

Kelemen János és a történelemfilozófia

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22299>

2024. január 31-én, 80 éves korában elhunyt Kelemen János, az ELTE professor emeritusa, az MTA rendes tagja, barátai és ismerősei számára Jimmy. Az ELTE BTK Filozófia Tanszékén 27 évesen kezdett filozófiát tanítani 1970-ben és folytatta 2012-ig. Elsősorban a történelemfilozófia területén voltam tanítványa, majd vele közös szemináriumokat tartó kollégája. Az alábbiakban főként, de nem kizárólag ebben a tárgykörben tekintem át oktatói és publikációs tevékenységét.

Mondandóm első felét Jimmy két korai egyetemi kurzusa köré szervezem, amelyekről részletes órajegyzeteim alapján tematikus áttekintést nyújt az I. és II. *Függelék*: az első az 1978–1979-es tanév 1–2. félévében tartott *A humán tudományok episztemológiája* című szemináriumáról, a második az 1979–1980-as tanév 1–2. félévében tartott *Strukturalizmus* előadásáról.

I.

Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei című kötete előszavát Jimmy így kezdi:

Más irányú munkáim mellett az elmúlt évtizedekben többször visszatértem a klasszikus német filozófia nagy gondolkodóihoz. Érdeklődésemben a jelenkori filozófia egy-egy diszciplínája, mindenekelőtt a nyelvfilozófia volt a meghatározó. A hetvenes évektől foglalkoztatott, hogy a klasszikus német filozófia vitáiban [...] hogyan született meg a nyelvre irányuló modern reflexió. [...] Időközben egyre világosabbá vált, hogy az emberi lét és tudat nyelviségének eszméje, amely a német filozófia Kant utáni fejlődésének egyik alapvető szempontja lett, elválaszthatatlan a történelemnek és a történeti megismerésnek attól a felfogásától, amely a történelemfilozófia megszületéséhez vezetett. (Kelemen 2000. 9.)

A kötet anyagának jelentős részét Jimmy eredetileg egyetemi óráin tette közzé: az 1970-es évek végén *A humán tudományok episztemológiája*, az 1980-as évek kö-

zepétől *Történelemfilozófia* vagy *Hegel és a XIX. század történelemfilozófiája* kurzusokon. De történelemfilozófiával nem ekkor kezdett el foglalkozni, hiszen már tudományos pályája kezdetén Benedetto Croce volt kutatásainak egyik kitüntetett tárgya, akiről olasz nyelvű publikációi mellett magyarul is írt egy kismonográfiát (Kelemen 1981). Croce szerint a történelemfilozófiák „halálra vannak ítélve, sőt történelemfilozófia valójában nem is lehetséges”, csakhogy ő a történelemre vetített önkényes teleológiai és metafizikai konstrukciókat nevezte történelemfilozófiának (uo. 23). Jimmy már Crocénál megtalálta a történelemfilozófiának azt a jelentését, amellyel egyetértett:

a „történelemfilozófia” terminus nem minden tekintetben értelmetlen: „semmi sem tiltja, hogy beszéljünk történelemfilozófiáról”, ha ezen „ennek vagy annak a történeti problémának a kidolgozását” értjük. „S a történelmi gnoszeológiára vonatkozó kutatásokat nem tilos 'történetfilozófiának' hívni, bár ebben az esetben tulajdonképpen nem a történelem, hanem a történetírás filozófiáját dolgozzuk ki.” Croce számára mindenesetre elfogadható a hagyományos történelemfilozófiával szembeállított, a történetírás filozófiájaként felfogott történelemfilozófia. S ez mi más lenne, mint a történelmi megismerés filozófiája, a történelem episztemológiája? (Uo. 90.)

Jimmy sok egyéb olasz szakmai díj mellett 1995-ben elnyerte a Valitutti díjat az *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce* című könyvéért, valamint 2003-ban a Premio Internazionale Benedetto Croce díjat mint az a tudós, aki az elmúlt ötven évben Olaszországon kívül a legtöbbet tett Croce életművének kutatása és megismertetése terén. Croce pedig megkerülhetetlenné tette Vico tárgyalását, hiszen ő fedezte fel Vicót a 20. század számára (Kelemen 2007a. 193), „aki filozófiatörténeti helyét sokak szemében elsősorban annak köszönheti, hogy megalapította a történelemfilozófiát” (uo. 170).

