lehet kikovácsolni.

A gender-gondolkodás, ha nem is maradéktalanul, de nagy mértékben a behelyettesítő szkepszis irányzata, és ez az irány minden csak nem ironikus vagy éppen önironikus. Mindez először is arra példa, hogy elvileg a világon mindenből lehet szélsőséges és türelmetlen ideológia. Mint a szkepszis terméke intoleráns, a szkepszis segítette hatalomra, s a hatalom birtokában már nem ismeri már a szkepszist. Odo Marquard még a filozófia önkritikájával magyarázta és enyhítette a maga szkepszisét.

Az ideáltipikus gender-ideológia azonban nemcsak a „részleges” szkepszis mindent átható magatartásbeli „éteré”-nek köszönhető felemelkedését, de ezer szállal kötődik az újbaloldal egykori szellemi hegemoniájához is. A neomarxizmusból minden nehézség nélkül nagy szellemi területeket lehetne kimetszeni, amelyek a szó szoros értelmében gender-tartalmakat fogalmaztak meg. A kor konkrét viszonyaiból következett az is, hogy az újbaloldal demokratikus és ugyanakkor hatalomkritikai elvárásokkal lépett fel. Belenyúlt a demokratikus politikai rendbe, de még erősebben nyúlt bele a demokratikus hatalmat eszmeileg legitimáló erőviszonyokba. Ebből a szempontból nem játszhatott különösebb szerepet az a körülmény, hogy az újbaloldal nem fordított különösebb figyelmet a létező szocializmus világára, hiszen a Vasfüggönynek a Keletet a Nyugattal szembeállító árnyéka a keleti országokra fordított különös figyelem nélkül is rávetítette árnyékát ezekre a viszonyokra. A neomarxista elköteleződés után terjedő részleges szkepszis ebben az összefüggésben végbemenő felemelkedését már ekkor instrumentalizálnak, kompromisszum-keresésnek és többé-kevésbé olyan illegitim kiütkeresésnek tekintjük, amely ki akar hátrálni a konkrét helyzetből származó végérvényes és egy-

értelmű ideológiai és politikai döntések elől. Egy ilyen összefüggés általánosságban kimondható, s ebben az általánosságban (ezért ez most sem konkrét intellektuális, sem konkrét erkölcsi kritika) a gender-mozgalom is értelmezhető egy magasabb szemszögből más általános problémák feldolgozása elől való kihátrálásnak.

## 5. Érzület

Gondolatmenetünkben több szintjén is megfogalmazódott már, amit most érzelmi hozzáállásként definiálunk. A filozófiai pillanat egyedülálló, és egyben igen komplex is. A gender egy konkrét kor érzületének médiumában konkrét helyzetet artikulálva konkrét célokat fogalmaz meg. Az érzület a nemek egyenlőtlenségének új megfogalmazása, az egyenlőtlenség egy történelmi állapotának intenzív jelenbeli átélése.<sup>13</sup> Ezt az érzületet azután kiemeli a maga konkrétságából (aurájából), majd gondos műveletekkel felnöveli, általánosítja, felerősíti, s hozzá igazítja azt fontosnak tartott filozófiai kor-szükségletekhez. Ez a lépés önmagában is figyelemreméltó. Az antagonizmussá felemelt, így rekonstruált érzületet racionalizálja, és erőteljes követelésként irányítja a társadalmi konformizmus irányába, ahol is a részleges szkepszis attitűdje jó eséllyel felölti magára azt az ontologizált érzületet, ami számára a céljainak megfelelő konformitáshoz való tartozást biztosítja („én is a társadalomnak azokhoz a jobb köreihez tartozom, akik a gender-állásponton vannak”<sup>14</sup>). A részleges szkepszis jelenléte meghatározó: kételkedem a társadalmi többség álláspontjában gender-ügyben, de természetesen nem kutatom ki a kérdés összes összetevőjét, korábban is meglévő, mindennel szemben érvényesülő alapszkepszisemet konkretizálom aktuálisan most a gender tartalmainak irányában. E folyamat a maga dinamikájában már-már képes elhitetni azt is, hogy mindaz, amit korábban (intellektuális) érzelmi elemnek neveztünk, már feljogosít egy önálló, sőt, támadó filozófiai pozíció megalapozására is. A mindenkori konkrét alapmózzanatot számos helyen színesíti, történelmileg differenciálja és az érzületekben lecsapódó elemekkel társítja, őt igazoló történelmi dokumentumokat gyűjt, jogi eszközökkel támadja a másképpen cselekvő intézményeket és a másképpen működő médiumokat, új kritériumokat állít fel a helyes viselkedés, és ami még ennél is sokkal fontosabb, a helyes „nyelv” szabályozására, az új követelményeknek meg nem felelő viselkedést és nyelvet szankcionálja és bünteti, először informálisan (a konformizmus hatalmas erejére támaszkodva), de azután a szemünk láttára tér át az informális szankcionálás formálissá tételére is (büntetés!). Időközben nemcsak divatfogalom, de valóságosan gyakorolt eszközzé vált a narráció, illetve a narrativitás, ami azután ezt az önmagát tudománynak és filozófiának tartó, a részleges szkepszis médiumában felnövő radikális ideológiai hatalmat (ami a társadalmi

---

<sup>13</sup> Ilyen alapon még retro-jelenség is, de természetesen ennek nemcsak megvannak az alapjai, de alapos kutatása is várat magára.

<sup>14</sup> Kiváló példa a behelyettesítő szkepszis elasztikus mozgékonyságának és a meghatározó értelmiségi konformizmusnak a kapcsolatára a „zöld rendszer”. Nyilván vannak, akik minden pillanatban átélnek, hogy ők most az unokáikért harcolnak, de szerintünk többen vannak, akik a progresszív színészeti konformizmus hívei. – Hasonlóan használható az elektromos autók példája is: a részleges szkepszis nem végez kutatómunkát (az elektromos autó összes környezet-károsítása), a valóságos szkepszis, ha van itt ilyen, igen.

gyakorlat és az intellektuális szférák erodálódása után már korántsem veszélyeztet valóságos hatalmakat) állandóan újrafogalmazza és minden új szituációban újra elmeséli. Az egyre gazdagodó elbeszélések nemcsak konformizmusunkat célozzák meg (ki mer szembezállni elitszoportok aktuális ideológiai hadjárataival), de tanultak más ideológiák erkölcsi stratégiájából („elnyomták-e a nőket vagy nem?”-klasszikus változatban „Amerikában verik a négereket”). A részleges szkepszis médiumában kiteljesedő, a társadalmi konformizmus mobilizáló hatalmára támaszkodó, tudományá és helyes ideológiává (voltaképpen „helyes tudattá”) felstilizált érzület (nehéz együtt élni azzal a gondolattal, hogy milyen erővel nyomták el a nőket, plusz a történelmi narratíva rejtett szexuális vonatkozásai!) egyre nagyobb igényekkel lát hozzá hegemonná válásának kialakításához.

### 6. Még egy igen összefoglaló – határátlépés

Ha végül egy pillantást vetünk ezekre az új típusú, globális, „nembeli” határátlépésekre, amelyek egyben meg is szüntetik a nembeli határokat, egy olyan sajátos *szerep-csere* tűnik fel, amely ugyancsak évezredek vagy évtizedek dimenziójában értelmezhető. *A hatalom és a társadalom szerepcseréjéről van szó.* Amíg a történelem valóságában a nembeli határokat és korlátokat a *hatalom* kívánta biztosítani, mindig a *társadalom* volt az, amelyik a történelemben ismert módon tágítani akarta ezeket a nembeli határokat és korlátokat, nem egyszer egyenesen forradalmasítani is. *Napjainkban a számára közömbös határokat megszüntető határátlépéseket a hatalom nem egyszer kifejezetten támogatja, s ha nem, túri.* A gender- és a háború ügyében nyilvánvaló támogatásról van szó, s mindez a támogatás a társadalom ellen negatívan is megvalósul.<sup>15</sup> A gender a neoliberalis berendezkedésű országokban gyakorlatilag a hivatalos politika rangjára emelkedik, ezt viszonylag relativizálni látszik az ilyen államok még mindig létező toleranciája és a hivatalos politikának a civil társadalmakkal kialakított olajozott együttműködése.

### Hivatkozott irodalomjegyzék

- Forrai, Judit 2002, *Magánélet és az egészség kultúrája*. Dialóg Campus Kiadó (2002), ISBN: 9639310778.
- Forrai, Judit 2012, Szexuális nevelés, szexuálpedagógia. In: A tudomány-, technika- és orvostörténet kutatásának irányai és intézményei az elmúlt 40 évben, 2012. pp. 155-165. <https://doi.org/10.23716/TTO.19.2012.25>
- Kiss, Endre 2000, Neoliberalizmus/neopozitívizmus és posztmodern között. in: *Filozófia az ezredfordulón*. Szerkesztette Nyíri Kristóf. Budapest, Áron Kiadó, 227-242
- Kiss, Endre 2013, Játék mint világmodell, avagy a több "egész" nem több, mint a kevesebb. in: *Iskolakultúra*, 23(10), 61–72.
- Kiss, Endre 2024, Szkepszis – a legnagyobb igazság (Bizonytalanság a gondolkodásban). in: *Lábjegyzetek Platónhoz. A kétely*. Szerkesztette: Daróczi Enikő, Laczkó

---

<sup>15</sup> A társadalomellenesség nyilván a háború, sőt az esetleges atomháború felvállalására vonatkozik, de a mai hatalom nem bánik kesztyűs kézzel általában sem a számára már cselekvőképtelenné vált társadalommal.

- Sándor. Szeged. Pro Philosophia Szegediensis Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó. 350-367.
- Spira, Veronika 1991-2001, Az értékek változása és a pedagógia. in: [https://docplayer.hu/110\\_879267-Spira-veronika-az-ertekek-valtozasa-es-a-pedagogia.html](https://docplayer.hu/110_879267-Spira-veronika-az-ertekek-valtozasa-es-a-pedagogia.html) (letöltés: 2024. december 13.)
- Spira-Kiss, Veronika 1992, Über die vorherrschenden Werte der IMEN-Forschungen, Budapest Vorlesung praesentiert in Ludwigsburg, 1990. Conference on Mother Tongue Education Veröffentlicht auf englisch: Reflection on Values. An Axicological Analysis of some IMEN Documents. In: Resy Delnoy, Eduard Haueis and Sjaak Kroon (eds.): Comparative Analyses of Case Studies on Mother Tongue Education. VALOM Enschede, 275-280.pp. és <http://www.spiraveronika.hu/> (letöltés: 2024 december 13.)

## Pedagógia – autonómia – konformitás

### ABSZTRAKT

Az autonómia és a konformitás problémája mostoha sorsra jutott a pedagógiában. A nevelőmunkában nagy szerepet kap a szeretet, a tisztelet, a becsület, az igazmondás stb. erénye, ám többnyire hallgat az autonómia és a konformitás fogalmairól. A politika meg úgy fél ezektől, mint ördög a tömjénfüsttől. A gyakorló pedagógusok arról panaszkodnak, hogy az egész oktatási rendszerünk leszoktatja az iskolaigazgatót, a pedagógust és a diákot az önálló gondolkodásról és törekvésről. Az alapvető nevelési cél világos: az önmaga létében, erejében megerősödő autonóm fiatalok kialakítása. S fordítva: a felszínes, meggyőződés nélküli alkalmazkodás visszaszorítása. Régi tanulság: a konformitás ellen reálisan csak nem konformista politikával, nem konform tanárok együttműködésével lehet.

*Kulcsszavak:* nevelés, autonómia, konformitás, gyakorló pedagógia

### ABSTRACT

The problem of autonomy and conformity has suffered a harsh fate in pedagogy. The virtues of love, respect, honor, truthfulness, etc. play a major role in educational work, but it is mostly silent about the concepts of autonomy and conformity. Politics is afraid of these like the devil is afraid of incense smoke. Practising teachers complain that our entire education system is weaning school principals, teachers and students from independent thinking and striving. The basic educational goal is clear: to develop autonomous young people who are strengthened in their own being and strength. And vice versa: to suppress superficial, unconvincing conformity. An old lesson: conformity can only be realistically fought with non-conformist politics and the cooperation of non-conformist teachers.

*Keywords:* education, autonomy, conformity, practical pedagogy

*Az autonómia problémájának vizsgálata fontos szerepet kap a politológiai, a jogi, a történettudományi, a pszichológiai-szociálpszichológiai (és még egyéb tudományos) kutatásokban, miként magában a gyakorlati életben, az államközi kapcsolatokban, a politika és a jog működésében is kiemelt jelentőséggel bír. Az alábbiakban elkerülve az ilyen célú és jellegű megközelítések világát (nem tagadva azok szükséges elemzését), ezúttal csak egy bizonyos részterület boncolgatására tudok és akarok kitérni. Jelesül a nevelés kérdésére irányul a törekvésem. Pontosabban azt kívánom – némileg részletesebben – megvilágítani, hogy maga a pedagógia szempontrendszer miként érvényesül az autonómia és a konformitás jelenségében. Feltevésem szerint a pedagógikum beemelése az autonómia valamint a konformitás kutatásába, gazdagítani tudja ez utóbbiak vizsgálatát. Ugyanakkor a nevelőmunka új(abb) területei, tanulságai felé is nyitnak kapuk: amennyiben eddig nem igazán feltárt és tisztázott összefüggések, nevelési tartalmak kerülhetnek előtérbe.*

---

<sup>1</sup> Dr. habil. Karikó Sándor, ny. főiskolai tanár, Szegedi Tudományegyetem JGYPK, Szeged, 6725. E-mail: karikosandor7@gmail.com

Világosan látjuk ugyan, hogy a pedagógia elméletében és gyakorlatában nagy erőfeszítések történnék az olyan kategóriák tisztázására, illetőleg értékek, erények kialakítására, mint például tisztesség, becsület, igazmondás, hazafiság, szeretet, stb. Am bántóan kevés koncentráció (figyelem és törekvés) fordítódott az autonómia kialakítására és fejlesztésére. És hasonlóképp: mostoha sorsra jut a pedagógiai munka és a konformitás-problematika összefüggéseinek bármilyen szintű kutatása. De legfőképp bármilyen célú és szintű összekapcsolására sem tapasztalunk képességet, sokszor készséget sem. Számomra nyilvánvaló, a pedagógia, az autonómia és a konformitás problematikája rendkívül összetett, nehezen átlátható s kifejthető téma, nagy kihívás, amelynek bizonyára csak szisztematikus és mélyre hatoló vizsgálattal lehetne valamilyen eredményt kimutatni. Most meg kell elégedjünk annyival, hogy néhány, első pillanatra fölmerülő elvi kérdés felvillantásával, illetve a kutatás megalapozását előmozdító filozófiai kitekintéssel, szemponttal talán ösztökélhetem a közeljövő ez irányú szakkutatását.

### *Mire nevelünk: autonómiára vagy valami másra?*

Az autonómia-téma pedagógiai szakirodalmában különösebben nem kényeztetni el a kutatót. Kevés ilyen célú vizsgálat születik, és azok sem mutatnak kellő szakmai visszhangot. Nézzük, kiindulásként, magának az autonómiának a fogalmát!

Gergely Jenő még a kétezres első évtized közepén írt egy három kötetes könyvet az autonómiáról. Ebben a szerző leszögezi: „Az *autonómia* az állampolgárok kisebb vagy nagyobb létszámú, valamilyen közös cél, érdek, ideológia vagy vallás mentén önszerveződéssel létrejött *közösségeinek* sajátja, amelyeknek a maguk által alkotott szabályok szerinti működését az államtól és a gazdaságtól való több-kevesebb függetlenséggel a hatályos törvények keretei között biztosítják.”<sup>2</sup> Még tömörebb megfogalmazásban: „Az autonómia a felelős függetlenség. (...) Az autonóm személy a szabadságát megtartva képes önszabályozásra.”<sup>3</sup> S még egy meghatározás: Darai Lajos, kiindulva a fogalom etimológiai gyökeréből, hangsúlyozza: az autonómia „jelentése önmagától adódó, önmagából jövő szokás, képesség. Általánosabban fogalmazva: öntörvény.”<sup>4</sup> Könnyű belátnunk, hogy az autonómia alapvetően önszerveződést, önszabályozást, öntörvényszerűséget, sajátlagos képességet jelent, amely ugyan nem mindenütt, ám a társadalom-működés úgyszólván minden fontosabb színterén megnyilvánulhat. És nincs kétség afelől, hogy az egyes egyén vonatkozásában ugyancsak kialakulhat. Az autonómia az egyén számára megvalósítható, és ha ez sikerül, arra szoktuk mondani, bírja az erénynek magas rendű világát. Az autonómia ily módon nem pusztán képesség, hanem egyszersmind *erény* is, éppen úgy, mint a többi, klasszikusnak tartott párja (tisztesség, becsület, méltóság stb.) Az autonómia

<sup>2</sup> Gergely Jenő: *Az autonómiákról általában. Autonómiák Magyarországon I-II-III.*

L'Harmattan Kiadó, Budapest, i. k. 2006. 4. Sajnos, a témában azóta Magyarországon nem született hasonló, általános igényű és szellemű munka.

<sup>3</sup> Gyarmathy Éva: *Tehetségfejlesztés.* Tea Kiadó Kft., Budapest, 2021. 280. Gyarmathy is utal arra, hogy az autonómia szorosan összefügg a felelősség kérdésével is.

<sup>4</sup> Darai Lajos: *A tudomány autonómiája, a kutatás szabadsága és az emberiség önrendelkezése. Autonómia és társadalom,* 2022, II. évf. 2. 23. Az autonómia mint önálló létező entitás természetesen más területeken is fölmerül.

erényként való felfogása pedig már logikus módon veti fel a pedagógia illetékességét. Nem túlzás tehát azon állítás, hogy *a pedagógiának*, elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt *lehet*, mi több, *kell* érvényes mondanivalója az autonómiáról.

A pedagógia és az autonómia összefüggésének kérdése kapcsán mindenképp érdemes felfigyelnünk egy pedagógiai szakfolyóirat „Autonómia”-számára. Kerényi Mari szerkesztő négy jeles kutatót és gyakorló pedagógust kérdez az autonómia fontosságáról. Szerinte a döntő kérdés éppen az, hogy „mit jelent az autonómia a közoktatás szemszögéből?”<sup>5</sup> A partnerek válaszai nagyon jellemzőek és megfontolandók: „A pedagógia célja ab ovo nem lehet más, mint autonóm emberek nevelése, (...) a mindent felülről irányítani akaró hatalom ellehetetleníti (...) az egyének autonómiáját, (...) kizárja az autonómitás bármiféle támogatását.”<sup>6</sup> Az utóbbi mondatok újabb súlyos kérdést vetnek fel, hogy tudniillik mi a viszony a politika (nyilván: elsősorban az oktatáspolitikai) és a pedagógia (nevelőmunka) között? Mindez további és különálló vizsgálódásként adódhat, itt csupán utalnék a kritikai szempont fontosságára. A kritika-önkritika, tovább az autonómia iránti készségképesség, hadd tegyem hozzá: és erény (!) nyilvánvaló módon függ össze egymással, kölcsönösen táplálkoznak a másikból. Anélkül, hogy taglalni tudnám és akarom itt az autonómia és a politika igen bonyolult és kényes kérdését, hadd jegyezzem meg, hogy ha belátjuk a kritikai szemlélet és attitűd szükségességét (amire egyébiránt a Paulo Freire alapozó úgynevezett kritikai pedagógiai iskola korábban már rájött), akkor nem ütközhetünk meg az alábbi, keménynek tűnő kijelentésen: a tanár „nem engedelmességet se istennek, se urak tűnő hóbortjainak.”<sup>7</sup> Az „urak tűnő hóbortjai” fogalmazás valószínűleg az oktatásirányítók gyakori átgondolatlan és kellően elő nem készített intézkedéseire, rendeleteire utalhat.

A közelmúltban elhunyt neves hazai pszichológus és pedagógiakutató, Vekerdy Tamás rendkívül beszédes könyvet írt (*Az iskola betegít?*), amelynek végén, a vele készített interjúban határozottan leszögezi, az autonómia dolgában csak akkor fog beállni változás, ha „a törvény (...) nem alattvalókat akar gyártani az iskolagyárral, (...) hanem állampolgárokat.”<sup>8</sup> Azt gondolom, Vekerdy megállapításának igazsága ma sem vesztett érvényességéből.

Végezetül, a téma filozófiai megalapozás érdekében hivatkoznék klasszikus bölcselőre, Antonio Gramscira. A több mint 100 évvel ezelőtt megírt *Válaszút a pedagógiában* című műve jobbára elfelejtődött – a filozófiai és a pedagógiai szakmában egyaránt. Pedig ugyancsak megszívlelhetjük mondanivalóját. Gramsci a kultúra felfogásáról értekezik, majd kibővíti a kultúrafogalom jelentését. A kultúra szerinte „A magunk belső énjének megszervezése, fegyelme, saját személyünk

<sup>5</sup> Kerényi Mari: Autonómia. *Új Pedagógiai Szemle*, 2022/1-2. 6. A négy szakértő: Trencsényi László, Braun József, Krausz Imre és Törley Katalin. A konkrét idézetek 7 és 9.

<sup>6</sup> ua. Más összefüggésben fontos Törley Katalin idézete is: „Ahhoz, hogy a gyermekeknek jobb legyen, a pedagógusoknak kell jobbat tenni az életét.” 11.

<sup>7</sup> Tóth Tamás: A pedagógia elnyomottja. *Fordulat*, 28, 2021, 71. A szerző hivatkozik Biesta, G. és Saafström, C. közös munkájukra: *Policy Futures in Education*, 2011. Vol. 9, No 5. 540-547. A pedagógia kettős mozzanata: „ami van” és „ami még nincs”.

<sup>8</sup> Vekerdy Tamás: *Az iskola betegít?* Hungarian editon – Kulcslyuk Kiadó, Budapest, 2022. 132. A könyv végén olvasható interjút Rádai Eszter készítette.

birtokbavétele. (...) Az ember azért harcol, hogy lerombolja (...) a tekintélyre épült konformizmust. (...) A konformizmusra való hajlam a mai világban szélesebb körű és erősebb, mint a múltban: a gondolkodás és cselekvésmód szabványosítása (...) egyenesen kontinentális méreteket ölt.” (Gramsci, 1979, 98., 167., 169.) Az olasz filozófus megkülönbözteti az úgynevezett „dogmatikus oktatást” (ez a korábbi történelemre jellemző tevékenység) és a mai, modern korban kiépítendő „alkotó iskola” világát.<sup>9</sup> Az előbbiben dominál a tekintély, a fegyelem, az emlékezés, a lexikai ismeret, a konformizmus, míg az utóbbiban a felelősség, az autonómia (amely elvileg határtalan), a kritikai hajlam és képesség kibontakoztatása, a konformizmus lerombolása (ua. 123., 124. és 167.) Két rövid megjegyzést fűznék a fenti idézethez: Gramsci azon gondolatát, hogy tudniillik a belső énünk megszerzése, személyünk birtokbavétele az autonómia kivívásának szükséges feltétele (fordítva már aligha igaz: ugyanis birtokolhatjuk magunkat akkor is, ha nem tudunk s akarunk autonóm lényvé válni) – ezt a felismerést bátran felvállalhatjuk. Továbbá jogos és izgalmas felvetése, hogy a konformizmus-problémát emeljük be az autonómia (és kultúra) kérdésének vizsgálatába. Magam is fontosnak vélem a konformitás kérdését, erre majd a következő pontban külön kitérek. De most folytatnám a pedagógia-autonómia viszony kérdés boncolgatását.

Sokan felvetették már azt az alapdilemmát, hogy magának a nevelésnek mi lehet a végső célja: valójában mire is nevelünk? Amiben valamennyi pedagógiai szakember (kutató és gyakorló tanár) egyetért, ami felfogható egyfajta minimális tartalom elfogadásának, hogy a nevelés nem más, mint a személyiség alakítása, valamilyen irányba történő formálása. Például annak érdekében, hogy a gyermeket és az ifjú embert felkészítsük a felnőtt életre. Hogy beillesztjük a felnőttek világába, hogy sajátítsák el az alapvető társadalmi normákat, szerepeket. Nem tagadom, ez a folyamat ezernyi goddall, vesződéssel, gondoskodással jár, amelynek terhe elsősorban a szülőkre, tanítókra-tanárokra hárul. A gondoskodás, valamint az oktatás és a nevelés érdekében kifejtett munka fontosságát nem lehet elégszer hangsúlyozni. Csakis köszönettel tarthatunk ezért a szülőknél, tanítóknál, tanároknál.

Azonban azt gondolom, pontosabban remélem, a nevelés célját, tartalmát csak leegyszerűsítjük, ha itt megállnánk, és csupán annyit állítanánk, hogy a nevelés célja és értelme a felnőtt életre való felkészítés. Tudnánk-e még további ismérvet, újabb, talán magasabb rendű célt, tartalmat felállítani a nevelés miéértjére? A kérdés, nyilván, költői. Dehogynem, igenis tudánk. Csak kevésbé gondolunk rá, éppen azért, mert oly annyira nyilvánvaló. Minden józan gondolkodású ember azért kívánja nevelni a sajátjait, hogy majd gyermeke még jobb emberré váljon, mint a felnőtt generációk azon része (ők is a felnőttek közé tartoznak), akik – sajnos – tele vannak bűnnel, gyarlósággal, gonoszsággal, írgységgel stb. Nem ide, ebbe a közegbe, a felnőttek ilyen világába akarjuk beilleszteni az ifjú lényt. Azt kívánom tehát állítani, hogy a nevelőmunka, maga a nevelés fogalma nemcsak egy szocializációs folyamatot és funkciót jelent, hanem – azon túlmenően – magában foglal egy további plusz tartalmat, ami nem más, mint a *jóravalóság, a jóság iránti készség és képesség kialakítása*.

A nevelés benső mozgató rugója, szent hite, misztériuma, éppen az a magasztos mozzanata, hogy a jóság erényét szolgálja. Tehát, hogy az eddigieknél jobb embert hozzunk létre, valamivel jobb világot teremtsünk. Azonban ez régi és egyetemes kí-



vánsága lehet minden olyan embernek, aki elhivatott nevelőmunkát végez. Hadd hivatkozzak ezzel kapcsolatban röviden néhány klasszikus és kortárs bölcseletről. Már Marcus Aurelius felveti, hogy az ember „lelki alkata mindig kész a jóra.”<sup>10</sup> Nagyot ugorva az időben, Kant leszögezi, a nevelés végső soron nem más, mint „*az ember egyetemes jobbításának*”<sup>11</sup> szolgálata. És olvassuk Richard Pring, a neves kortárs angol nevelésfilozófus alábbi mondatát! A nevelés célja, lelke, funkciója, hogy „*az ember miként válhat teljesebbé, jó emberré, vagy (ha már az, akkor) miként formálható még jobb emberré.*”<sup>12</sup> Nyilván, bővíthető a filozófus (és filozofikus) hivatkozások száma, ám ezt most kerüljük el. Inkább, zárásként, egy szépirodalmi példára hívnám fel a figyelmet. A 20. század jeles magyar írójáról, Füst Milánról van szó, akinek Napló-beli egyik – kevésbé ismert – szövegrészlete páratlanul pontosan és érzékletesen ragadja meg a nevelés misztériumát. (Egyébiránt úgy látom, hogy egy klasszikus író-költő, mint a „lélek mérnöke”, általában az emberi lélek legmélyebb bugyraiba tud lehatolni. Sokszor mélyebb szintjére jut, mint ahová a szaktudós és/vagy a filozófus érkezhethet.) Füst Milán szövegét ezúttal nagyobb terjedelemben idézném:

„*Hiába prédikálják nektek – írja Füst – az iskolában, hiába mondja a pap, anyátok, apátok, hogy legyetek jók, hiába határozzátok el gyermekekotokban, hogy jók lesztek, önzetlenek, tiszták. (...) Jön az élet – s ti (...) elfeleditek csakhamar, – csaltok, loptok, érzéki életet éltek. (...) Ravaszok vagytok, kishitűek. (...) S az a nevelés, amit én anyámtól kaptam, az életet nem ismerő idealizmust szíttam magamba az anyatejjel. (...) De az élet – sajnos – nem ilyen. (...) S azt hiszed, anyád nem ismerte az életet? Ismerte – de mégis jobbik énjét (...) akarta átadni neked, (...) feltört belőle a hit, hogy az ő gyermekének szabad, lehet tisztának lenni – annak kell lennie. (...) S mihelyt gyermeked lesz: te is (...) óvakodni fogsz (...) felfedni a borzalmasat, (...) s úgy mutatsz majd az életre, mint ahogy Mózes az ígéret földjét mutatta a reménykedőknek.*”<sup>13</sup>

A szöveg önmagáért való, mégis nyomatékosanám mondanivalójának lényegét, amelyet nemcsak a pedagógia hivatalos művelője, hanem mindenki más (például szülő, politikus, könyvtáros, rádió- és tv-szerkesztő, sportedző stb.) megfontolhat. A *nevelés* legszentebb küldetése – hitem és meggyőződésem szerint – *a jóság képviselése, a jóra való emberek kialakítása*. A jóra valósságot mint pedagógiai erényt lehet ugyan szapulni, jelentőségét kicsinyíteni, vagy akár tagadni, ám kiiktatni az emberiség történetéből valójában képtelenség. Ha a valóság gonoszsággal, ezernyi nyomorúsággal, szenvedéssel zajlik is, a jóság iránti vágyat és törekvést az emberek tudatából, életéből soha nem tudjuk kiölni.

Ha ilyen nagy jelentőséget tulajdonítunk a jóság erényének, akkor nyilván tisztázni kell magának a jó fogalmának a jelentését. Fogas kérdés, amire válaszolni roppant nehéz, csaknem lehetetlen feladat. Abban biztos vagyok, hogy ez már nem is pedagógiai, hanem etikai és filozófiai dilemma. Indokolt lenne tehát ez ügyben szisztematikus filozófiai vizsgálatokat is végezni. Itt csak egy elvi indító gondolatra tudom felhívni a figyelmet. Örömmre szolgál, hogy az ilyen irányú elemzőmunka céljából támaszkodhatunk hazai kortárs neveléstudományi kutató alábbi gondolatára. Kováts-Németh Mária írja a nevelés lényegéről szóló könyvében: a nevelés tartalma az, „*ami az embert emberségében ’növeli’, gyarapítja, gazdagabbá (...) teszi.*”<sup>14</sup> Igen, a jóság, a jóra valósság alighanem annyit tesz, hogy emberségben, humánus értékekben, erényekben gyarapodjunk. Ez a megközelítés jó alapnak tűnhet a később kidolgozandó precíz(ebb) és konkrét(abb) meghatározásnak.

A jóság mint erény önmagában jó dolog, az ember talán legmagasabb rendű, legértékesebb morális megnyilvánulása. És nem feledhetjük, ha jót cselekszünk, az még a csapások, kudarcok és fájdalmak elviselésére is erőt tud adni. Jót tenni – ez mindenki számára lehetséges, ha fogékony az erényekre. Mint korábban láttuk, az autonómia ugyancsak fontos erény, ám azt ki kell küzdeni, nem kis felkészüléssel, akarattal, eltökéltséggel, bátorsággal, jellemszilárdsággal. S erre bizonyára, nem minden ember kész és képes. Viszont jó emberként bárki megnyilvánulhat, az nem kíván külön és önálló felkészülést, főlvállalt eltökélt harcot az embertársak és az intézmények ellen, csupán a szív nyitottságát, melegségét, a jó szándékot, a jóság iránti fogékonyságot kívánatos felkínálnunk. Azt tudniillik, hogy önzetlenül segítünk másokon, hogy tehát emberségben mutassunk példát. (Csak zárójelben jegyzem meg, Veszprém városában, Heller Ágnes kezdeményezésére, emléktáblát állítottak fel az ismeretlen jóember tiszteletére.)

Válaszolva a fejezet címében feltett kérdésre (alapvetően mire nevelünk?), a fenti rövid fejtegetés alapján, azt tudom ajánlani, a szerencsés dolog az lenne, ha minél több embert tudnánk autonóm személyiséggé formálni. Am még üdvösebb, szívet-lelket felmagasztalóbb, embertársainkat és önmagunkat magával ragadóbb megnyilvánulás az lehetne, ha jó emberként tudnánk léteznünk, – bárhová vezetne is sorsunk.

### *Konformitás – nonkonformitás – közösség*

Ideje visszatérnünk Gramsci már idézet gondolatához. Az a tény, hogy a nevelés és az autonóm személyiségformálás viszonyának taglalása során az olasz filozófus többször felveti és érinti a konformitás fogalmát, számomra mindenekelőtt két dolgot jelent. Egyfelől arra következtetek, hogy a nevelés folyamatában valamilyen formában megnyilvánul(hat) a konformitás-jelenség. Akkor is, ha nem ismerjük fel és el magát a konformitást. Ha pedig tudunk róla, akkor meg általában mély hallgatásba burkolódzunk. Mintha szégyelnénk a jelenlétét. A neveléstudományi és -filozófiai kutatás nem foglalkozik azzal a kérdéssel (súlyának megfelelően biztosan nem), hogy a nevelés miként függhet össze a konformitással. Továbbá az oktatáspolitikai és a gyakorló pedagógiai, kis túlzással, úgy fél ettől a megnyilvánulástól, mint az ördög a tömjén füstjétől. Konformitás és nevelés – ez nem „tétel”, de legalább komoly problémaként nem létezik. Ezért tehát nem érdemes rá megkülönböztető figyelmet fordítani, illetőleg külön energiát összpontosítani. A konformitás-téma olyan mostoha sorsra jut, mint amilyenre az autonómia problémája kerül a pedagógiában. Sajnos. Másfelől azért tanulságos Gramsci okfejtése, mivel benne rejlik az a nagyszerű felismerés, hogy az autonómia és a konformitás valójában ellentétes fogalmak. Abban a vonatkozásban biztosan, hogy aki autonóm módon gondolkodik és cselekszik, az a személy elutasítja a konformitást: aki pedig konformistaként él a világban, annak meg már nincs szüksége és igénye az autonómiára. Az összefüggés kibontását az alábbiakban, a konformitáskérdés kifejtésében kíséreltem meg. (Csak zárójelben utalok arra, hogy ezért írom tanulmányom címébe az autonómia és a konformitás szavakat.)

A kérdés, ezek után, magától értetődik: mit nevezünk konformitásnak? És vajon miképp kapcsolódhat a konformitás a neveléshez? Induljunk ki abból a tényből, hogy interdiszciplináris fogalomról van szó, egész sor társadalomtudomány foglalkozik vele, mindamelllett a politika és a művészet számára sem ismeretlen a fogalma. Mint ilyen téma, rendkívül nehéz eligazodni a sokféle, ellentmondásokkal ter-

helt, olykor kevésbé megalapozott megközelítések között. Itt meg sem kísérelném a fölöttébb gazdag konformitás-szakirodalom követését, a különféle felfogások sorba gyűjtését, a felmerülő problémák „osztályozását”, rendezését. Amire törekedni tudok és akarok, az csupán a téma – általam különösen fontos – három részterületének röpké vizsgálata: a/ felvetném és erősíteném a konformitás társadalomkritikai felfogását, fogalmi elemzését, b/ érinteném a konformitás és a nonkonformitás sajátos dilemmáját, c/ végül ajánlani szeretnék a konformitás és a nevelés közötti viszonyra vonatkozó fontos tanulságot.