A *Hegel és a történeti metodológia* című (Kelemen 2000b) tanulmányában szisztematikusan kidolgozta a nyolcvanas évek Hegel-óráin elhangzottakat, mesterien ötvözve az analitikus filozófiai szemléletet Hegel módszertani nézeteinek és szubsztantív történelemfilozófiája elméleti értékeinek feltárásával. E több mint 100 oldalas szöveg nagyrészt először a *Világosság* öt lapszámában jelent meg 1986 és 1987 között (Kelemen 1986a; 1986b; 1987a; 1987b; 1987c).

Ebbe a sorba illeszkedik a neohegeliánus, Croce-követő Robin Collingwood, aki oxfordiként az analitikusokkal folytatott tartalmi vitái ellenére is elismerte világos filozófiai nyelvhasználatuk értékét. Főműve *A történelem eszméje*, melynek magyar kiadásához Jimmy által írt előszó kitűnő bevezetés Collingwood történelemfilozófiájába (Kelemen 1987).

II.

Jimmy a történelemfilozófia más útjait is bejárta. *A humán tudományok episztemológiája* című szemináriumát Kant történelemfilozófiai nézeteivel kezdte. Az 1978. szeptember 27-i órán Kantnak *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (1784) című írásáról évfolyamtársam, Tengelyi László tartott szemináriumi előadást. Három problémát vizsgált meg: a cél, az eszköz és a moralitás problémáját. Fehér M. István hozzászólásában azt hangsúlyozta, hogy nem érthető, hogyan írhatott ilyet Kant *A tiszta ész kritikája* (1781) után, hiszen azzal nem összeegyeztethető. Jimmy konklúziója: lehet a szöveget a jövő felől olvasni, tehát nem *A tiszta ész kritikája*, hanem *Az ítélőerő kritikája* (1790) felől, ahogyan Tengelyi tette. A kanti történelemfilozófia alapja egy szabadságfogalom és egy célfogalom, amelyek itt nincsenek kifejtve, kidolgozásukra majd *A gyakorlati ész kritikája* (1788) és *Az ítélőerő kritikája* kerít sort. Tengelyi mintha kifejezetten Jimmy megállapítására válaszolt volna tíz év múlva megjelent Kant-könyvének következő mondatával: „Valóban, Kant a történelem helyét *etika és teleológia közös játéktérében* jelöli ki” (Tengelyi 1988. 126).

Mivel Jimmy az óráin bemutatott elemzéseit mindig közzétette egy-egy tanulmányban, ennek az órának anyaga is megjelent, először a *Világosságban* (Kelemen 1978; 1979), majd végső formában *Az ész képe és tette* kötetben *Kant és Herder történelemfilozófiai vitája* címmel (Kelemen 2000a). Vannak írások, amelyekben nem fog az idő, amelyeket nem kezdik ki a folyamatos filozófiai viták. Számomra ez a tanulmány ilyen. Jimmy azzal kezdi, hogy a történelemfilozófia „*A tiszta ész kritikáját* már maga mögött tudó Kant problémája” (uo. 26).

[S]aját rendszerének egyik legégetőbb, önmaga számára sem kielégítően megoldott kérdésére kereste a választ, az akarat szabadság és az empirikus kauzalitás közötti viszony kérdésére. Kant történelemfilozófiai írásai nem illeszthetők a kritikai rendszerbe, de az ebből következő kérdések hatására fordult a történelemfilozófiához. (Uo. 16.)

Ebben az értelemben „átmeneti szakaszt képvisel” Kant két történelemfilozófiai írása, a *Világpolgár* esszé (1784) és *Az emberi történelem feltehető kezdete* (1786), mert megváltoztak a szempontok, és még nem fogalmazódtak meg a véglegesnek gondolt megoldások. A hangsúlyeltolódások a szabadság problémájához kapcsolódnak.

Az emberiség egyetemes történetének eszméjében Kant igyekezett megmutatni, hogy az még nem történelem, ha az események bizonyos sorát egyes mozzanataik időbeli lefolyásában vizsgáljuk. Rámutatott: szükség van egy értelmezési sémára, amelyen belül az események kaotikus világa törvényszerűségeknek engedelmeskedő, összefüggő egészként, azaz történelemként gondolható el. A maga értelmezési sémáját a cél fo-

galmára építette, amiben az a nézet jut kifejezésre, hogy az események egy immanens cél egységére vonatkoztatva válnak számunkra történelemmé. A teleológia eszméjét, a történelmi teleológia mibenlétét Kant ezen túlmenően még nem dolgozta ki, s e téren a Herderrel folytatott vita idején sem lépett túl sokat előre. A Herderrel folytatott vita akörül forgott, hogy *mi* a történelem célja, s nem akörül, hogy *mi* a fogalmának az *értelme*, vagy *mi* a teleológiának mint elméletnek a státusa. (Uo. 40.)