- a) A konformitás fogalmáról zavarba ejtően sok és sokféle meghatározás született. Nem akarom saját próbálkozással tovább szaporítani a felgyülemlett definíciós kísérleteket. Inkább visszatérnék a konformitás-fogalom történeti gyökeréhez, annak társadalomkritikai értelmezését változatlanul érvényes koncepcionális álláspontnak tartom.

A konformitás világi jelentését (vallási értelmezése is kialakult a koraujkori Anglia történetében – ennek vizsgálata azonban már újabb kutatás feladata lehetne!) – ismereteim szerint – először William Penn, amerikai liberális gondolkodó adja meg a 18. század elején. Az 1700-as évek kezdetekor (a megjelenés pontos dátuma nincs feltüntetve) így határozta meg a fogalmat: „a konformitás olyan polgári erény, amelynek a szabadság elvesztése az ára.”<sup>15</sup> Később, az ugyancsak amerikai bölcsele, Emerson, Esszéjé-ben, mintha csak folytatná Penn gondolatát: „az állampolgárok lemondanak szabadságukról és kultúrájukról. Itt a legfőbb erény a konformizmus.”<sup>16</sup> (Hadd jegyezzem meg, a konformitás és a konformizmus kifejezések ugyanazon jelenségre vonatkoznak, csak az előbbi a folyamatára, míg az utóbbi az irányzat megnevezésére utal.) Már a fenti két idézetből kiderül, hogy a *konformitás* alapvetően és eredetileg tekintve *negatív töltetű társadalmi jelenség*, amennyiben az emberek lemondanak szabadságuk, önállóságuk, autonómiájuk bizonyos vagy teljes részéről – amikor alkalmazkodnak az uralkodó társadalmi (sokszor politikai) nyomásokhoz. Noha a későbbi kutatásokban más hangsúlyok is előbukkannak. (Például az alkalmazkodás szükségszerű folyamat, enélkül nincs társadalmi együttműködés, nem beszélve arról a hatásról, hogy a valamihez és a valakihez történő igazodás különféle előnyökkel járhat: például kisebb fáradozással, felelősségvállalással, miközben tetemes jutalmazással kecsegtet).<sup>17</sup> A magam részéről a negatív szóhasználatot mellett döntök, részben az eredeti felfogás felidézése és erősítése miatt, másrészt azért, mivel így érthetőbbé és meggyőzőbbé válik, miért lehet, pontosan miért szükséges a konformitás ellen fellépni.

Kétségtelen, lehetne bővíteni a konformitás-kutatók sorolását, de legalább hadd említsem még meg Solomon Asch, amerikai kutató nevét,<sup>18</sup> akinek az 1950-es évtizedben végzett empirikus vizsgálata a szociálpszichológiai szakmában tudományos dömpinget indított el. A kutatómunka általános lendületének nyomom követése aktuális feladatnak látszik újabb vizsgálatok számára. Itt azonban csupán a témával közvetlenül kapcsolatba hozható néhány, elkerülhetetlenül fontos filozófiai és etikai megközelítésre tudom felhívni a figyelmet.

A megfelelő filozófiai kitekintés megalapozhatja a konformitás-kutatás társadalomtudományi vizsgálatait. Elősegítheti a fogalom *egyértelmű* használatának és

megítélésének kialakulását. Érdemes tehát az alábbi filozófiai kísérleteket idéznünk. Nietzsche, bár nem használja a fogalmat, mégis rendkívül éles felismerésre jut, melyet akár elvi kiindulópontként használhatna az empirikus konformizmus-kutatás. Azt írja, a modern korszak (a 20. században és napjainkban is tart) szubjektum-nélkülivé válik, kiürül a személyiség, uralkodik a „külsődleges uniformitás, ... a modern ember meggyengült személyiségében szenved, ... olyan árny, ki álarcot, jelmezt visel.”<sup>19</sup> A szubjektum-nélküliség kialakulása mögött valójában társadalmi mélységű és általános terjedelmű folyamatok, objektív érdekek rejlenek, amelyek egyúttal megágyaznak a konformitás fölerősödésének is. A folyamat leírását azután a 20. században Heidegger mélyíti el. Fő művének talán legszuggesztívebb pontján olvashatjuk: „A 'ki' nem ez vagy amaz, nem mi magunk, és nem egyesek és nem valamennyiünk summája. A 'Ki' a neutrum, az akárki. .... A mindennapiság létmódját az akárki írja elő, aki nem valaki meghatározott, hanem mindenki, habár nem összegként az. ... Mindenki a másik, senki sem önmaga. Az *akárki*, akivel a mindennapi jelenvalólét *kijére* vonatkozó kérdést megválaszoltuk, a *senki*, akinek a jelenvalólét az egymásköztlétben már mindenkor kiszolgáltatta magát.”<sup>20</sup> A filozofikus gondolatra azután – számomra megnyugtató módon – közvetlenül is reagál néhány konformitás-szakutató. A kevésbé ismert Thomas Barfuss, a témáról szóló könyvében így értelmezi a Lét és idő szerzőjét: „Az Akárki úr és az Akárki asszony képtelenek voltak megtalálni a kiutat a konformitásból.”<sup>21</sup> És a szociológus Erns Fischer, Heidegger nyomán megadja saját – filozofikusnak is tartható – definícióját, amelyet a legmélyebb szintű, egyúttal a legtömörebb meghatározásnak tartok, bizvást elfogadhatja az e témában érdekelt, minden szakutató: „Az elsüllyedése az Akárkiben, a konformizmus.”<sup>22</sup>

Ha az etikai megközelítéseket nézzük, könnyű látnunk, hogy megerősödik a fogalom – az eredeti bölcselati felfogásig visszavezethető – negatív értelmezése. Az etikakutatók konkretizálják a gondolatot: azt az izgalmas kérdést vetik fel, hogy egyáltalában kit nevezhetünk konformistának. Csak egy-két jellemző forrást hozva, Peters leszögezi az individuum pszichikai-erkölcsi fejlődéséről szóló könyvében: konformista „az az ember, akinek nincsenek saját elvei és cselekedetei. ... Kameleonszerűen alkalmazkodik bármely csoporthoz, amelyhez félelemből vagy szükségből társul.... A konformista cselekvés az *erkölcsi élet* fullasztó feslettsége.”<sup>23</sup> Később az orosz etikakutató, Ivanov, csak megerősíti Fischer felfogását. Szerinte a konformista egyén lényege nem más, mint a „szükségszerű alárendelése a külsőnek, a hivatalosan jóváhagyott sablonok és standardok szerint, engedelmség a fölötteseknek, figyelem mindazokra, 'akikkel számolni kell'. A '*jól meggyalult személyiség*' életformája.”<sup>24</sup> Az ilyen és hasonló etikai vizsgálódásokból kiderül tehát, hogy a konformista személy az alkalmazkodás negatív, azaz torz formáját valósítja meg, amennyiben morálisan csupán 'jól meggyalult' személyként tűnhet fel a valóságban.

Nem kevésbé fontos kihívás értenünk a konformitás-nonkonformitás viszonyának kérdését. Leginkább azzal a hamis felfogással találkozhatunk, amelyik a konformitás negatív jelentésével állítja szembe a nonkonformista megnyilvánulást: tudniillik ez utóbbi lesz a pozitív meghaladás útja: a konformitást a nonkonformitással tudjuk leküzdeni. A köztudatban, a publicisztikában (olykor a szakirodalomban is) kialakult a konformitás megszüntetésének egyfajta nimbusza, saját-

tos mítosza. Például az ifjúság lázadása, nonkonformizmusa lesz a követendő magatartás. A szociológus Cooley már igen korán kijelentette: „az ifjúság a nonkonformizmus tetőpontja (csúcsa – K. S)”<sup>25</sup> Majd az 1968-as nyugati diákmozgalmak kapcsán ki is mondódott, hogy a lázadó diákok célja „a tradíció, a konformitás, a rend, a formalizmusok megdöntése volt: szenvedélyt, igazi életet, vért akartak.”<sup>26</sup> Adam Michnik, az újbóloldal jeles képviselője pedig abban látta utólag 1968 legfőbb tanulságát, hogy „Nonkonformistának kell lenni!”<sup>27</sup> Nem kívánom itt részletezni a 68-as diákok nonkonformista lázadásának problémáját, főként tartózkodnék annak megítélésétől, csak jelzem azt a gyakorlati következményt, hogy a fiatalok nonkonformitása az 1970-es évtized közepére szép csendben visszaalakult konformitássá. Az akkori Nyugat-Németországban új mondás kezdett népszerűvé válni a fiatalok és fiatal felnőttek körében: „Istenem! Tégy gerinctelenné, hogy állami hivatalba jussak!” Az összefüggést elméletileg már jóval korábban a szociálpszichológus Crutchfield pontosan leírta: tudniillik az el-lentétpár hamis dilemma. Szerinte a konformitás nem más, mint a csoporttársak véleményéhez való *elvtelen igazodás* (engedés, ráhagyás), a nonkonformitás pedig az ugyanahhoz történő *elvtelen szembeszegülés*.<sup>28</sup> Vagyis kijelenthetjük, hogy a konformitásban csupán azt gondoljuk és tesszük, amit a többiek vélekednek és csinálnak, a nonkonformitásban pedig mindig a többiekkel ellentétesen foglalunk állást. Mindkét esetben nem a saját meggyőződésünk vezérel, hanem a többségi megnyilvánulás irányí, így vagy úgy, bennünket. Végső soron az derül ki, hogy az alkalmazkodás mindkét formája egy és ugyanazon „tő”-ről fakad. És ez a közös gyökér nem más, (és itt újfent csatlakozni tudok a fentebb már vázolt autonómia-problémához!), mint az *autonómia feladása, a mástól és másoktól való mindenkori függés*. Valójában ezért állíthatjuk, hogy a konformitás-nonkonformitás hamis, vagyis áldilemma, az ellentétük csalóka látszat. A konformitásnak nyilvánvalóan létezik valóságos alternatívája. (Ezt később taglalnám) Végül még egy gyakran felmerülő konformitás-problémát érintenék. Sokan vélik tévesen (Magyarországon különösen az 1989–90-es rendszerváltás során), hogy az elvek feladása önmagában már azonos lenne a konformitással. Ezek szerint aki gyökerében megváltoztatja elveit, meggyőződését (az egyén bizony könnyen kerülhet ilyen helyzetbe), az válik konformistává. Amikor például az egyes egyén politikai elv- és értékrendje, meggyőződése, alkalmazkodása 180 fokos fordulatot vesz, akkor tűnik úgy, hogy ő már konformista. Ha pedig sokan váltanak alapvető nézetet, magatartást, arra már azt mondják: túl nagy a forgalom a damaszkuszi úton. Közismert a bibliai hasonlat: a keresztényüldöző Saulusból a megvilágosodás nyomán (leesik a lóról, és látomása lesz) a leghívebb keresztény, Pál apostol lesz. Ezzel kapcsolatban érdemes emlékeztetnem a 20. század kiemelkedő magyar költőjére, József Attilára. Szerinte az elköteleződés nemes erényről tanuskodik: akkor vagyok szabad, ha „Az én vezérem bensőmből vezérel!”<sup>29</sup> De mi van akkor, amikor kényszerből vagy bármi más okból az egyén alavetően változtatja meg nézetét és cselekvését? Ha megtagadja az ember korábbi hitét, gondolatvilágát, magatartását, tetteit, akkor ő már megalkuvó és bukott ember? A kiigazodás érdekében megint eligazíthat bennünket a bölcsélet. Hadd hivatkozzak Descartes híres művének kevésbé ismert, ám annál megfontolandóbb soraira: „a világon semmi sem marad mindig ugyanabban az állapotában, ... nagyon

vétettem volna ... a józan ész ellen, ha azért, mert most helyeselek valamit, arra kötelezném magamat, hogy jónak tartom majd később is, amikor talán már nem lesz az, vagy amikor én már nem tartom annak.”<sup>30</sup> Első megközelítésben úgy tűnik, Descartes eme álláspontját felfoghatjuk a konformitás ellentétének. Azonban a József Attila-i elvhűség (a bensőmből vezérelt elv) és a Descartes-i gondolat (a körülményekhez való folytonos igazodás) ellentéte csalóka: a két megközelítést próbáljuk differenciáltan megítélni. Egyfelől a bibliai hasonlatot, vagyis magát a Damaszkusz-utat (mint pálfordulást) mindenképp indokolatlan és hamis összekötni a konformista alkalmazkodás negatív jelentésével. Ugyanis joga van az embernek arra, hogy beléssa tévedését, és a régi 'én'-jével való gyökeres szakítása, ebben az esetben őszinte váltásként következik be: ekkor ő teljesen (minden vonatkozásban) új lényé, más emberré alakul át. Az ilyen változás nemhogy nem negatív folyamat, hanem éppen fordítva: rendkívül bátor jellemre, magas rendű morális megnyilvánulásra vall. Másfelől a körülményekhez történő alkalmazkodás nem föltétlenül önfeladást jelent, csupán azt, hogy rugalmasan és a józan ész alapján (ezt is Descartes hangsúlyozza) mérlegeli a reális társadalmi mozgásokat. Mindenesetre a József Attila-i és a Descartes-i problematika fenti értelmezése tovább sürgetheti a konformitás-nonkonformitás dichotómia árnyaltabb vizsgálatát.

(Erről a kérdésről korábbi publikációimban már vizsgáltam, külön hadd ne térjek ki azokra.)<sup>31</sup>

- b) A végső kérdés számomra az, hogy a fenti, autonómia- és konformitás-vizsgálat a *nevelés* szempontjából milyen tanulsággal járhat? Feltételezem, a pedagógia-kutatók előbb-utóbb szisztematikusan is kezdenek foglalkozni e témával. Elvi fogódzóként és a fenti tanulmányom mintegy összefoglalásaként szeretnék három markáns idézetet megfontolásra ajánlani. Szándékosan választok a pedagógia (szociálpszichológia és részben az etika) kutatói köréből, amely bizakodásra ad okot arra nézve, hogy az érdekelt szaktudományok meg tudnak majd bírkózni ilyen kihívással is. A Mehlhorn pedagógus szerzőpár őszinte önkritikai megállapításával sokan egyetérthetünk: „A nevelési rendszerünk konformistákat, sztereotíp egyéneket képez, a szabad, kreatív és valódi gondolkodók helyett.”<sup>32</sup> Nyomban hozzátehejük: és az autonóm személyek helyett. A szerzők által hangsúlyozott kritikai-önkritikai gondolatot pedig még tovább vihetjük. A nevelő tartsa szem előtt azt a követelményt, hogy az alkalmazkodás végletes formái (konformitás, nonkonformitás) ellen egyaránt szükséges küzdenünk. A nevelés folyamatában aligha lehet helye, célja sem a konformitásnak, sem a nonkonformitásnak. Mint fentebb láttuk, a konformitás-nonkonformitás áldilemma, amelyet valamilyen módon nagyon is kívánatos meghaladnunk. A megoldást útját a szociálpszichológus Petrovskij (aki etikai-filozófiai vénával is rendelkezik) abban jelöli meg, hogy valódi közösségeket hozunk létre, mint hangsúlyozza: „A konformizmus valódi alternatívája a közösségi önrendelkezés, nem pedig a nonkonformizmus.”<sup>33</sup> Más fogalmazással, a valódi közösségépítés, amely nem valamilyen ideológiai és politikai manipuláció nyomán szerveződik (az csak álközösség), hanem az egyének szabad akaratából és az értékek, erények kölcsönös elfogadásából táplálkozik – nos az



ilyenfajta együttműködés mind a konformitással, mind a nonkonformitással szembeáll. A valódi együttműködés természetével nem fér össze az alkalmazkodás semelyik torz formája. Nagy kérdés, létezhet-e egyáltalában valódi közösség, amely azután fel tudja számolni midkét alkalmazkodási formát. Ezt tartom a pedagógia egyik – ha nem, legfőbb – kihívásának. De akárhogy alakul ez a dilemma a valóságban, a vérbeli pedagógus legalább hisz benne, hogy leküzdhető mindkettő.

Nincs garancia arra, hogy sikerül visszaszorítanunk – netán eltüntetni – az alkalmazkodás torz megnyilvánulásait a mindennapokban, az együttműködés világában. De legalább törekedjen a nevelőmunka az emberi alkalmazkodás differenciált(abb) kialakítására. És ezzel kapcsolatban hivatkoznék a harmadik szerzőre, aki hazai pedagógiakutató. Lóránd Ferenc árnyaltan fogalmaz, amikor a nevelés és a konformitás-nonkonformitás közötti bonyolult viszony összefüggését összegzi. A nevelést úgy célszerű és indokolt formálnunk, hogy általa a fiatal képes legyen a világot „*elfogadva tagadni és tagadva elfogadni*” (kiemelés tőlem – K. S.), s ha a valóság tagadása erősödik fel, akkor az egyén marginalizálódik, ha az elfogadása, akkor az egyén feladja szuverenitását és konformmá válik.<sup>34</sup> Ha ezt sikerül elérni, a közösség, pontosabban a valódi közösség normáival való azonosulás nem gúzsba köti az egyén térnyerését, hanem kiterjeszti-gazdagítja. S fordítva: az adott ellenvetések, konfliktusok, viták nem az öncélú és folytonos lázongás látványos mutatói lesznek, hanem az együttműködés természetes részei, erősítői.

\*

Vizsgálatom zárásaként hangsúlyozom, végső soron az 'illedelmes', a 'lázázó' és az 'autonóm' egyének problematikájáról van szó. Számomra egyértelmű, hogy az 'illedelmes' személy lesz a konformista, a 'lázázó'-t hívhatjuk nonkonformistának, végül az 'autonóm' ember válhat pozitív példává. Az autonóm individuum bírhat olyan felelősséggel, amellyel az alkalmazkodás két torz formája ellen egyaránt felléphetünk. Minél inkább kifejlődik és megszilárdul az egyének és az intézmények autonómiája, annál inkább visszaszorulhat a konformista és a nonkonformista magatartás.

Az autonómiára – higgyünk benne – nagyon is lehet nevelni. Ám tudnunk kell, még ha nem minden felnőtt ember ismeri fel, illetőleg fogadja tanulásként, hogy csak hiteles pedagógus és szülő képes autonómiára nevelni. Tehát csak olyan személy, aki maga nem konformista és nem is nonkonformista.

Sok kérdés vár még kidolgozásra vagy a korábbiak újra gondolására, de abban bizonyos vagyok, hogy a pedagógiának, a nevelőmunkának tisztázni kell viszonyát az autonómia és a konformitás problémájához.

## *Felhasznált szakirodalom és jegyzetek*

1. Dr. habil. Karikó Sándor, ny. főiskolai tanár, Szegedi Tudományegyetem JGYPK, Szeged, 6725. E-mail: [karikosandor7@gmail.com](mailto:karikosandor7@gmail.com)
2. Gergely Jenő: *Az autonómiákról általában. Autonómiák Magyarországon I-II-III.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, i. k. 2006. 4. Sajnos, a témában

- azóta Magyarországon nem született hasonló, általános igényű és szellemű munka.
3. Gyarmathy Éva: *Tehetségfejlesztés*. Tea Kiadó Kft., Budapest, 2021. 280. Gyarmathy is utal arra, hogy az autonómia szorosan összefügg a felelősség kérdésével is.
  4. Darai Lajos: A tudomány autonómiája, a kutatás szabadsága és az emberiség önrendelkezése. *Autonómia és társadalom*, 2022, II. évf. 2. 23. Az autonómia mint önálló létező entitás természetesen más területeken is fölmerül.
  5. Kerényi Mari: Autonómia. *Új Pedagógiai Szemle*, 2022/1-2. 6. A négy szakértő: Trencsényi László, Braun József, Krausz Imre és Törley Katalin. A konkrét idézetek 7 és 9.
  6. ua. Más összefüggésben fontos Törley Katalin idézete is: „Ahhoz, hogy a gyermekeknek jobb legyen, a pedagógusoknak kell jobbat tenni az életét.” 11.
  7. Tóth Tamás: A pedagógia elnyomottja. *Fordulat*, 28, 2021, 71. A szerző hivatkozik Biesta, G. és Saafström, C. közös munkájukra: *Policy Futures in Education*, 2011. Vol. 9, No 5. 540-547. A pedagógia kettős mozzanata: „ami van” és „ami még nincs”.
  8. Vekerdy Tamás: *Az iskola betegít?* Hungarian editon – Kulcslyuk Kiadó, Budapest, 2022. 132. A könyv végén olvasható interjút Rádai Eszter készítette.
  9. Gramsci, A.: *Válaszút a pedagógiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. Gramsci művét egyébiránt beválogatta a már hivatkozott *Fordulat* 28 című kiadvány: 98, 167, 169.
  10. Aurelius, M.: *Elmélkedések*. Atlantisz, Budapest, 2016. 55. Álláspontját másutt is megerősíti: „bensődben van a jó forrása.” 128.
  11. Kant, I.: *Antropológiai írások*. Osiris/Gond – Cura alapítvány, Budapest, 2005. 636. A kiemelést az eredeti szöveg mutatja.
  12. Pring, R.: *Philosophy of Education*. Continuum, London, New York, 2004. 22. A szerző felfogása kezd népszerűvé válni.
  13. Füst Milán: *Napló* I. k. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1976. 178-179. Ugyancsak ő egy másik munkájában tesz egy meghökkentőnek tűnő kijelentést GogolHolt lelkek című regénye kapcsán: az ember „többet tanulhat Gogoltól, mint kötetekre terjedő pedagógiai szakmunkákból.” *Elmélkedések és tanulmányok*. Magvető Kiadó, Budapest, 1967. 800. A neves író (akinek A feleségem története című regényét nominálták irodalmi Nobel-díjra is) kritikáját, úgy vélem, megszívelheti a pedagógia.
  14. Kováts-Németh Mária: *Nevelélmélet – kultúráközvetítés*. Palatina Kiadó, Győr, 2017. 59. A szerző korrekt felfogásához hadd tegyek egy apró megjegyzést: a meghatározását nem a nevelés tartalmára értelmezném, hanem a jóság fogalmára.



15. Penn gondolatát idézi a Bass, S.M. - Berg, I. (eds) *Conformity and Deviation* című kiadvány. New York, Harper and Brothers Publishers, 1971. évszám nélkül Preface. A kötetet a konformitás-szakirodalom egyik alaplátványának tekintem. (már tudniillik a társadalomtudományi kutatások tükrében)
16. Emerson, R. W.: *Essays*. First Sevilis Self-Reliance. Washington National Library Foundation, 1932, 30.
17. Wieswede, G.: *Soziologie konformen Verhaltens*. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1976, 11-12 és . 96. Mások (például Ackerman, Peuckert, Kiesler-testvérek) is előálltak olyan javaslattal, hogy különböztesünk meg egy pozitív és egy negatív jelentésű konformitást.
18. Asch, S.: Effects of group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgement, In: *Groups Leadership and Men*. (ed: Guetchow, H.) Pittsburg, Carnegie Press, 1951. Ugyancsak tőle: Studies of Independence and Conformity, *Psychological Monographs*, 1956. 70. No 9. Asch empirikus kísérlete nagy hatással volt a későbbi szociálpszichológiai kutatásokra.
19. Nietzsche, F.: *A történelem hasznáról és káráról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 97.
20. Heidegger, M.: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 259-261.
21. Barfuss, Th.: *Konformitáat und bizaress Bewustsein*. Argument Verlag, Hamburg, 2002. 217. A Heidegger-hatás egyértelmű.
22. Fischer, E.: *A fiatal nemzedék problémái*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1964. 97. Ez a definíció önmagáért beszél. A magam részéről a konformitást legmélyebb (egyúttal legtömörebb) meghatározásának tartom.
23. Peters, R. S.: *Psychology and Ethical Development*. Georg Allen and Unwin LTD. London, 1974, 194-195, 251. Kiemelés tőlem – K. S.
24. Ivanov, V. G.: *Kollektivism ili konformizm*. Lenizdat, 1980. 84. A témában kandidátusi disszertáció is született.
25. Cooley, C.H.: *Human Nature and the Social Order*. Schocken Books, New York, second printing, 1967. 304. A szerző műve ma már klasszikus feldolgozás.
26. Feuer, L.S.: *Conflict of Generations*. Basic Books, Inc. Publishers, New York, London, 1969. 35.
27. Michnik, A. interjúja. *Magyar Hírlap*, 1998. máj. 30. 19. Az akkori Magyar Hírlap fontos progresszív napilap volt.
28. Crutchfield, R.: Conformity and Character. *The American Psychologist*, 1955, 101. 191-198. Kiemelés tőlem – K. S.
29. József Attila: Levegőt! In: *József Attila összes versei*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1971. 325.
30. Descartes, R.: *Értekezés a módszerről*. Matúra Bölcsélet, Ikon Kiadó, Budapest, 1992. 37.

31. Sándor Karikó: What Is the Conformity-Nonconformity Dichotomy? *Philosophy Study*, October 2023, Vol. 13, No. 10. 409-415. doi: 10.17265/2159-5313/2023.10.001. Ebben a tanulmányomban támaszkodok korábbi publikációmra: Conformist Mass Society or Nonconformist Rebellion? *International Dialogues on Education*, 2020, Vol. 7, Number 2, 9-23.
32. Mehlhorn, G. - Mehlhorn, H-G.: Kreativitaatspedagogik – Entwicklung eines Konzepts in Theory und Praxis. *Bildung und Erziehung*, 2003. 56. Jg. Heft 1. Marz, 25, 28. A szerzők szerint a kultúrára manapság a kreativitás kiszáradása jellemző.
33. Petrovskij, A.V.: K pasztrojenyiju szocialno-pszichologicseszkoy teorii kollektiva. *Vaproszi Filozofii*, 1973. 12, 75-76. Továbbá ugyanő: *Licsnoszty, Gyejátvely noszty, Kollektiv*. Politizdat, Moszkva. Itt megerősíti korábbi álláspontját.
34. Lóránd, F.: Az emberi minőség tisztelete a komprehenzív iskolában. *Új Pedagógiai Szemle*, 1999/1. 36. A szerző idézett gondolata – úgy vélem – messze túl mutat a pedagógián, megszívlelendő tanulságot fogalmaz meg a konformitás-témával foglalkozó többi társadalomtudományi kutatás számára is.

Szabó Tibor<sup>1</sup>

## Nicola Abbagnano morálfilozófiája Moralphilosophy of Nicola Abbagnano

### ABSZTRAKT

A jelenkor instabil szociális és politikai világában az emberi létfeltétel maga is bizonytalan. Az ember identitását ma éppen ez a légkör befolyásolja. Számos tudós, filozófus mutatott rá, már a 20. század elejétől kezdve, hogy a biztos fogódzók fokozatosan eltűntek az ember életéből. Miután utalunk néhány nagyon jelentős elméletre, kitérünk egy olyan olasz filozófus munkájára, aki végigélte a sok vonatkozásban szörnyű századot, mégis felfogásában megmaradt derűsnek. Nicola Abbagnano (1901-1990), az olasz egzisztencializmus kiváló (hazánkban kevésbé ismert) gondolkodója miután megfogalmazta, hogy az emberi élet a lehetőségek élete, ezt a felfogását alkalmazta a mindennapi életre. Népszerű olasz hetilapokban fejtette ki véleményét a boldogság, a pozitív emberi értékek fontosságáról az életben. Ez az alkalmazott filozófiai felfogás sok ember autonómiájához és identitáshoz szolgált adalékul.

### ABSTRACTS

In this present day unstable social, political situation, the human condition is also very uncertain. The autonomy and the integrity of the persons are also influenced by this sad and desparate atmosphere. Many scholars and philosophes have pointed out the want of secure situation. After analysing some significant ethical theories, we start to introduce the philosophical issue of a little bit known but very talented Italian philosopher Nicola Abbagnano (1901-1990). He lived the entire 20th century from the beginning to the end but in spite of the many disasters, he remained constantly cheerful. By him, human life is a life of possibilities in everyday life. He wrote many little articles in weekly papers about the importance of human values. He is be considered one of the representatives of applied philosophy propagating the ethical values of autonomy and human identity.

Képesek-e a mai világban az intézmények biztosítani az egyének és népek számára az egyetértést és a harmonikus együttélést? Legalább is: van-e erre valamilyen szándék, vagy terv? A kérdés ma egyértelműen megválaszolható: nem, nincs. Akkor hát milyen világban élünk ma, a 21. század elején? *Az instabilitás korában* (Szabó, 2021.)

A 20. század egész időszakán keresztül lehetett érezni, hogy a történelem játékszerei lettek az egyének, a népek, míg majd a világgégek után a 20. század végétől mind a mai napig teljes bizonytalanság és instabilitás lett úrrá mindenütt a világon. Hogyan lehet ebben a légkörben valaki autonóm egyén és hogyan képes megőrizni (ha egyáltalán van neki) saját identitását? Vagy mindenki ebben a krízisekkel teli káoszban él, és itt keresi önmagát? (Giddens, 2005)

---

<sup>1</sup> Szegedi Tudományegyetem, emeritus professzor

Igen, amit Ulrich Beck kockázati világtársadalomnak nevez, mi pedig az instabilitás korának, teljesen uralja az államokat, a különböző társadalmi rendszereket és a benne élő egyéneket. (Beck, 2008) Cseppfolyóssá vált a világ – ahogyan Zygmunt Bauman írja. Ez annyit jelent, hogy a struktúrák egymásra halmazódnak: létrejön egy esemény, de nem tud rögzülni, mert közben olyan új elemek és halmazok jelennek meg, amelyek ráépülnek az előbbiekre. Így az ember, aki már-már kezdte megszokni a korábban kialakult szisztémát, új feladatok elé áll, mert alkalmazkodnia kell egy másik rendszerhez. Ez a folyamat pedig egyre jobban felgyorsul és elbizonytalanítja az embert. Így tehát sok régi elv, érték eltűnik, újak jönnek létre, amelyekhez hozzá kell szokni, de nem sokáig, mert jön a következő váltás. Ez jellemzi a geopolitikai helyzetet, a világ-helyzetet, a társadalmi berendezéseket, a politika világát és az interperszonális kapcsolatokat is. (Bauman, 2007) Ez az állandó és gyorsuló változási hullám erőteljes elbizonytalanodást idéz elő, melynek kárvallottai elsősorban az egyének. Tegyük fel újból a kérdést: ebben az instabil helyzetben melyik intézmény képes kialakítani biztos fogódzót az emberek számára? Az egyes egyének azonban elemi szükséglete lenne a létbiztonságra, amely alapján be tudná rendezni életét.

A filozófusok már a 20. század elején leírták a társadalmi krízis fő jellemvonásait. Ebben talán az egzisztencialisták jártak elől. Gondoljunk csak Karl Jaspers nevezetes tanulmányára, *A kor szellemi helyzete* című művére (1931), vagy Jean-Paul Sartre műveire, például *A lét és a semmi* címűre (1943). Talán ezeknél is fegyelemre méltóbb Oscar Spengler *A nyugat alkonya* (1923) című, ma újból nagysikerű műve. Az előzőekben említett művekben, de még inkább Spenglernél megjelenik az a gondolat, hogy a nyugati kultúrkör vagy civilizáció belépett hanyatló ciklusába, amely krízist krízisre halmozva halad előre a történelemben. (Spengler, 2011) Ez be is igazolódott, nemcsak a hatalmas II. világháború miatt, hanem az utána következő gazdasági, társadalmi és kulturális válságok következtében. Ezekre társadalmi mozgalmak (56-os magyar forradalom, prágai tavasz, solidarnost', 68-as diáklázadás stb.) reagáltak. A filozófiában pedig megjelentek olyan szerzők, akik leírták az ember, a szubjektum degradálódását, Foucault pedig az eltűnését. A 20. század második felében nem véletlenül sokasodnak meg a filozófiai antropológiai tanulmányok, könyvek, irányzatok (Arnold Gehlen, Ernst Cassirer, Max Scheler vagy Jacques Maritain stb.). (Szabó, 2005) Nagy viták folytak szubjektum helyéről, szerepéről a filozófiai közéletben, például Rómában Sartre és az olasz filozófusok között. (Sartre, 2013) A lassan kialakuló információs társadalom, az internet, a mobiltelefon és a legújabb technikai találmányok új kérdést vetettek fel: a gép és az ember viszonyát illetően, hiszen az ember egyre alárendeltebb lett az információs eszközöknek. A mai világban a ChatGpt, a mesterséges intelligencia pedig újabb szemszögből láttatják az emberi létezését. (Szécsi, 2023) Ebben a helyzetben hogyan lehet mégis felvetni az emberi autonómia és identitás kérdését ma a 21. század elején. Én most a kiváló olasz egzisztencialista filozófus koncepcióját használom, aki – szerintem – érvényes válaszokat talált erre a nem egyszerű kérdésre.

Nicola Abbagnano (1901–1990) tulajdonképpen átélte az egész zavaros 20. századot. Az olasz Délen, Salernóban született, de pályája nagyobbik részében Torinóban élt, a Torinói Egyetem tanára volt. (Marvulli, 2019) Jelentős filozófusi hatását azzal érte el, hogy kezdettől fogva igyekezett önálló utat követni. Ahogyan kortársa, a neves filozófus Norberto Bobbio írja, Abbagnano már igen korán elhatárolódott a 19. század végi, 20. század eleji pozitívizmustól (egyúttal a romantikus szemlélettől is), valamint a kortárs idealista filozófiától. (Bobbio, 1967) Indulása

idején heves (olykor tulzó) polémiát folytatott a nápolyi (szintén Déli) Benedetto Croceval. Visszaemlékezésében ezt írja: „Filozófiai debütálásom óta tanulmányoztam, értékelttem, bíráltam és vitatta Hegel filozófiáját. Ezért helyezkedtem szembe epigonjaival, leginkább Croceval és nem Giovanni Gentilével”. (Abbagnano, 1990) Ennek a (kissé túlzó) bírálatnak a háttérében az állhatott, hogy nem talált nála igazán antropológiai filozófiai elemzéseket, s ahogyan száz évvel korábban Sören Kierkegaard bírálta Hegelt ugyanezért, ő maga is Kierkegaard álláspontjára helyezkedett. Annál is inkább, mert saját filozófiájában Abbagnano sokat merített a dán filozófus „lehetőség” fogalmának értelmezéséből (ha bírálta is azt).