Kant és Herder vitája mégis a történelemfilozófia igen fontos problémáira mutat rá. Tárgyalásuk során Jimmy a két filozófus gondolkodásmódját is jellemzi: (1) Herder gyakran nem ismerte fel a vitatott témák sajátos elméleti státuszát, episztemológiai, metodológiai karakterét, amelyet Kant mindig tisztán látott. (2) Kant viszont többször tévedett bizonyos empirikus kérdésekben, amelyekben Herdernek volt igaza. (3) Herdernek remek felismerései voltak, de – szemben a kanti életmű koherens logikájával – tételei gyakran ellentmondtak egymásnak. Ez utóbbi kapcsán Jimmy tapintatosan megállapítja, hogy „nem mindig jelent hátrányt. Az ellentmondó téziseknek, amelyek mellett időről időre elkötelezi magát, megvan a maguk ereje és igazságmagva, s életművének termékenysége sok tekintetben annak köszönhető, hogy nem törekszik – valamilyen lekerekített formális egység kedvéért – az ilyen tendenciák összeegyeztetésére, kibékítésére.” (uo. 18.)

Herder és Kant egymással ellentétes történelemfilozófiai nézeteit a következőképpen jellemzi:

- (1) Alapvető ellentét volt, hogy Herder az individuum, Kant viszont az emberi nem fontosságát hangsúlyozta történelemfilozófiájában (uo. 27). Herder számára elfogadhatatlan volt, hogy a haladás az egész emberi nem érdekét szolgálná, „melynek során a későbbi generációk takarítják be az előző generációk munkájának termékét” (uo. 31). A történelem célja nem lehet az utolsó ember boldogsága, hanem mindegyiké kell legyen, az emberi tökéletességnek nem csak a történelem végén, hanem minden nép esetében meg kell valósulnia (uo. 32–33).
- (2) Kant egyáltalán nem a boldogság elérését tekintette az emberi történelem vagy az egyes nemzetek önmagában vett céljának, mint Herder (uo). Kantnál

a természet célja, melynek a történelemben teljesülnie kell, nem az ember boldogsága, hanem az, hogy emberi adottságai – mégpedig az ember saját munkájának és fáradságának az eredményeként – ’teljesen és célszerűen’ kifejlődjének. Mivel pedig ez csak a nem szintjén és a társadalomban lehetséges, az emberi nem legnagyobb problémája ’egy általánosan jogszerű polgári társadalom elérése’. (Uo. 34.)

(3) Ebből fakad a harmadik ellentét, amely a herderi nemzeti eszme és a kanti világpolgári ideál között feszül. Kant szerint a történelem célja egy ideális politikai rendszer. Herder szerint képtelenség, hogy bármilyen államban megvalósulhatna a kívánatos állapot. „Ezért nevezte őt Isaiah Berlin minden anarchisták és minden narodnyikok ősének. Kant világosabban látta az állam szükségszerűségét.” (uo. 39.)

Jimmy itt sem hagyja, hogy a feloldhatatlan elméleti ellentétek uralkodjanak. Meg volt győződve róla, hogy értékes elméleti teljesítmények nem vezethetnek egymás teljes érvénytelenítéséhez, felszámolásához. Többször kiemeli, hogy Herder és Kant vitájának hátterét közösen elfogadott előfeltevések alkották:

mindezen ellentétek egy közös gondolati mezőn belüli ellentétek: maga az a tény, hogy két történelemfilozófiai koncepció ütközik össze, azonos vonatkozási rendszert föltételez. A kibontakozó történelemfilozófiai gondolat ugyanis az embert immanensen, erőit önmagából kifejlesztő lényként igyekszik értelmezni. (Uo. 27.)

S a két gondolkodó abban is egységes, hogy a maguk módján egyaránt vallják: az egyének történelmi együttlétezése és egymásra vonatkozása elsődleges az önmagukban vett egyénnel szemben, vagyis az egyéni létezés csak egy nagyobb egészhez való hozzájárulása és egy nagyobb egészből való részesedése révén nyeri el értelmét (uo. 28).

További közös vonás, hogy „a történelmi folyamat mozgatórugói mindkettőjük szerint antagonisztikus összefüggésekben rejlenek” (uo. 29).

III.