Pályája elején Abbagnanóra elsősorban mestere, Antonio Aliotta hatott, akinél doktori értekezését írta a gondolat irracionalista eredetéről. Ezt a művét (*Le sorgenti irrazionali del pensiero*) 1923-ban publikálta. Ekkor sokat foglalkozott a filozófia és a természettudományok kapcsolatával. Az 1930-as évek elején, különösen Martin Heidegger: *Sein und Zeit* című műve megjelenése után fordult figyelme az egzisztencialista tematika és elméletek felé. A szakirodalom úgy tartja, hogy az olasz egzisztencializmus kezdő éve viszont 1939 volt. Ekkor két jelentős mű jelent meg Olaszországban: Abbagnanótól a *La struttura dell'esistenza* és Enzo Pacitól pedig a *Principi di una filosofia dell'essere*. Ezeket más szerzők is követték, mint például Cornelio Fabbro (*Introduzione all'esistenzialismo*, 1943), és Luigi Pareyson (*La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, 1940), mindkettő az olasz vallásos egzisztencializmushoz köthető filozófus.

Mi indokolja, hogy az olasz filozófusok alkotásait „olasz egzisztencializmus” néven jelöljük? A válasz az, hogy az olasz filozófusok, bár német illetve francia kortársaik egzisztencialista gondolatait tanulmányozták, abból indultak ki, mégis szellemiségét tekintve jelentős mértékben eltértek azoktól. Erre éppen Abbagnano hívja fel a figyelmet, amikor megkülönbözteti a német és francia gondolkodók elképzeléseit, koncepcióját a magáétól. Az előbbieket „negatív egzisztencializmusnak”, az olasz változatot pedig „pozitív egzisztencializmusnak” nevezi. Amikor ez utóbbiról részletesebben fogunk szólni, világossá fog válni ez a különbségtétel.

Az olasz egzisztencialisták sorából egyértelműen kiemelkedik a salernói gondolkodó, Nicola Abbagnano, aki 1939-től szinte hosszú élete végéig képviselte azokat a létre és a létezésre vonatkozó elveket, amelyek őt a 20. század egyik legjelentősebb olasz egzisztencialista filozófusává tették. Egzisztencialista időszaka 1950-es évek második feléig tartott, majd új irányt vett, az ún. neoilluminizmus filozófiáját dolgozta ki, amely később alapjává vált „alkalmazott filozófiájának”, amely időszakban elsősorban a mindennapi élet erkölcsi kérdéseivel foglalkozott. Ez utóbbi megalapozását még korai egzisztencialista tematikájú könyveiben fektette le.

Maga is látja, hogy a kor, amelyben él, tele van bizonytalansággal, válságok követik egymást, az emberi lét pedig maga is instabil. Problémás a kor és benne minden, így a filozófia is. „Problémás a filozófia, mert a valóság maga is problémás”. (Abbagnano, 1956. 200) Abban a kérdésben, hogy „Mi a filozófia?”, magában is probléma húzódik, mert nem lehet „abszolút tudás”, hanem a filozófiának magát is problémaként kell felfogni. Ez pedig azt jelenti, hogy bizonytalanság, kétség van a kérdésre vonatkozó válaszban. A tudás – mivel nem lehet abszolút – nem lehet más, mint lehetséges tudás, amely az új filozófia egyik lényeges eleme. A lehetséges tudás problematikus tudás is egyben, amelynek egyedüli tárgya az emberi létmód, a létezés. A filozófiai kutatásnak tehát az emberre, mint „az egye-

dül véges gondolkodó lényre” kell irányulnia, az ember önmegvalósítására, saját maga megalkotására. Az emberi létezés (vagy egzisztencia) azonban nem önmagában áll, hanem egyúttal koegzisztencia is. „Az én egzisztenciám – írja – a többiek létezéséhez van kötve.” (Abbagnano, 1978. 100) Hiszen az Én kezdetét, eredetét is egy közösség adja, mivel az „embernek a másik emberhez való kapcsolata szükséges az egzisztenciához”, s így az ember egy közösséggel koegzisztál. Ebből következik, hogy az ember előtt mindig lehetőségek állnak saját lényege megvalósításához. Az életben tehát nincs változtathatatlan tény vagy törvény; lehetőségek vannak, amelyek az embert választásra vagy döntésre készítik. Amikor az ember, az egyén egy meghatározott lehetőséggel kapcsolatban dönt vagy valamit választ, ezzel az aktussal a többi emberhez való koegzisztenciális viszonyát is meghatározza. Ha foglalkozást választ, vagy munkát végez, rögtön kapcsolatba kerül az emberi szolidaritás széles viszonyrendszerével, ellentétes érdekekkel, alá- és fölérendelt-ségi viszonyokkal. Így függ össze tehát koegzisztencia és lehetőség. A lehetőségből adódó állandó instabilitás nyitottsága adja meg azt a lehetőséget is, hogy az ember megtalálja egyensúlyát, egyúttal autonómiáját. Saját maga fölépítésének és megalkotásának azonban nincs csálthatatlan garanciája: a hiba is lehetőség s mindez az egyén kockázata. Az ember ésszerű lény és kételyein túl is képes felismeri pozitív lehetőségeit s képes megteremteni saját méltóságát s létrehozni saját értékeit.

Abbagnano a koegzisztencia és a lehetőség alapján értelmezi a szabadság fogalmát. Az ember sokféle lehetőség közül választhat, de közülük csak egy az autentikus, csak ez az egy biztosítja számára a választás lehetőségét, a szabadságot. A szabadság tehát a „választott lehetőség lehetőség-értékével” függ össze, s ezért nem minden választás szabad, hanem csak az, amely magában foglalja saját lehetősége garanciáit. Szabadság csak koegzisztenciában létezik: „az ember csak a többi ember között és a többi emberrel együtt szabad”. (Abbagnano, 1978. 131) Elgondolkodtató megállapítás. Vajon korlátlan ez a szabadság? Az eddigiekből következik, hogy nyilvánvalóan nem, hiszen a halál korlátozza, hiszen az ember véges lény és olyan létfeltételek között él, melyek meghatározzák lehetőségeit is. Ezek a létfeltételek azonban nem jelentenek abszolút determinációt, mert az élet maga is állandóan változik, melynek következtében az embernek magának is változnia kell, új szokásokat vagy életstílust is kell kialakítania. Ehhez pedig nem csupán bátorságra, hanem szellemi érettségre is szükség van.

Abbagnano életpályájának egy adott szakaszán, az 1940-es '50-es évek tájékán új szellemi impulzusra talált, mégpedig John Dewey filozófiájában. Az igen nagyhatású amerikai pragmatista filozófus, az instrumentalizmus képviselője, akinek a nevéhez fűződik az amerikai oktatási rendszer reformja. *Demokrácia és nevelés* című munkája szinte máig alapműnek számít. (Bécsi, 2018) Abbagnano már az 1920-as években érdeklődött az angolszász filozófia iránt, írt is erről könyvet. Később a véletlen úgy hozta, hogy második felesége, Mariann Taylor amerikai volt, aki – miután összeházasodtak – Taylor néven könyvkiadót hozott létre Torinóban, amely Abbagnano számos művét kiadta. Ezek mellékes szálak ahhoz képest, amivel a torinói professzor Dewey művei inspirálták. Számos tanulmányt írt róla, amelyben a ráció, az ész és az értelem fogalmai alapvetőek voltak. Ennek a hatásnak tulajdonítjuk azt, hogy Abbagnano a neoilluminizmus mint irányzat kezdeményezőjévé vált.

Egyik Dewey-ről szóló tanulmányában összeveti a 18. századi felvilágosodást saját, 1951-ben megfogalmazott új felvilágosodás gondolatával. Eppen akkor hang-

súlyozza az ész fontos, meg nem kerülhető szerepét, amikor az irracionalizmus mindent átható társadalmi, politikai tényező volt. Újból felveti a filozófia problematikus jellegének kérdését, hiszen annak fő kutatási területe éppen a társadalmi valóság, amely abban a hidegháborús időben a legnagyobb instabilitását mutatta fel. Az Abbagnano-féle neoilluminizmus szerint az ész olyan „véges, de hatékony emberi erő, amely hat a világra és a világban az ember javára”. (Abbagnano, 2001.395) A filozófiának az a feladata, hogy „ténylegesen otthonossá tegye a világot az ember számára”, amely a görög filozófia által ránk hagyott bölcsességen nyugszik. Ehhez a filozófiának arra van szüksége, hogy elhagyja azt a régi beidegződését, hogy az nem más, mint a valóságtól elszakadt elmélet. Itt lehet tetten érni azt a fordulatot – amely egyébként korábban sem állt távol tőle – hogy a filozófia olyan alkalmazott filozófia legyen, amely a mai problémákkal a filozófia fogalmival foglalkozzon. Abbagnano filozófiájának ezt az értelmezését Santa Margherita Ligurében egy Abbagnano-konferencián fogalmaztam meg, amelyre az olasz kutatók időnként hivatkoznak is. (Marvulli, 2019. 11)

Ezzel a gondolattal függ össze Abbagnano erkölcsfilozófiája. Az egzisztencialista filozófiában mindig is erős volt a létezés morális fogalmakkal történő megközelítése. Ha csak arra az alapvető megállapításra gondolunk, amely Heidegger-től származik, de talán Sartre fejtette ki még koherensebben, hogy a „létezés megelőzi a lényegét”. . Itt Sartre felidézi, hogy a *Dasein* fogalmának meghatározásánál így írt a német filozófus: „Benne e létezés megelőzi és vezérli a lényegét”. (Sartre, 2006.520) Sartre, miután Németországban megismerkedett Heidegger és Jaspers koncepciójával, teljesen hatásuk alá került és 1943-ban – a Café de Flore kávéházban, ahogyan erre Magyar Miklós, a francia irodalom és filozófia kitűnő ismerője hívja fel a figyelmet (Magyar, 2022, 136.) – megírja egzisztencialista főművét, *A lét és Semmi* című nagyszerű, több mint 700 oldalas könyvét. (Szabó, 2007. 1-2. 295-297) A német és francia egzisztencialista filozófia alapos ismerete döbbszerte rá Abbagnanót arra, hogy filozófiájában tőlük teljesen más szellemiségű egzisztencializmust fejt ki. Írásaiban megkülönbözteti egymástól a negatív és a pozitív egzisztencializmust és miközben bírálja a negatív egzisztencializmus erkölcsi felfogását, azaz főként Kierkegaard, Heidegger és Sartre koncepcióját, megfogalmazza saját pozitív értékekre épülő erkölcsfilozófiáját.

Ahogyan a Dewey által sugallt neoilluminizmus felvetésekor láthattuk, Abbagnano az erkölcs területén nagy jelentőséget tulajdonít a rációnak. A romantika felfogását bírálva mondja, hogy az „élet nem álom”, hanem az ideálok eszményi követése, hiszen az életben a jó és rossz dolgok egyaránt jelen vannak. Az ember feladata, hogy „ráébredjen az életre” és „számot vessen jóval és rosszal” és elkerülje az előítéleteket, tévedéseket, az illúziókat és túlzásokat és pozitív egzisztenciát hozzon létre maga számára. Döntenie és választania kell, és annak megfelelően kell cselekednie. (Abbagnano, 1994. 75.) Az embernek hinnie kell az észben, abban, hogy felismeri, mit és hogyan kell cselekednie. Természetesen az értelem mellett fontos az ember életében az érzelmeknek és akár a szenvedélyeknek is az átélése, melyek a világhoz és a másik emberhez fűzik.

Milyen is a racionális cselekvés? Erre számtalan példát hoz fel. A test számára az egészség, azaz szerveink helyes működtetése; a munka számára a fegyelem, amely során elkerülhető a túlzott fáradtság és a stressz. A szexualitásban racionális az orgiák és a megtartóztatás, mint két végtel elkerülése, ami tiszteletet és megbe-

csülést ébreszt a másik félben. Racionális lehet a szórakozás, a játék, a vidám és kellemes együttlét; a beszélgetés, amely megszakítja az élet monoton ritmusát. A racionalitás ellentéte az alkoholizmus, a drog, az orgia, amelyek az „embert megfosztják autonómiája minden lehetőségétől”. (Abbagnano, 1990. 220) A politikában racionális a civil együttélés formáinak keresése. „A racionalitás egyetlen igazi alanya ezért az individuum, aki gondolkodik és tevékenykedik, vitatkozik és kritizál a többi egyén között, meghallgatva őket és meghallgatva a többiek által. Semminek és senkinek sem lehet meg a racionalitás monopóliuma”. A racionalitás célja az „önmagunkkal való szabad rendelkezés”. Abbagnano persze tudja, hogy a racionalitással való bánás, a racionalitás használata nehéz és felelősségteljes feladat, mert kizárja a tévedhetetlenség igényét. Ráadásul „semmi sem garantálja, hogy mindig a racionalitás győz, és hogy ami győz, az mindig racionális”. (Abbagnano, 1990. 221) De hosszú távon, mondja, egyedül a racionalitás az, amely biztosíthatja „az emberi nem méltó túlélését”.

Abbagnano szerint a filozófiának is eleget kell tennie a racionalitás követelményének. Nem arról van szó, mintha a filozófia nem lenne önmagában racionális, hanem arról, hogy az erkölcsfilozófiát a racionalításra, mégpedig a *buon senso* (a józan ész) racionalitására kell alapozni. (Abbagnano, 1994. 176) Annak ellenére mondja ezt Abbagnano, hogy tudja, hogy a korban divatos a ráció válságáról beszélni. Abbagnano szerintünk modern filozófus maradt a posztmodern korában. Ez készteti Abbagnanót arra, hogy életviteli tanácsokat adjon az embereknek, s közben visszatérve a filozófia antik, eredeti hivatásához, bölcsességre tanítson és ösztönözzön.

Abbagnano észleli tehát azokat a 20. századi jelenségeket és a hozzájuk kapcsolódó felfogásokat, melyek a morál válságáról szólnak. Látja, hogy eluralkodott az emberekben a pozitív morál gyakori elutasítása. Ezzel a morális válsággal hozzák összefüggésbe a család válságát, a szociális káoszt, a korrupciót, az erőszak elhatalmasodását, a munka és a hozzáértés lebecsülését. (Abbagnano, 1990. 184) Mégis, a negatív jelenségek ellenére a morált fontos tényezőnek tartja az ember mindennapi életében. Az erkölcs hagyományos fogalmához kapcsolódik, amikor azt mondja, hogy a morál nem más, mint „vezérfonal a cselekvéshez, normák összessége, olyan parancsok vagy imperatívuszok, amelyeket az embernek követnie kell. (Abbagnano, 1994. 24) a morál fontosabb jellemvonásait adja meg, amikor így ír: „amit közönségesen 'morálnak' neveznek, nem más, mint azon viselkedések összessége, melyek lehetővé teszik (legalábbis valamilyen fokig vagy mértékig) az embernek, hogy megőrizze egzisztenciája integritását”. (Abbagnano. 1994. 185) Abbagnano szerint a morál legfőbb, vitathatatlan értéke az *egzisztencia integritása*, a létezés teljessége vagy kiteljesedése. Az egzisztencia akkor teljes, integráns, ha nem szorítkozik csupán létezésükélete kielégítésére, vagy biológiai fennmaradására, hanem „lehetővé teszi az ember számára, hogy terveket és reményeket szőjön, hogy harmóniában éljen a többi hasonló emberrel, hogy megválassza elkötelezettségeit és hitét”. Az integráns egzisztencia „nem fenyegeti az embert minden pillanatban azzal, hogy illúzióba olvad fel, hogy a pillanat gyönyöreitől elbutul, hogy gyűlöletbe és elszigeteltségbe zárkózik”. Az integráns egzisztencia mindig túl is lát saját magán, és a többieket nem tekinti pusztá eszköznek.

Az integritás mellett Abbagnano nagy szerepet szán az ember autonómiájának. Az autonómia nem mindentől való függetlenséget jelöl, hanem az önálló, saját felismerésen alapuló morális tevékenységet. Az integritással és az autonómiával



függ össze az emberi méltóság kérdése. Az ember méltósága egzisztenciájának gazdagságát, lehetőségei kiteljesedéseinek fokát jelöli, amelyre minduntalan törekednie kell. Ezen alapvető morális elvek, az integritás, az autonómia és a méltóság nélkül az ember nem képes egzisztenciáját hitelessé tenni. A bölcsesség abban áll, hogy az ember racionálisan megérti, felfogja, hogy az emberi nem fennmaradásához szükség van morálra. a bölcsesség és a morál össze is függnék, hiszen ahogyan Abbagnano mondja: „a bölcsesség az életért van, s az életben kell érvényre jutnia”. (Abbagnano, 1994. 12) A bölcsességnek kell „az élet technikájának lennie”. S a morál „annak művészete, hogyan legyünk emberek és hogyan éljünk és éljünk együtt emberségesen”. (Abbagnano, 1994. 15) A bölcs embernek ismernie kell és tudnia kell használni azokat a szabályokat, amelyek az „emberi élet művészetét”, azaz az erkölcsöt alkotják. A morális szabályok, előírások megléte miatt sokan arra a következtetésre jutnak, hogy a morál represszív, elnyomó jellegű, amely nem teszi lehetővé az individuum szabadságát. (Abbagnano, 1994. 59.) Ezért néhányan megkérdőjelezzik a morál érvényességét. Abbagnano nem fogadja el az individuum szabadsága, kreativitása, függetlensége megőrzése nevében elutasított amorális elképzeléseket. A morális szabályok nélküli élet rendetlenséghez, összevisszasághoz, káoszhoz vezet, ami végső soron a rombolás erőit favorizálja. „Úgy tűnik, mintha a szabályok megfosztanák az embert attól a képességétől, hogy szabadon kifejezhesse és megvalósíthassa magát”. (Abbagnano, 1990. 138.) A szabályokat tagadók új szabályokat vezetnének be, melyek gyakran még szigorúbbak, mint amiket bírálják. A morális szabályok viszont „az adott emberi cselekvést lehetővé teszik, és ezzel együtt fegyelmezik és hatékonyá teszik”. Segítik az embert a konfliktusok megoldásában és elősegítik a békét az adott közösségen belül. „Az emberi életnek, hogy megőrizze magát, és hogy garantálja magának a méltóságot, ami örömeinek feltétele és forrása, engedelmessé kell egy olyan rendnek, amit csak egy erkölcsi kódex adhat meg neki”. (Abbagnano, 1994. 26.)

Egzisztencializmusának pozitív jellege talán azzal is összefügg, hogy a 20. század végén megsokasodott válság-problémákkal, a rombolás, a rossz erővel szemben a derű, a nyugalom, a béke, az egyetértés, a boldogság és a szeretet fontosságát hangsúlyozza. Ezzel szemben mindvégig bírálja a rombolást és a negatív értékeket: a gyűlöletet, az erőszakot, a kábítószert, az unalmat, a fatalizmust, a társadalmi és politikai széthúzást, a bűnözést, a terrorizmust, az öngyilkosságot és a gőgöt. (Abbagnano, 1994. 37.) Ezekkel szemben veti fel a pozitív értékek fontosságát az ember mindennapi létezése szempontjából. Viszont nem abszolút értékeket keres, a Croce-féle Szép, a Jó, az Igaz fogalmát, melyeknek nincs közülük konkrét értékekhez. A pozitív erkölcsi értékek csak az emberi egzisztenciával szoros összefüggésben értelmezhetőek helyesen. A pozitív értékek fontosak, mert ezek teszik lehetővé az élet méltó és derűs módon való élését. (Abbagnano, 1994. 74.) A derű, a harmónia, a nyugodt, higgadt élet az, ami Abbagnano számára mindenképpen követendő. Ez hatja át a többi alapvető értéket: a szabadságot, az igazságot, a szeretetet, a reményt, a boldogságot, a bizalmat és a szimpátiát.

Ezekről az életelvekről és a velük összefüggő aktuális kérdésekről rendszeresen írt a *Gente* című hetilap és a *La Stampa* nevű napilap felkérésére. Így teljesítette be azt az eredeti szándékát, hogy azokat a filozófiai, erkölcsfilozófiai koncepciókat, melyekről három kötetes filozófiatörténetében (amely anyagát a tanulók az olasz középiskolákban négy éven át tanulták) és filozófiai szótárában részletes elemzést

adott azokról népszerű formában írjon. Szándékos felvilágosító munkát végzett ezzel, melynek következtében neve a széles körökben is ismertté és népszerűvé vált Itáliában. Ha mai nap is Abbagnano erkölcsfilozófiai nézeteihez, gondolataihoz kapcsolódnánk, jobban megértenénk korunkat és saját magunkat.

### Irodalomjegyzék

- Abbagnano, N. 1956. *Possibilità e libertà*, Editore Taylor Torino.
- Abbagnano, N. 1978. *Introduzione all'esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Abbagnano, N. 1990. *Ricordi di un filosofo*, Rizzoli, Milano.
- Abbagnano, N. 1994. *La saggezza della vita*, Rusconi ed., Milano.
- Abbagnano, N. 2001. *Dewey: esperienza e possibilità*, in: Abbagnano, N. *Scritti neoiluministici, 1948-1956*, (szerk. Bruno Maiorca), UTET, Torino.
- Bauman, Z. 2007. *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U. 2008. *Világkockázat-társadalom. Az elveszett biztonság nyomában*, Belvedere Kiadó, Szeged.
- Bécsi, Zs. 2018. *Dewey nevelésfilozófiája*, Pécsi Tudományegyetem, PhD. Pécs.
- Bobbio, N. 1967. *Discorso su Nicola Abbagnano*, in: Nicola Abbagnano: *Scritti scelti*, Minicipio di Salerno, Salerno.
- Giddens, A. 2005. *Elszabadult világ. Hogyan alakítja át életünket a globalizáció?*, Napvilág Kiadó, Budapest.
- Magyar M. 2022. *A Sartre-Beauvoir-mítosz színe és fonákja*, Napkút kiadó, Budapest.
- Marvulli, R. P. 2019. *Abbagnano. Una vita per la filosofia. Opere, documenti, ricordi*, UTET, Milano.
- Sartre, J.-P. 2006. *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest.
- Sartre, J.-P. 2013. *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Les Prairies ordinaires, Paris.
- Spengler, O. 2011. *A nyugat alkonya*, I-II. köt., Noran Libro, Budapest.
- Szabó, T. 2005. *Életutak és életelek Dantétól Derridáig*, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest.
- Szabó, T. 2007. *Jean-Paul Sartre: A lét és a semmi*, Helikon, 2007. 1-2. sz. 295-297.
- Szabó, T. 2014. *Az instabilitás kora. Tanulmányok múltról, jelenről, jövőről*, Belvedere Kiadó, Szeged.
- Szécsi G. 2023. *A történetekbe zárt elme*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Hegedüs Béla

## Felvilágosodás és autoritás: Joseph Sonnenfels

recenzió

(R E C I T I<sup>1</sup> 2024 december 26.)

(*Sonnenfels: felvilágosodás és autoritás*) Hajlamosak vagyunk az államot, vagy inkább fogalmazzak úgy, én mint irodalomtörténész hajlamos vagyok az államot tudatosan leegyszerűsítve valamiféle örök entitásként elképzelni, ami történelmi korszakokonként valamiképpen valamiféle formát ölt, néha deklaráltan egy személyben, máskor, főleg azokban a korokban, amikor az Isten vagy a törvény előtti őfenntartó egyének akarátának egyrészt absztrakt, másrészt viszont igencsak konkrét kivételéseként. Ez a most leegyszerűsítve konkrét kivételésnek nevezett konkretizálódása az állam eszméjének nem más, mint a közös célokat meghatározó és számtalan konszenzuson alapuló társadalmi együttélés törvények által szabályozott terepe. Ez, a görög *Πολιτεία* etimonra visszavezethető fogalom a német *Policey* kifejezés, amely az állam jó rendjét és működtetését folyamatosan fenntartja. Joseph von Sonnenfels (1732/33–1817) ennek az egyik legnagyobb teoretikusa. Úgy értem én magam ennek tartottam, és nem a felvilágosult abszolutizmus, vagy ahogy a bemutatott könyvben többször nevezetik, az *Aufklärung von Oben*, a fentről irányított, levezényelt felvilágosodás államelméletének teoretikusának. Kérdés, hogy a két szerep elválasztható-e egymástól?

(*Előszó*) A 2024-ben megjelent kötetet szerkesztő és ahhoz előszót író Cornelius Zehetner a tanulmánykötetet a Sonnenfels halálának kétszázadik évfordulója alkalmával, tehát 2017-ben Bécsben, az Osztrák Tudományos Akadémián rendezett tudományos tanácskozás kései gyümölcsének nevezi. A tanácskozás kezdeményezője, Rathmann János 2018-ban elhunyt, a megjelent kötetet tehát joggal ajánlja a szerkesztő az ő emlékének. A tanulmányokat négy fejezetbe szerkeszti, az ismertetésem is ezeket fogja követni. A négy, egyébként cím nélküli fejezetet a szerkesztő a bevezetőben a következőképpen nevezi meg:

1. *Kameralistik und Polizeywissenschaft* – Kameralisztika és [régi magyar kifejezéssel] políciatudomány;
2. *Sonnenfels' Stellung zur Ästhetik und den Künsten seiner Zeit* – Sonnenfels álláspontja korának esztétikájáról és művészetéről;
3. *Relevanz der Philosophie bei Sonnenfels* – A filozófia relevanciája Sonnenfelsnél;
4. *Beiträge zur politischen Anthropologie* – Írások a politikai antropológiáról.

Azért tartottam fontosnak ezeket németül és magyarul is megnevezni, mert egyrészt, mint mondtam, az egyes fejezetek csak római számokkal vannak tagolva, s csak itt, az előszóban nevezi meg a szerkesztő azokat, másrészt már ezek megnevezett témái önmagukban is rávilágítanak a sonnenfelsi életmű rendkívüli sokoldalúságára. Az összegzésre váró kérdés, hogy vajon valamiképp összefüggnek-e, lehetnek-e részei egy módszeresen meg nem írt nagy államelméletnek?

---

<sup>1</sup> Az Irodalomtudományi Intézet tartalomszolgáltató portálja

(I. Kameralisztika és políciatudomány) A fejezet két tanulmányt foglal magába. Sorrendben Rathmann János *Zur Wirkungsgeschichte der Sonnenfels'schen Kameralistik in Ungarn [Sonnenfels kameralisztikájának magyarországi hatástörténetéhez]* és Hermann Rauchenschwandtner *Das „Auge der Polizey“: Joseph von Sonnenfels und kein Ende der Polizeywissenschaft [A polícia szeme: Sonnenfels és a végtelen políciatudomány]* címűeket. Az előszó megállapítása szerint Rathmann János sajnos befejezetlen tanulmánya inkább a kameralisztika kérdését, korabeli magyarországi hatását vizsgálja, míg Rauchenschwandtner Sonnenfels políciatudományához közelít több irányból. Mindehhez legelőször a *Közszolgálati Online Lexikonának Kameralisztika* szócikkét idézem:

A XVII–XVIII. században kialakuló tudomány, amely leginkább közigazgatási és közgazdaságtani ismereteket foglalt magába. Elsősorban német nyelvterületen vált jelentőssé... Legnagyobb hatású osztrák képviselője Joseph Sonnenfels. A kameralisták közgazdaságtani szempontból a merkantilizmus tanait követték. Nem egyértelmű, hogy a kameralisztika és a hozzá kapcsolódó rendészettudomány mekkora hatást gyakorolt az államtudományok ill. a közigazgatás-tudomány későbbi fejlődésére: többen kétségbe vonták a kameralisztika tudományos jellegét, mondván, hogy inkább csak gyakorlati ismereteket közvetített a leendő hivatalnokok számára.

Rathmann egyértelműen tudománynak tartja a kameralisztikát, s írásában megállapította, hogy annak története a Magyar Királyság területén kevéssé kutatott. Sajnos tényleg érezhető tanulmányának lezáratlansága, hiszen például egyetlen Berzeviczy Gergellyel kapcsolatos (egyébként nem hivatkozott) Balázs Éva tanulmányon kívül nem utal más szakirodalomra. A szempci, tatai, zágrábi és varazsdi kameralisztikát oktató iskolák bemutatását valószínűleg Koi Gyula egy 2014-es tanulmánya alapján végezte [forrásmegjelölése az idézett *Kameralisztika* címszó alatt]. Írása befejezetlensége ellenére jól árnyalja, hogy még egy birodalmon belül is mennyire eltérően interpretálták és ültették gyakorlatba a felülről irányított felvilágosodás elveit.

Hermann Rauchenschwandtner tanulmánya Sonnenfels *Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanz [A polícia, kereskedelem és pénzügyek alapvetései]*, először 1765-ben megjelent művének sajátos értelmezésére vállalkozik. A tanulmány szerint a *polícia szeme* kifejezés valóban felbukkan Sonnenfels említett művében a következőképpen:

Eine Gesellschaft hat dem Auge der Polizey sich zu verbergen gewußt, bis sie zu einer gefährlichen Größe angewachsen.

Nehezen fordítható és értelmezhető kijelentés ez: *Egy társadalomnak sikerült elrejtőznie a polícia szeme elől, amíg veszélyes méretűvé nem nőtt.* A tanulmány szerzője hangsúlyozza, hogy itt – habár adná magát – Sonnenfels nem a titkosrendőrségre utal, hanem a társadalmi jóléttel kapcsolatos, annak megvalósulását célként tekintő polícia szemére. Tehát egy egyre komplexebbé váló, bizonyos értelemben egyre inkább jólétben élő társadalom políciája éppen a jólét fenntartása és továbbélése miatt kell, hogy foglalkozzon, átlátva és megérve azt, a gazdasági viszonyok alapjaival. Az elég nehezen érthető tanulmány ebből a megközelítésben tárgyalja Sonnenfels művét.

(II. *Sonnenfels álláspontja korának esztétikájáról és művészetéről*) A kötet legtöbb, szám szerint négy tanulmányt tartalmazó fejezete mint rejtett címe is mutatja, Sonnenfels esztétika- és művészetelméleti írásait tartalmazza. Egyed Emese francia nyelvű *Le perfectionnement par l'art? Une lettre énigmatique sur le théâtre [Tökéletesedés a művészet által? Egy rejtélyes levél a színházról]*, Werner Telesko *Joseph von Sonnenfels und die Rolle der bildenden Kunst im Kulturleben von Staat*

und Dynastie [Joseph von Sonnenfels és a képzőművészetek szerepe az állam és a dinasztia kulturális életében], Cornelia Eşianu *Vollkommenheit vs. Freiheit der Kunst bei Joseph von Sonnenfels und Friedrich Schlegels? [A művészet teljessége versus szabadsága Joseph von Sonnenfelsnél és Friedrich Schlegelnél]*, továbbá Andrea Horz „macht alle Sachen mit dem größten Aufwand und Publizität...” – *Joseph von Sonnenfels' musiktheatralische Position im deutschsprachigen Raum seiner Zeit* [„...mindent a legnagyobb erőfeszítéssel és nyilvánossággal tesz...” *Joseph von Sonnenfels zeneszínházi pozíciója kora német nyelvterületén]* című tanulmányai már a címükön keresztül is jelzik, hogy egyrészt Sonnenfels több művészeti ággal is foglalkozott (jegyezzük meg, az osztrák kamerálisztika atyja nem véletlenül lett élete utolsó éveiben a bécsi Képzőművészeti Akadémia elnöke), másrészt, mint azt szintén a címek sejtetik, a művészeteknek feltehetőleg valamiféle szerepet is szánt, nyilván az állam életével kapcsolatban.

A fejezet tanulmányaival kapcsolatban általában megemlíthető, hogy azok a szorosan vett témájukon túl Sonnenfels pályájára és hatástörténetére is kitérnek. Ez néha, tényleg elhanyagolható számú isméltéssel jár, de egyúttal nagyon termékenynek tűnő új utakat is nyithat pl. a filológia számára, gondolkok itt mindenenek előtt Egyed Emese Fekete János és Sonnenfels viszonyát tárgyaló vizsgálódásaira és szövegközléseire.

A blokk kezdő és zárótanulmánya lényegében ugyanazt a Sonnenfels művet vizsgálja, a *”Briefe über die wienerische Schaubühne-t [Levelek a bécsi színházról]*. A mű alcíme szerint („Aus dem Französischen übersetzt”) Sonnenfels fordítja a leveleket, miközben tudható, hogy eredeti műről van szó. A tanulmányok hangsúlyozzák, hogy mind a prózai, mind a zenés színháznak, az operának nagy jelentőséget tulajdonított a szerző a polgári publikum nevelődése céljából. A színházat egy ponton egyenesen az erények iskolájának nevezi. A művelt egyének morális állapotának befolyásolása mindenekelőtt az állam érdeke, s így a polícia jól alkalmazható eszköze. Egyed Emese szerint ezek a témától való eltávolodást lehetővé tevő fiktív levelek Sonnenfels színházi cenzorrá válásának előkészítését is jelentik. Célja egyértelmű volt, a bécsi közönséget akarta megváltoztatni, többek között a német nyelv normatív használatának gottschedi mintán alapuló előtérbe helyezésével. Andrea Horz tanulmánya rávilágít, hogy a nyelvi, leginkább prózai színházat éppen ezért fontosabbnak tartotta, míg számára a zene – a kortárs véleményekkel szemben – tulajdonképpen csak eszköz a szöveg által közvetített tartalom esztétikai értelemben fenségesebbé tételéhez.

Werner Telesko két, eredetileg szóban elhangzó Sonnenfels szöveget elemez, amelyek témája a képzőművészet, mindenekelőtt a festészet. A szövegek alapos elemzésének olvasása során igencsak meglepődtem, hogy a szerző állítása szerint ezt a munkát még nem végezték el korábban. Tehát nem mindenképpen fontos szövegek újraértelmezését végzi el, hanem elsőként teszi azt. Ahogyan én a tanulmánykötetet olvastam (ti. a művészetek szerepe a felvilágosult polícia szempontjából), abból a szempontból nagyon fontos megállapításokat tesz a művészetoktatás lehetőségéről, az érzékenység és egyidejűleg az antik örökség kultuszáról, s mindenekelőtt a portréfestészet jelentőségéről:

Sonnenfels funktionalisiiert somit die Porträtkunst im Sinne ihrer Integration in einen größeren staatlichen dynastischen Zusammenhang [...] In diesem Sinne wird dem Maler eine konkrete Rolle zugeordnet, nämlich ruhmreiche Gestalten der Vergangenheit dem Volk vor Augen zu führen.

Sonnenfels így abban az értelemben funkcionalizálja a portréfestészet művészetét, hogy azt egy nagyobb állami-dinasztikus kontextusba illeszti [...] Ebben az értelemben a festő konkrét szerepet kap, nevezetesen azt, hogy a múlt dicső alakjait bemutassa a népek. [60]

Az állam mindezek alapján tehát nem mecénásként lép fel, hanem sokkal inkább saját érdekeit szem előtt tartva lesz a művészeti oktatás és az alkotás finanszírozója.