Az 1978–1979-es kurzus ezt követő, 2–6. órái a Windelbandtól Hempelig, Popperig és az angolszász analitikus történelemfilozófiáig tartó nevezetes időszak vitáit mutatták be, amely témakörre Jimmy a továbbiakban is visszatért. A vita kiindulópontját a klasszikus pozitivista tudományfelfogás képezte, amely szerint – mint Comte 1844-ben megfogalmazta – minden szigorú tudomány a következőképp jár el: (1) Az ismeretszerzés során kizárólag tapasztalati megfigyelésekre támaszkodik. (2) A megfigyelt jelenségek közötti állandó kapcsolatok, vagyis törvények feltárására törekszik. (3) A törvények ismerete alapján nyújt magyarázatot az események bekövetkezésére. Droysen ezzel már 1858-ben szembeszegezte, hogy a történetírás sajátos módszere nem a magyarázat, hanem a megértés, Dilthey pedig azt hangsúlyozta (1883), hogy a szellemtudományok nem a külső, hanem a belső tapasztalatra hagyatkoznak. Windelband ehhez hozzáfűzte (1894), hogy míg a természettudományok általános törvények leírására törekszenek (nomotetikusak), addig a történetírás egyedi tényeket ír le (idiogra-

fikus). Rickert ezt egy további megkülönböztetéssel egészítette ki (1894): a kultúrtudományok tárgyainak az a sajátossága, hogy az emberek valamilyen értéket tulajdonítanak nekik, míg a természettudományok tárgyai értékvonatkoztatás nélküliek. Simmel szerint (1892) a történettudomány tárgyát voltaképp nem a tények, hanem a cselekvők lelki folyamatai alkotják. Max Weber a 20. század elején Rickert mellett foglalt állást Dilthey pszichologizmusával szemben.¹

A 20. századi neopozitivisták teljesen magukévá tették a tudomány Comte által megfogalmazott három kritériumát, kiegészítve a modern logika eszköztárával. Carl Hempel ennek alapján deduktív-nomologikus magyarázatnak nevezte a tudományoktól elvárt eljárást: az egyes tényeket vagy eseményeket az magyarázza, hogy az őket leíró kijelentések logikailag levezethetők tapasztalati tények által alátámasztott általános törvényekből és a kiinduló helyzetek leírásából. 1942-ben megjelent tanulmánya, *Az általános törvények szerepe a történettudományban* kiterjesztette ezt a követelményt a történetírásra is (Hempel 1942/2006). Hempel később megemlítette, hogy a tudományos magyarázat általa képviselt álláspontját Karl Popper már 1934-ben megfogalmazta *A tudományos kutatás logikája* című könyvében (Hempel 1965. 337, 2.lj.). Ennélfogva Popper–Hempel tételnek is szokták nevezni. William Dray nyomán pedig átfogó vagy lefedő törvényként (*covering law*) hivatkoznak rá. Popper a maga részéről hipotetikus-deduktív módszerről beszél, mivel szerinte az általános törvények empirikusan nem verifikálhatók. Hempel is körültekintően fogalmaz és pusztán „megfelelő empirikus adatokkal konfirmálható vagy nem konfirmálható univerzális és feltételes formájú állítást” ért általános törvényen (Hempel 1942/2006. 452).

Az a nézet, hogy a tudományok egységét az biztosítja, hogy mindegyikben ugyanolyan típusú általános törvényeken alapuló magyarázatok érvényesek, nem aratott osztatlan sikert a történészek körében (uo. 456).

Mindazonáltal, e felfogás mindkét képviselője további megszorításokkal élt.

Hempel tisztában volt azzal, hogy lehetetlen egy egyedi eseményről „teljes magyarázatot” adni, abban az értelemben, hogy univerzális hipotézisek segítségével *valamennyi* jellemzőjéről számot tudunk adni, és ebben a tekintetben nincs is különbség a történelem és a természettudományok között” (uo. 454). A történészek ellenállására válaszul Hempel elfogadta, hogy a történelmi események magyarázó elemzéseit legtöbb esetben nem magyarázatok, hanem csak magyarázatvázlatok (uo. 458).

Ugyanakkor hozzátette:

¹ Comte, Droysen, Dilthey, Windelband, Rickert és Simmel említett szövegei mind megtalálhatók a Gyurgyák János és Kisantal Tamás által szerkesztett kétkötetes *Történetelmélet* című szöveggyűjteményben (Gyurgyák–Kisantal szerk. 2006). Amikor Jimmy találkozott e könyvvel, azt mondta lelkesen, hogy ebben minden szöveg benne van, amelyekről együtt vagy külön-külön órákat tartottunk. Majdnem mind, de ugyanakkor sokkal több is. Lenyűgöző összeállítás, kimagasló teljesítmény.