A Friedrich Schlegel 1812-es bécsi *Vorlesungen über die Geschichte der alten und neuen Literatur* [Felolvasások a régi és az új irodalomról] című szövegét elemző tanulmány kérdése, hogy ismerhette-e a fiatal Schlegel az akkor már idős Sonnenfels művészet- és irodalomelméleti írásait? A probléma, hogy Schlegel ebben az írásban nem említi Sonnenfels nevét, mégis – meggyőzően bizonyítja Cornelia Eșianu – biztos, hogy tisztában kellett lennie annak korábbi tudományszervező, és éppen ebből kiindulva, elméletirői szerepével.

(III. A filozófia relevanciája Sonnenfelsnél) A könyv harmadik nagy fejezete három írást tartalmaz, és mint a címük is sugallja, tematikában talán az első fejezethez állnak közelebb. (Helmut Kohlenberg: *Erinnerungen an Joseph von Sonnenfels: Staat und Lebenswelt* [Emlékezők Sonnenfelsre: állam és életkörülmények]; Kiss Endre: *Der Begriff der „Inter-Aufklärung“*. *Zum Verständnis des Jahrhunderts von Joseph von Sonnenfels im Spiegel von Moses Mendelssohns 'Jerusalem'* [A köztes-felvilágosodás fogalma. Josesph von Sonnenfels évszázadának megértése Moses Mendelssohn Jeruzsálem című művének tükrében]; Cornelius Zehetner: *Grundsätze der Aufklärung nach Joseph von Sonnenfels* [A felvilágosodás alapelvei Joseph von Sonnenfels szerint]).

Mindhárom írás értelmezhető úgy, hogy azok a sonnenfelsi kameralisztika és policiatudomány háttérének hangsúlyozottan partikuláris megvilágítására tesznek kísérletet. Kohlenberg magyarázata a korszak átmenetiségét tisztán látó, írásával, közéleti tevékenységével arra reflektáló figurát ábrázolja. Eppen az átmenetiség érzékelése miatt – s talán ez a tanulmány szerzőjének legfontosabb megállapítása – Sonnenfels mindig a morál elsőbbségét hirdeti a törvények felett, hiszen annak művelésére vannak eszközök, mindenek előtt a művészetek. A törvények betartását garantáló büntetőintézkedések minél kegyetlenebbek, annál kevésbé érhetik el a céljukat.

Kiss Endre írása az általa jól ismert, régóta kutatott Moses Mendelssohn *Jeruzsálemének* meglepő értelmezésére vállalkozik. Mendelssohn ugyanis azt feltételezte, hogy a *Das Forschen nach Licht und Recht* [Kutatás a fény és az igazság után] című vitáirát, amire válaszul írja sajátját, Sonnenfels munkája. Egyébként önmagában már ez a tény is jelzi, hogy Sonnenfels a korabeli német nyelvterületeken a gondolkodók számára mérvadó személy volt, a Habsburg-birodalom határain túl is. Ez a félreértés, pontosabban annak felismerése természetesen a mai értelmező számára tág kereteket nyit. A tanulmányban bevezetett *Inter-Aufklärung* – köztes-felvilágosodás fogalom meglátásom szerint alkalmas lehet a későbbiekben a felvilágosodást a haladás eszménye szerint lineáris események sorozataként felfogó értelmezések finomítására.

A kötet szerkesztője, Cornelius Zehetner a felvilágosodás sonnenfelsi értelmezését vizsgálja. Sonnenfels több helyen is elutasítja, hogy felvilágosodás ellenes lenne (ez azért is fontos megállapítás, mert ezek szerint szükségesnek tartotta ezt elutasítani), és a jogok és köteleességek univerzális érvényességét hirdeti. De egyúttal azt is jelzi, hogy az így értelmezett felvilágosodás alapján tevékeny políciavédelmet is jelent: egyrészt a veszélyes tevelgyóktól, másrészt, s már inkább meg-

pő, de logikus gondolat, a tudatlan tömegektől. Értelmezése szerint a közigazgatás fejlesztése, a jogállam kiépülése, a gazdaság és a tudományok fejlődése együttesen járulnak hozzá a jólét terjedéséhez, de mindez elképzelhetetlen a morális fejlődés nélkül. S ezzel újra a művészetek jelentőségéhez jutunk vissza.

(IV. *A politikai antropológiáról*) Az utolsó fejezet két tanulmányból áll. (Molnár László: *Hat ein Volk ein Recht zu einer Revolution? Sonnenfels über Erhards Revolution-Auffassung [Birja-e a nép a forradalom-jogát? Sonnenfels Erhard forradalom-felfogásáról]*, illetve Reinhold Knoll: *Aufklärung und was dann? Gedanken auch zur soziologischen Aufklärung im Blick auf Joseph von Sonnenfels [Felvilágosodás és azután? Gondolatok a szociológiai felvilágosodásról tekintettel Joseph von Sonnenfelsre].*)

Molnár László Johann Benjamin Erhard *Über das Recht des Volks zu einer Revolution [A nép forradalomhoz való jogáról]* című, 1795-ös, már címével is provokatív-nak tűnő munkáját vizsgálja – Sonnenfels értelmezése felől. Érdekes módon Knoll tanulmányának középpontjában is a forradalom-tematika áll. Molnár László mondhatni Sonnenfels szemüvegén keresztül olvassa és értelmezi Erhard munkáját, s így értelmezése is megegyezik vele: az egyetemes emberi jogoknak nem feltétlenül elválaszthatatlan része a meglévő társadalmi viszonyok forradalmi megváltoztatása. A történelmi háttér mindehhez természetesen a jakobinus diktatúra (ami egyébként az emberi jogokat, a 92-as alkotmány alapját is felfüggeszti). Sonnenfels mehökkentő módon példaként hozza az osztrák késő 18. századi birodalmat, ami szerinte békés úton, de természetes fejlődés során elérte mindazt, amit a francia forradalom elérni szándékozott.

Reinhold Knoll célja a kora újkorból eredeztethető felvilágosodás különböző európai változatainak felvázolásával sem más, mint hogy szintén eljusson a forradalom problematikájához. Sonnenfels nyilvános és nem nyilvános (szabadkőműves) megnyilvánulásaiban ő viszont lát különbözőséget, mivel, mint tudott, a korabeli szabadkőművesség valóban igyekezett a társadalmi változásokat békésen, a forradalom lehetőségét elkerülve elérni, valójában – legalábbis a bécsi páholyokban – ez nem tűnt lehetségesnek. Sonnenfels minden nyilvános tevékenysége ehhez képest is értelmezendő.

A kötetet egy a tanácskozás után sugárzott, a témával foglalkozó rádióbeszélgetés leirata zárja.

(*Összegzés*) Az állam, különösen a felvilágosodás óta, mindig is igyekezett a művészeti ágaknak valamiféle szerepet szánni a jó állam fennmaradása és létrejötte érdekében. Ez két módon lehetséges, egyrészt van a platóni út, ahol a polícia által fenntartott cenzúra paradox módon, szándéka szerint az államot alkotó egyének morális fejlődését biztosítja az által, hogy megszűrt tartalmakat enged eljutni hozzájuk. A helyzet paradoxona, hogy ez mégiscsak privilegizált jószándékot jelent, bár nem elvitathatóan a jólét általános megteremtését tartja célknak. A modern nemzetállamok megjelenését követően azonban egyre inkább a mikor-hogyan definiált nemzet lesz a javítószándék címzetje, az egyének boldogulása és jóléte is ennek rendelődik alá. Ennek megkérdőjelezése áruást jelent, és kirekesztést von maga után. Ezzel kapcsolatban (természetesen elrettentésül) mindenki figyelmébe ajánlom a jelenlegi Nemzeti Alaptanterv irodalom-definícióját és az irodalom (és művészet) oktatás jelenleg meghatározott céljait.

A tanulmánykötet megismerését két okból is melegen tudom ajánlani a korszak kutatóinak. Egyrészt rendkívül gyümölcsözően gyarapítja a felvilágosodás fogalmának értelmezési lehetőségeit. Másrészt – és ezt most a magam szempontjából még fontosabbnak tartom –, elgondolkodtató, ahogy a políciatudomány művelője

ennyire kitüntetett szerepet szán a művészetek terjesztésének, tekintettel azok Joseph von Sonnenfels értelmezése szerint eszköz jellegére, megteremtve ezáltal az egyes művészeti ágak politikaelméleti alapjait.

### *Summary*

The volume contains the edited texts of a scientific conference held on the occasion of the bicentenary of the death of Joseph von Sonnenfels and the transcript of a radio interview on the subject. The wide-ranging work of Sonnenfels, who is now regarded almost exclusively as a scholar of political theory, is explained and interpreted in thematic blocks. The volume is an extremely fruitful addition to the possibilities of interpreting the concept of the Enlightenment. On the other hand, in view of the studies published, it is puzzling that a political scientist should have given such a prominent role to the dissemination of the arts, given their instrumental character as understood by Joseph von Sonnenfels, thus laying the foundations for the political theory of the individual arts.

### **ANMERKUNGEN/NOTES**

Zehetner, Cornelius, szerk. *Aufklärung und Autorität: Joseph von Sonnenfels*. Zeuys, 2024.



Endre Kiss

## **Eine neue Pädagogik zwischen dem eigensinnigen Kind und dem Niedergang der Transzendenz**

*Ehrenhard Skiera, Das eigenwillige Kind – Erziehung in nachmythischer Zeit. 2023. 1-343. Juventa Verlag GmbH*

In Ehrenhard Skieras umfangreichem Werk werden die universellen Dimensionen der Pädagogik im Medium einer gelungenen pädagogischen Interdisziplinarität und neuer Dimensionen der Gegenwart wiedergeboren. Von der Theologie bis hin zur praktischen Schulbildung bewegen wir uns zwischen ineinandergreifenden Disziplinen.

Auf den ersten Blick fällt auf, dass das Werk den Bereich der Pädagogik in seinen ursprünglichen universellen Dimensionen neu untersucht. Die Perspektive der konkreten Schulpraxis ist enger, und der Horizont der aktuellen Forschung ist noch viel enger. Natürlich ist die Gesamtheit eines Forschungssegments enger und differenzierter als ein vergleichbarer Ansatz, aber es ist auch wichtig, sich von Zeit zu Zeit an die Universalität der Pädagogik zu erinnern. In diesem Sinne erscheint Skieras Monographie als besonders relevant.

Die Perspektive des Werks von Skiera ist die der pädagogischen Gegenwart, sowohl im Denken als auch in der Praxis, und dies wird dem Leser, der es zu verstehen vermag, bald klar werden. Die grundlegende Frage ist, wie es möglich ist, in einem post-mythologischen Zeitalter eine pädagogische Haltung zu entwickeln, die im Einklang mit dem Willen des Kindes steht. Skiera beschreibt die Vergangenheit und zum Teil noch die Gegenwart der Bildung als "mythologisch-dogmatisch" bestimmte Bildung, im Gegensatz dazu charakterisiert er die reale Gegenwart als "rational-pragmatisch" bestimmte Bildung (7).

Die pädagogischen Imperative der Vergangenheit basierten auf der Forderung nach sozialer Anpassung, gegen die der Widerstand der Kinder ein natürliches Phänomen und ein grundlegendes Problem darstellte, das sofort offensichtlich war. Das Problem des kindlichen Willens wird im Rahmen einer langen und gründlichen Analyse der philosophischen Willensfreiheit dargestellt. Für ein Kind ist es von grundlegender Bedeutung, "Ja" zu sagen, so Skiera (23), aber ebenso grundlegend ist es, wenn es "Nein" sagt. Auf dieser Grundlage erscheint die Erziehung in der Tradition als eine Versöhnung von "Freiheit" und "Zwang" (z.B. 25)

Die "mythologisch-dogmatischen" Erziehungsphilosophien haben sich also praktisch bis gestern gehalten. Skiera zählt *mutatis mutandis* auch die Reformpädagogik dazu (z.B. 142). Das Buch fasst eine Reihe von Erziehungsphilosophien zusammen und beschreibt sie, deren Erziehungsphilosophie sich - bewusst oder unbewusst - um ein Absolutes herum aufbaut, um die ultimativen Werte der Erziehung und gleichzeitig ihre Legitimität auf dieses zu gründen. Dieses Absolute bezieht das Element der Machtausübung (wörtlich: "Gewalt") in die Erziehung ein und macht damit die Erziehung zum Medium der Machtausübung ("Gewaltförmigkeit", siehe z.B. 97). Skiera fasst eine Reihe von Philosophien zusammen, die sich durch dieselbe gemeinsame Struktur auszeichnen und letztlich in einem Absoluten gipfeln. Dies sind

relativ kurze Beschreibungen, aber ihre theoretische Richtigkeit ist unbestritten. Die Zusammenführung so vieler unterschiedlicher Philosophien konnte natürlich kein unproblematisches Unterfangen sein; es fiel uns auf, dass es starke Vorbehalte beispielsweise gegen die theoretische Legitimation des klassischen Idealismus, des "objektiven Geistes", gab, in diesem Konzeptualismus, scheint er nicht in der Lage zu sein, den darin bewahrten oder eliminierten Empirismus zu sehen, d.h. die verborgene Positivität, die diesen objektivierten Geist in seinen Augen zum gleichen "Absoluten" werden lässt wie die mittelalterliche Scholastik (z.B. 161.)

Es ist also ganz offensichtlich, dass Skieras Wortwahl untypisch und philosophisch ist. Die Rekonstruktion der bestehenden Bildungsphilosophien wird auf die Rekonstruktion des letzten Wertes konzentriert, und so können gegensätzliche Tendenzen zusammengebracht werden. Aber es ist auch klar, dass dies eine bewusst untypische und philosophische Ausdrucksform ist, um den Willen des Kindes zu beeinflussen und zu bekämpfen.

So stellt der inhaltlich erste, umfangreiche thematische Teil des Buches die Geschichte der Pädagogik als Anwendung von letztlich mythologisch-dogmatischen Großtheorien dar, wobei Großtheorien die primär moralischen, aber auch pragmatisch-determinativen Grundlagen legitimieren, auf deren Basis es möglich und legitim ist, den Willen von Kindern zu beeinflussen und gegebenenfalls regelrecht zu verändern.

Bevor man sich mit dem einen oder anderen Element dieses untypischen und philosophischen Ansatzes auseinandersetzt, sei darauf hingewiesen, dass es bei Skiera nicht so sehr um die Unangemessenheit des begrifflichen Rahmens geht, sondern um seine Ungewöhnlichkeit. Dieser Rahmen hindert den Autor jedoch nicht daran, sein interdisziplinäres Wissen stets angemessen anzuwenden. Die Ungewöhnlichkeit des Rahmens ist nicht der Ausgangspunkt für fachliche Fehler, und wenn es welche gibt, sind sie nicht durch die ungewöhnliche philosophische und soziologische Rahmung des Wissens verursacht. Entsprechendes gilt für die Frage nach dem Willen des Kindes.

Wie wir gesehen haben, scheint die mythologische, philosophische und dann post-systematische philosophische Rekonstruktion ein zu breiter Rahmen für die Bearbeitung pädagogischer Theorien zu sein. Eine solche Skizzierung des Rahmens hilft dem Autor natürlich, seine ursprünglichen Ziele zu erreichen, insofern sie es ihm ermöglicht, auf sie zurückzugreifen, um das "absolute" Moment des autokratischen Strebens in der Postsystematik, der Postmoderne oder sogar in jenen Tendenzen zu entdecken, die sich bereits offen als postphilosophisch verstehen (wie in der Reformpädagogik, vgl. 168-169). Auch wenn Skiera die Postmoderne nur streift, so ist sein Vorgehen doch postmodern im Sinne eines groß angelegten Buches. Er teilt übrigens auch den bekannten Ausrutscher des Postmodernisten, dass eine Theorie keine eigenständige Hypothese ist, sondern eine große Erzählung, die nach dem Absoluten strebt, von dessen totalitärer Metaphysik die Menschheit unbedingt befreit werden muss. Relevant ist auch, dass Derrida an einer Stelle versucht, eine dekonstruktive These (218) für eine anthropologische Pädagogik, die sich an den realen Bedürfnissen der Kinder orientiert, positiv zu nutzen.

In jedem Fall ist die teilweise überdimensionierte und bis zur Frivolität überzogene Machtkritik (nach der, von einigen Ausnahmen abgesehen, alle bisherigen pädagogischen Theorien, gewollt oder ungewollt, versuchen, absolute Ausgangspunkte zu formulieren, die dem freien Willen des Kindes vom Moment seiner Geburt an entgegenstehen), können nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieses

Problem an seinem realen Ort mächtig vorhanden ist, und dass es umso deutlicher ausgeprägt ist, je weiter wir uns im historischen Prozess zurückbewegen.

Wir haben darauf hingewiesen, dass eine sehr ähnliche Situation in Bezug auf Interventionen gegen den Willen des Kindes besteht. Die jüngste und aktuelle pädagogische Praxis im Bereich des Kinderwillens hat bereits einen enormen Wandel gezeigt. In jedem Fall hat es dieses Problem gegeben, und wenn wir auch weiter in die Tradition der Bildungsgeschichte zurückgehen, wird es in seinem ursprünglichen Ausmaß sichtbar. Es lässt sich aber auch nicht leugnen, dass Skiera sich zu schnell der Idee einer verhängnisvollen Verflechtung von Erziehung und Zwang "hingibt". Kurzum, er macht "deutlich" (47), dass das Element des Zwangs mit der Erziehung verbunden ist. In diesem Fall denkt er an eine inhärent starke Version von "Zwang", in deren Hintergrund sich unschwer die Schatten des Totalitarismus erkennen lassen. Natürlich wollen wir nicht naiv erscheinen, und wir haben die reale historische Präsenz des Zwangs bereits an anderer Stelle in dieser Rezension anerkannt (auch wenn wir nicht verstehen, warum so viele Menschen ihn als eine originelle intellektuelle Entdeckung von Michel Foucault ansehen). Dennoch trägt Skieras Konzept des Zwangs die Züge einer düsteren, überbetonten Vision des Wesentlichen, und seine Interpretation der Macht ist auch vom soziologischen Standpunkt aus überbetont und bleibt hinter den Realitäten der sozialen Ontologie zurück. Die vorherrschende Bedingung des Zwangs, die dadurch unmittelbar extrem wird, entspricht weder den Dimensionen der sozialen Reproduktion noch der sozial-ontologischen Normalität (man denke z.B. an das fehlende Gefahrengedühl des Kleinkindes, das nach jahrzehntelanger intensiver Bearbeitung durch Walt Disneys Zeichentricksfiguren, die von Klippen springen, beruhigt wird, um später in die sogenannte "sozial-ontologische Normalität" überführt zu werden oder an die Welt der "extremen" Sportarten, um den Globus in eine große Familie Flinstone zu verwandeln).