Annak szükségessége, hogy a történelem kutatásában szép számmal használjunk föl univerzális hipotéziseket, melyeknek legalábbis a túlnyomó többsége a történelem-tudományétól hagyományosan elkülönített kutatási területekről származik, csupán egyik aspektusa annak a jelenségnek, melyet az empirikus tudomány módszertani egységének nevezhetünk (uo. 463).

Popper szerint is a deduktív oksági magyarázat teremti meg a tudományok egységét. A hipotézisek tesztelésének módszere is mindig ugyanaz: előrejelzések dedukálása a hipotézisekből és más, az adott esetben problémátlannak tekintett állításokból, például néhány kiinduló feltételből. A természet- és társadalomtudományok közötti legfontosabb különbség, hogy a társadalmi jelenségekben mindig benne rejlik a racionalitás eleme. Bár az emberek

aligha cselekszenek bármikor is teljesen racionálisan (akkor tennének így, ha tetszőleges céljuk elérésére optimálisan ki tudnák használni az összes rendelkezésükre álló információt), de tetteik ettől függetlenül még többé-kevésbé racionálisak, ami lehetővé teszi, hogy akcióikat és interakcióikat viszonylag egyszerűen modellezzük, a modelleket közelítésként használva (Popper 1944-1945/1989. 148).

A társadalomtudományokban „az összes érintett individuum tökéletes racionalitását (esetleg az információk kimerítő birtoklását is) feltételezve modellt konstruálunk, és felbecsüljük az emberek tényleges viselkedésének eltérését a viselkedésmoddeltől, miközben az utóbbit egyfajta zéró koordinataként használjuk” (uo).

Ez a szituációs logikai módszer Popper szerint a történetírásban is használható, az elméleti és a történeti tudományok megkülönböztetésének feladása nélkül: „amíg az elméleti tudományok főként az egyetemes törvények felfedezésében és ellenőrzésében érdekeltek, addig a történettudományok adottnak veszik az egyetemes törvények összes válfaját, és főként szinguláris kijelentések felfedezését és tesztelését tekintik feladatuknak” (uo.150). Egyedül a történettudományban foglalkoztat bennünket valóban az egyedi esemény oksági magyarázata.

IV.

Publikált formában mindenekelőtt az Erdélyi Ágnessel közösen írt *Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák* című munkájuk (Erdélyi–Kelemen 1984) szól az imént említett problémakörökről. Mondandójukat öt fejezetben a következő kérdések mentén tematizálják:

- (1) Van-e még létjogosultsága a történelemfilozófiának és ha igen, milyen formában?
- (2) Hogyan próbálták a 19. század végi antipozitivisták, neokantiánus történelemfilozófusok a történelmet megfeleltetni a tudományok Kant által meghatározott kritériumainak, és hogyan született meg ebből a sajátos tudományos megismeréssé emelt megértés eszméje mint a történetírás és a társadalomtudományok sajátosságának hordozója?
- (3) Mi tette a pozitivistákat teljesen alkalmatlanná arra, hogy megragadják az emberi történelem sajátos természetét? Melyek a történelmi magyarázat neopozitivisták, deduktív-nomologikus modelljének hibái és érdemei?
- (4) Milyen problémákat vet fel a tudományok egységét valló pozitivista fel fogással szemben megfogalmazott tudományelméleti dualizmus, amely szerint a természettudományoktól különböző társadalom- és történelem-tudományok „megértő” tudományok, mivel az általuk vizsgált valóság visszavezethető a megértés útján megismerhető cselekvésekre? Mi a humán tudományokat jellemző megértés tulajdonképpeni tárgya?
- (5) Az utóbbi kérdésre adott különböző típusú válaszok áttekintése után a szerzők kifejtik Georg Henrik von Wright *Explanation and Understanding* című 1971-es könyvével összhangban lévő saját álláspontjukat. Von Wright a következőképp értelmezte magyarázat és megértés viszonyát:

Magyarázatra csak akkor kerülhet sor, ha a magyarázat tárgyát – az *explanandumot* – sikerült leírni. Minden leírás azt közli velünk, hogy valami „micsoda”. Ha azokat az aktusokat, amelyek révén fogalmilag megragadjuk egy-egy dolog mibenlétét, „megértésnek” hívjuk, akkor a megértés mindennemű – oksági vagy teleologikus – magyarázat előfeltétele. Ez triviális. De egy dolog mibenlétének a megértését – abban az értelemben, hogy valami *milyen* – nem szabad összekeverni azzal a megértéssel, amely arra ad választ, hogy valaminek mi az *értelme*, vagy mit *jelent*. Az egyik az oksági, a másik a teleologikus magyarázat jellemezhető előfeltétele. Így tehát félrevezető, ha azt mondjuk, hogy a megértés-magyarázat *szembeállítás* a tudományos érthetőség két típusának különbségét jelöli. Annyit azonban nyugodtan állíthatunk, hogy a szóban forgó típusokba tartozó objektumok intencionális vagy nem-intencionális jellege a megértés és a magyarázat két különböző típusának különbségét jelöli. (von Wright 1971/1987. 157.)

Jimmynek a *BUKSZ*-ban közzétett *Tudományelmélet: programok és módszerek* című írása (Kelemen 1990) egy olyan kötetet tekint át, amely Bertalan László szerkesztésében, sok más fontos tudománymetodológiai elemzés között, teljes terjedelmében tartalmazza von Wright említett könyvének szövegét (von Wright 1971/1987). Ezek elemzése során Jimmy az okság, a cselekvés, az intencionalitás, a magyarázat, a megértés és az előrejelzés kérdéseire fókuszál. Von Wright könyve utolsó fejezetére – *Magyarázat a történettudományban és a társadalomtu-*

dományokban – csak egyetlen bekezdést szentel (Kelemen 1990. 224). Utal arra, hogy von Wright szerint a történetírásban egyaránt fontos szerepet játszik az általa megkülönböztetett négy magyarázattípus: az oksági, a kvázi-oksági, a teleologikus (avagy intencionális) és a kvázi-teleologikus (avagy funkcionális) magyarázat. Von Wright konkrét történeti példákon mutatja be egy-egy történelmi eseménysor magyarázatának összetevőit, egzakt elemzését adva a történetírással kapcsolatos filozófiai-metodológiai problémáknak. Jimmy ennek a fejezetnek nem nyújtotta módszeres feldolgozását, noha tisztában volt jelentőségével (lásd Kelemen 2005.183). Számomra ez azt jelzi, hogy ekkor hagyott fel a kortárs történelemfilozófiai kérdések mélyreható elméleti vizsgálatával.

V.

A 7. óra célja az volt, hogy megvizsgálja, hogy a törvények történeti magyarázó szerepéről korábban elhangzottak hogyan azonosíthatók egy konkrét történeti mű, nevezetesen Marx *Louis Bonaparte brumaire 18-ája* (Marx 1852/1962) esetében. Marx műve arra nyújt magyarázatot, hogy Napóleon unokaöccse hogyan szerezhette meg államcsínnyel a francia köztársasági elnöki pozíciót 1851. december 18–19-én. Az óra anyaga *A történelmi magyarázat problémája Marxnál* címmel jelent meg a *Világosság* 1983/3. számában. Jimmy a következőképpen fogalmazza meg az alapvető kérdést:

A történetírás egyik sarkalatos kérdése, hogy a történelem természete szerint magyarázó tudomány-e. Lehet-e egyáltalán egy történelmi esemény, egy történelmi jelenség vagy képződmény magyarázat tárgya? Nem valamilyen egészen más megismerési eljárást követel-e a történelem? Ez a „megértés és magyarázat” évszázados vitája. A megértés és magyarázat szembeállításával szemben már sokan fogalmaztak meg megalapozott kételyt, rámutatva, hogy a történetírótól is elvárjuk az általa leírt és bemutatott jelenségek magyarázatát. Sokkal súlyosabb és deklarációkkal sokkal kevésbé elintézhető kérdés, hogy milyen magyarázatokat is várunk a történetírótól. Általános törvényekre hivatkozó deduktív-nomologikus magyarázatokat-e, mint amilyenekkel a természettudományokban találkozunk, vagy valami mást? Ezt a kérdést kívánjuk a „Brumaire” olvasásakor föltenni. Ilyen típusú kérdések sokféleképpen tehetők fel. Eljárhatunk pl. egyszerűen úgy, hogy kiindulunk egy magyarázatból, melyet valamilyen oknál fogva kielégítőnek érzünk, s megvizsgáljuk, milyen sajátosságainál fogva elégtí ki megismerési igényeinket. Melyek tehát azoknak az elemzéseknek szerkezeti és logikai sajátosságai, melyekkel Marx Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikáját magyarázza? (Kelemen 1983. 138.)