Die in dem Werk entwickelte endgültige Fassung der Struktur der Bildungsphilosophien wird daher von unseren Kritikern als nicht sehr gut angesehen. Auch die Konzeption der Erziehungsgeschichte als Feldzug gegen die Willensfreiheit des Kindes hält sie nicht für gelungen, sondern sieht dies als Probleme des Rahmens. Dies liegt zum einen daran, dass die Unverhältnismäßigkeiten des Rahmens, wie bereits erwähnt, die Wahrheit der historischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse in keiner Weise verfälschen, zum anderen aber auch daran, dass beide Probleme, um nicht zu übertreiben, auch heute noch real sind, auch wenn zum Beispiel der unbedingte Wille der Postmoderne ganz anderer Natur ist als der der früheren Strömungen, weshalb er oft nicht erkannt wird.

Die wirkliche Kritik an den beiden entscheidenden Elementen dieses überdehnten Rahmens ist im Übrigen nicht Sache der Wissenschaft und der Philosophie, sondern der trivialen Wirklichkeit selbst. In einem Bildungssystem, das zum Teil von der Globalisierung und zum Teil vom Neoliberalismus beherrscht wird, steht das Gebot einer effektiven Schulbildung über allem, und so haben die Schüler sicherlich wenig Energie übrig, um den absolutistischen Charakter bestimmter Bildungstheorien zu erkennen und zu kritisieren.

Für Skiera ist die Ära der neuen Mythologie des Denkens – die Ära der Postmythologie - nicht nur das Ende der philosophischen großen Erzählungen, sondern auch das Ende der Weltreligionen und geht sogar noch weiter zurück als die Weltreligionen. Diese ganze Vereinheitlichung der Horizonte erinnert auch entfernt an das Vokabular der Frankfurter Schule, die vielleicht den größten Einfluss auf den

ausgebildeten Philosophen hatte. Anstelle von metaphysischen Endwerten (das Unbedingte) schlägt Skiera auch einen philosophischen Perspektivismus vor, den er allerdings nicht als Perspektivismus bezeichnet. Er spricht viel von Pragmatismus, auch im weitesten Sinne des Wortes, nutzt aber die begrifflichen Möglichkeiten des "Optimums" nicht in konkreten Kontexten und kann daher in der ebenso absoluten Konfrontation der Theorie der absoluten Macht und der Freiheit des Kindes keinen Ausweg aus dem begrifflichen Rahmen der Optimalität finden.

Wenn Skiera zum ersten Mal von Anthropologie spricht, könnte man sogar misstrauisch werden, da diese Art von Anthropologie, obwohl sie seit einem Jahrhundert ihre großen Klassiker hat (Scheler, Plessner, Löwith und andere), nicht nur eine historisch neue Wissenschaft ist, sondern auch viele der Vor- und Nachteile der Forschung in Zwischenbereichen aus der Sicht des bisher etablierten Wissenschaftssystems aufweist. Eines der großen Verdienste von Skieras Buch besteht darin, dass es ihm im zweiten Teil des Werkes gelingt zu zeigen, dass diese Anthropologie eine echte Lösung sein kann.

Wie wir gesehen haben, hat er im ersten großen Teil des Werkes die Grundfrage der Pädagogik sehr differenziert in den Konflikt zwischen dem Willen des Kindes (z.B. Widerständigkeit) und dem unpolitischen "Totalitarismus" der meisten pädagogischen Systeme, der auf die Verwirklichung des eigenen zentralen Wertes reduziert ist, integriert. Dieser unvermeidliche, weil strukturelle Konflikt soll durch Skieras anthropologisches Konzept gelöst werden. Der positive Inhalt dieser Lösung war in der pädagogischen Realität jenes Teils der Bildungsgesellschaft, der das Kind in und außerhalb der Schule als Wert und damit als Ausnahmesituation betrachtete, schon lange vorher als Grundlage der täglichen Praxis vorhanden. Skiera baut also auf einer Grundlage auf, bei der die Praxis tatsächlich die Theorie und die wissenschaftlichen Ansätze abgelöst hat. Die Elemente seines anthropologischen Konzepts sind sehr vielfältig, und Skiera selbst geht nicht einmal auf alle ein, wie z.B. die Interpretation der menschlichen Urtriebe (Skiera verwendet diesen Begriff nicht), Friedrich Schillers essentialistisches Menschenbild, die Ideen so unterschiedlicher Autoren wie Kracauer und Beuys.

Der wichtigste Bestandteil von Skieras Lösung ist die Anwendung der so genannten Anerkennungstheorie, deren pädagogische Anwendung in dieser direkten und logischen Weise beispiellos ist. Der Kampf um die Hegelsche Anerkennung hat seit den 1970er Jahren eine regelrechte Renaissance der Ideen erlebt. Eine Zeit lang wurde sie als Kern des Paradigmas des Politischen angesehen, das dann die Grundlage des politischen Teilsystems bildete. Sie wurde dann als eine soziale Anthropologie interpretiert, die mehrere menschliche Ansätze kombiniert, die ebenfalls einen umfassenden Charakter haben. Skiera (und die Autoren, auf die er sich in diesem Zusammenhang beruft) macht aus dieser umfassenden Anthropologie, die bereits in diesem Zustand eine Synthese bildet, den entscheidenden Sprung zu einer Erneuerung der Pädagogik. Auf diesen Grundlagen, die in anderen Bereichen bereits solide und bekannt sind, baut er die "Pyramide" der Bedürfnisse von Kindern auf. Angesichts der "realen" Bedürfnisse, die verstanden und in einigen Fällen bereits ausgedrückt und zusammengefasst wurden, kann Skiera sein Konzept als "responsive" Pädagogik bezeichnen (z. B. ab 197). Er sieht Agostoni, Erasmus und Comenius als Vorläufer dieser pädagogischen Reaktionsfähigkeit (S. 68-79).

## **ANHANG – FÜGGELÉK**

Über die Benedikt-Gesellschaft und ihre Arbeit Als Fortsetzung zahlreicher Gelegenheiten früherer Zusammenarbeit arbeitet die Benedikt-Gesellschaft an einer permanenten Interpretation der Aufklärung. Auf der einen Seite befasst sie sich mit der historischen Aufklärung in Philosophie und Literatur, auf der anderen Seite befasst sie sich mit jeglicher neuen Form der Aufklärung bis heute. Wir haben keine im voraus festgesetzten Zielvorstellungen, jeder Ansatz wird befördert. Immerhin wollen wir keine Historiker der Aufklärung sein, wir sind aber auch mit der Konzeption der Dialektik der Aufklärung nicht einverstanden. Wir sehen in der Aufklärung keine bloße Vorbereitung des klassischen Idealismus, aber auch kein Vorhof des Marxismus. Wir erblicken in der Aufklärung eine funktionale Note, die sich möglicherweise in jeder Zeit neu konstituieren kann. Dieser Band fixiert das Stadium, in dem wir uns Anfang 2021 befinden. Es ist nicht lange her, dass wir uns wieder der intensiven Arbeit widmen können. Das Jahr 2018 auch als eine kritisch schwierige Zeit. Wegen der Aenderung der offiziellen Rahmenbedingungen unserer Tätigkeit, aber auch wegen den Mängeln unserer früheren Administration mussten wir in diesem Jahr extrem viele administrative Aufgaben lösen. Noch grössere Schwierigkeiten bereitete freilich der Verlust unseres Praesidenten Prof János Rathmann in demselben Jahr. Die Wurzeln der Zusammenarbeit der Benedikt-Gesellschaft reichen bis in die achtziger Jahre zurück, als Michael Benedikt Mitglieder der späteren Kooperation nach Wien auf Konferenzen eingeladen hat und später auch oft nach Budapest kam. Er integrierte in seine umfangreichen Aufklärungsprojekte diese ungarischen Forscher, so daß die Zusammenarbeit unvermerkt zum gewöhnlichen Bestandteil unserer Forschertätigkeit wurde. Da Österreich und Ungarn zu dieser Zeit noch zu zwei unterschiedlichen Weltsystemen gehört haben, kann diese Entwicklung kaum hoch genug schätzen. Durch die Reihe der von János Rathmann an der Gödöllőer Universität veranstalteten Konferenzen über die Aufklärung, die Michael Benedikt zusammen mit Reinhold Knoll und Cornelius Zehetner regelmäßig besuchte, war die spätere Benedikt Gesellschaft praktisch schon Realität geworden. Offiziell wurde die Benedikt Gesellschaft 2012 gegründet, so wird sie im nächsten Jahr ihr zehnjähriges Bestehen feiern können. Budapest, den März 2025.

E.K.

Wir legen diesem Band je eine (nicht ganz vollständige) Liste jener Konferenzen und jener Bücher, die den Weg der Benedikt-Gesellschaft sichtbar machen können.

### Die Konferenzen (Liste nicht vollständig)

Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Ein Arbeitsgespräch. 19-21. Mai 1989, Wien.

Symposium Wiener Moderne. Aufbruch in die Modern. Kassel, 4-7. Juli 1991, Kassel.

Hermann Broch oder die Angst vor der Anarchie. Internationales Symposium in Wiener Urania. 22-25. Januar 1992, Wien.

Rationalität des Fin de siècle und ihre Brüche: Anspruch und Echo. Arbeitsgespräch mit den Philosophen der Wiener Universität. 15-16 Februar, 1995. Sopron.

The Enlightenment and Postmodernism. 23-26. April 1995, Göteborg.

Elias Canetti - Masse und Geschichtlichkeit. 20-21. Oktober 1995. Russe.

Die österreichische Nation. 9. Internationales Canetti-Symposium, 2-4. Mai 1996. Wien  
Hermann Broch. 15-17. September 1995. Szeged

Magyar felvilágosodás - európai felvilágosodás. 16-17 Juni 1997, Gödöllő

„Verschwindet die Perspektivitaet - verschwindet die Landschaft.” Karl Mannheim Symposium. Oktober 1997, Wien-Brigittenau

Feier zum 70. Geburtstag und zum Gedenken der Emeritierung von em.O.Univ. Prof. Dr. Michael Benedikt. 17. November, 1998, Wien

Il giacobinismo europeo e la fondazione dello Stato moderno. 20-21. Oktober 1999. Napoli

Leibniz- és Kant-recepciók a német, az osztrák és a magyar felvilágosodásban. 5. Mai 2000, Gödöllő.

Aufklaerung, philosophischer Empirismus, Nihilismus und dessen Dechiffrierung. 10. Mai, 2001. Gödöllő

A magyar felvilágosodás és a kortárs oktatás – Ratio educationis. 17. 2002, Gödöllő.

Die Aufklaerung in Ungarn. 27. Oktober 2006, Potsdam

Európaiság és filozófia. Az európai egység alapja az európai filozófia. 26. Oktober 2007, Kolozsvár.

A Közép- és Kelet-európai felvilágosodás-kutató munkacsoport alakuló ülése. 20. November 2008, Budapest.

Transformationen der kritischen Anthropologie. Zum Werk von Michael Benedikt. 3. Dezember 2008, Wien.

Korszakok, irányzatok, életművek. Szimpózium a közép- és kelet-európai felvilágosodásról. Budapest, 2009. június 6

Texte-, Lesungs- und Streitfragen. A Magyar Felvilágosodáskutató Műhely konferenciája. 4. Juni, 2010, Budapest.

13. Internationaler Kongress zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, 25.-29. Juli 2011 Graz/Austria

Hungarológiai kongresszus, Magyar századforduló-szekció, 23. August, 2011.

Hungarológiai kongresszus, Magyar kantianizmus és felvilágosodás szekció. 24. August, 2011, Kolozsvár.

Jean-Jacques Rousseau, penseur européen. Colloque anniversaire. Juni 2012, Kolozsvár.

Természet, szenvedély, szerződés: Rousseau-n innen és túl. Jean-Jacques Rousseau születésének 300. évfordulója alkalmából. ELTE – Budapest, 27. September 2012.

Ars, cognitio. Hommage á Diderot. Colloque scientifique á l’Université Babeş-Bolyai de Cluj Napoca. Faculté des Lettres. September 2013, Kolozsvár,

Erdélyi János – Johann Gottlieb Fichte. A Michael Benedikt Társaság konferenciája. 14. April, 2014. Budapest

Helvetius-Condillac. A Michael Benedikt Felvilágosodáskutató Társaság konferenciája. 6-7. November 2015. Budapest

„Für unser Glück oder das Glück Anderer”. X. Internationaler Leibniz-Kongress. 20. Juli 2016, Hannover.

A magyar és erdélyi tudományosság alakzatai a 18-19. század fordulóján. Aranka György évfordulós találkozás. Kolozsvár, 2017. május 18-20.

A történeti és az univerzális felvilágosodás. Együttműködésben az MTA-VEAB Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudomány Szakbizottsággal, Budapest-Veszprém, VEAB 2022. január 27.

A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás. 2023. június 1. (csütörtök), Együttműködésben az MTA-VEAB Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudomány Szakbizottsággal, Magyar Tudományos Akadémia-VEAB Székház (Veszprém, Vár utca 37.)

Korunk sorskérdései: Autonómia – Szuverenitás – Identitás. 2024. november 14. (csütörtök), Együttműködésben az MTA-VEAB Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudomány Szakbizottsággal, Magyar Tudományos Akadémia-VEAB Székház (Veszprém, Vár utca 37.)

### Die Bücher (Liste nicht vollstaendig):

Angelica Baeumer - Michael Benedikt (Herausgeber), Dialogdenken - Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwaertige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien, 1991. 33-47.

Verdraengter Humanismus - verzögerte Aufklaerung. Band 3. Bildung und Einbildung. Vom verfehlten Bürgerlichen zum Liberalismus. Philosophie in Österreich 1820-1880. Herausgegeben von Michael Benedikt, Reinhold Knoll und Josef Rupitz. Wien - Klausenburg, 1995. 669-680.

Anspruch und Echo. Sezession und Aufbrüche in den Kronlaendern zum Fin-de-Siecle. Philosophie in Österreich (1880-1920). Verdraengter Humanismus - Verzögerte Aufklaerung. Band 4. (Michael Benedikt-tel és Reinhold Knoll-lal közösen). Klausen Leopoldsdorf - Klausenburg, 1998. 956. ISBN 978-3-85114-916-6

Im Schatten des Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung könyvsorozat V. kötete. (Michael Benedikt-tel, Reinhold Knoll-lal és Cornelius Zehetnerrel közösen). Wien, 2005 (Facultas). 1 – 1215. ISBN: 9783851149166

Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung könyvsorozat V. kötete. (Michael Benedikt-tel, Reinhold Knoll-lal és Cornelius Zehetnerrel közösen kiadta Kiss Endre). Wien, 2005 (Facultas). 207-214.

Österreichs erscheinendes Bewusstsein nach 1945. in: Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung. Band VI. Philosophie in Österreich 1951 bis 2000. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Szerk: Michael Benedikt – Reinhold Knoll – Franz Schwedlauer – Cornelius Zehetner. Wien, 2010. (Facultas). 545-565.

Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról – EPOCHEN, RICHTEGEN, LEBENSWERKE. Studien über mittel- und osteuropäische Aufklärung. (A szerkesztésben közreműködött Egyed Emese és Rathmann János) Kiadja az MTA-ORZSE Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoportja és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Budapest, 2010, 345 l. Magyar Zsidó Szemle Könyvek 2. Sorozatszerkesztő: Lichtmann Tamás (Többnyelvű tanulmánykötet) ISBN 978-963-88644-3-7

FELVILÁGOSODÁS – MAGYAR SZÁZADFORDULÓ. A VII. Hungarológiai Kongresszus Filozófia Szekciójának előadásai. Szerkesztette: Egyed Péter. Kolozsvár, 2012. Kiadja az Erdélyi Múzeum-Egyesület (Felvilágosodás: magyar századforduló: kongresszus, Cluj Napoca, 2011 / ed.: Egyed Péter. - Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 2012 ISBN 978-606-8178-65-3-).

A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára. Szerkesztette: Horváth Andor és Soós Amália. Kolozsvár, 2014 (Pro Philosophia Kiadó). ISBN 978-606-8074-11-5.



Pro Philosophia Évkönyv 2018. Condillac-Helvetius kutatások. Szerkesztette: Garaczi Imre, Kiss Endre 2019. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém

Pro Philosophia Évkönyv. A felvilágosodás új dialektikája. 2020–2021. Szerkesztette: Garaczi Imre, Hudra Árpád és Kiss Endre. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2023.

Pro Philosophia Évkönyv 2022–2023. A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás. Szerkesztette: Garaczi Imre, Hudra Árpád és Kiss Endre. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2024.