Jimmy elemzéseinek kiindulópontja Engels ama tétele, mely szerint az osztályharc törvénye adta meg Marxnak a kulcsot a második francia köztársaság tör-

ténetének megértéséhez (uo. 138). Engels további megjegyzései arra utalnak, hogy ezt úgy értette, hogy a történelem eseményei éppúgy pusztán eseti egy általános törvénynek, mint a természeti események. E felfogás sokban hasonlít az „átfogó törvénynek” a történelemben is kitüntetett szerepet tulajdonító pozitivisták álláspontjához. „Louis Bonaparte brumaire tizenharmadikáját így azzal magyarázhatnánk, hogy az osztályharc általános törvénye alá foglaljuk” (uo. 139). Több nehézség is felmerül ezzel kapcsolatban, de ezekhez járul két speciális probléma:

„Az első arra vonatkozik, hogy mi az osztályharc törvényének helyes megfogalmazása” (uo.). Amit Engels a „Brumaire” 1885-ös kiadásához írt előszavában nyújt, az nem törvény. A másik, hogy még ha az volna is, még ha „a történelmi magyarázat során ugyanolyan *jellegű* kauzális törvényeket alkalmazhatnánk, mint amilyenek a természettudományos magyarázatokban állnak rendelkezésünkre, akkor érthetetlen lenne, vajon miért érezzük a történelmet egy történelmi esemény megértéséhez oly fontosnak és relevánsnak” (uo.).

Mint Engels is megállapította, Louis Bonaparte állameseményének magyarázatához az elmúlt és korabeli történelem mind pontosabb ismeretére volt szükség. Az állameseményt ebbe a történelembé kellett beleilleszteni.

Marx ezt teszi. Ennek egyik oka kétségtelenül az, hogy az osztályharc törvényét nem tekintette ’átfogó’ törvénynek. ’Átfogónak’ abban az értelemben, hogy megfogalmazható egyetlen kauzális hipotézis formájában, mely a ’speciális esetekre’ egyszerű logikai művelettel kiterjeszthető. Belőle, mint *általános formulából*, nem vezethető le egyszerre és közvetlenül sem az ókori cézárizmus, sem a modern bonapartizmus (uo.).

Hempel ezt nem is várja el. Csak a megfelelő kiinduló feltételek fennállása esetén vezethetők le. Miként Jimmy leszögezi, Marx is pont ezt mondja a fent idézett mondatok után.

Az ókori és a modern osztályharc közti különbséget éppen a történelem magyarázza, ahelyett, hogy az osztályharc mint egyetlen és egyszerű formulába foglalható törvénnyel, magyarázhatnánk a történelem bármely korszakát és eseményeit. Egy kérdés, hogy történelemfilozófiai szinten valamiféleképpen számot kell adnunk az emberi *történelem jellegéről* (e szinthez tartozik pl. az a kijelentés, hogy „az osztályharc a történelem motorja”), s más kérdés, hogy hogyan magyarázzuk a *történelem eseményeit*. Láttuk: Marx szerint úgy, hogy beillesztjük őket a történelmi folyamatba. Egyben minden történetírásnak természetéből folyó logikai sajátossága ez. (Uo. 138.)

Az eseménynek a történelembé illesztése pedig egész egyszerűen annyit tesz, hogy a történetíró *elbeszéli*, *narratív* eszközökkel rekonstruálja azt a folyamatot, az eseményeknek azt a láncolatát, melynek része és következménye a szóban forgó, magyarázatra szoruló esemény. A narratív mozzanatnak ez a szükségszerű megléte okozza,

hogy a történetírást, illetve a történelemtudományt oly sokszor szembeállították már az elméleti tudományokkal, az utóbbiak kizárólagos sajátosságának véve a magyarázó jellegét. Ezek szerint a történelmi mű csupán ábrázol, csupán leírja az egyediségüknél fogva érdeklődésünkre számot tartó emberi tetteket, eseményeket és folyamatokat. Ám leírás és magyarázat nem feltétlenül két különböző természetű tudományos vállalkozás: a történeti narratíva magyarázó funkciót tölt be. *A történeti elbeszélés magyarázó elbeszélés*. Ebben, s nem másban különbözik a krónikától. Nem minden történeti mű mutatja fel közvetlen formában ezt a szerkezetet, a „Brumaire” azonban igen. (Uo. 139.)

A narratíva szükségképpen több (legalább két) eseményre utal, a megelőző eseményt vagy eseményeket a későbbinek a fényében, az eredménynek az ismeretében ábrázolva. Ezért logikai szükségszerűség van abban a banalitásban, hogy a történelem a múlt tudománya. Csak a múltból lehet történelmet írni. (Ld. Danto 1965, Ch. XI.) A 'Brumaire' mintha sértene ezt az igazságot. Marx a jelenről ír (Uo.).

De nem sérti: Louis Bonaparte 1851-es államcsínyét Marx a megelőző, vagyis már múltbeli eseményekkel magyarázza.

Miután oly nagy hangsúlyt kapott a „Brumaire” elbeszélő-történeti jellege, felmerül a kérdés, mi egyáltalán a benne előforduló elméleti megfontolásoknak és általánosításoknak a *helye*. Elvégre Engels nem véletlenül emeli ki, hogy „ezen a történeten próbálta itt ki Marx a maga törvényét”. S az osztályharc törvénye mellett is számos egyéb törvény-jellegű elméleti tételből, történeti általánosításból vagy apodiktikus egyedi kijelentésből épül fel Marx elemzése. Ezeket a tételeket nem is mindig olyan könnyű kihámozni, hiszen nem egyszer aforisztikus formában, metaforák lepleiben jelennek meg. (Uo. 140–141.)

Jimmy szerint a Marxnál szereplő – explicit vagy implikált – elméleti általánosítások a következőképpen csoportosíthatók.

Durván a következő típusok különíthetők el. Egyes tételek filozófiaiak. Mások kifejezetten történelmi törvényeknek, általános hipotétikus formuláknak vehetők (bár a megfogalmazás formája ezt nem mindig árulja el). Ismét más esetben egyszerű empirikus generalizációkkal, valamint történelmi általánosításokkal van dolgunk, melyek terjedelmileg és tartalmilag is különfélék lehetnek: vonatkozhatnak a történelmi cselekvés megfigyelhető szabályszerűségeire, a különböző cselekvési szférák kapcsolataira, magának Franciaországnak fejlődési sajátosságaira stb. (Uo. 141.)

Ezután Jimmy szisztematikus és konkluzív elemzését adja a szövegben előforduló törvényjellegű, nem törvényjellegű, valamint implikált törvényjellegű általánosításoknak. Harminc év múltán, a Kaposvári Egyetem *Magyarázat és meg-*

értés című konferenciáján visszatért ehhez a témához. Nem őrizte meg régi írása szigorú gondolati építkezését és gazdag idézetanyagát, de bővebben kitért arra, miért csak múltbeli események képezhetik a történetírás tárgyát, valamint Lévi-Strauss és a *Brumaire* szoros kapcsolatára (Kelemen 2013).

VI.

A 8. szeminárium abból indult ki, hogy hagyományos felfogás szerint a történelem háromféleképpen lehet a kutatás tárgya: az egyik lehetséges megközelítés a szak-történészé, aki leírja a múlt eseményeit és ezek különféle összefüggéseit, a másik a klasszikus értelemben vett szubsztantív történelemfilozófia, amely a történelem egészéről alkot elméletet, magába foglalva a jövőt, valamint a történelem menétét irányító törvényeket, a harmadik pedig az a fajta történelemfilozófia, amely nem magáról a történelemről fogalmaz meg általánosításokat, hanem a történelmi megismerés sajátosságairól, a történelem episztemológiájáról és a történetírás metodológiájáról, miként a 19. század végi újkantiánusok vagy az angolszász analitikus történelemfilozófusok. Louis Althusser szerint a marxi történelmi materializmust a fenti három megközelítésmód egyike sem jellemzi. Semmiképpen sem filozófia – még ha szüksége is van egy filozófia, a dialektikus materializmus támogatására –, hanem tudomány, a történelem tudománya, sajátos értelemben: egy tudomány megkonstruálja tárgyát és létrehoz egy új episztemológiai mezőt. A megismerés tárgya nem azonos semmilyen valóságos tárggyal. Marx felfedezett egy új kontinenst, megkonstruált egy új tudományos tárgyat, a történelmet.

Althusser koncepciójának szabatos leírásához két részletet idézek Jimmynek Althusser írásai magyar nyelvű válogatásáról írt recenziójából:

Mit jelent a valóságos tárgy és a megismerés tárgya megkülönböztetése? Semmi esetre sem azt, hogy nem a valóságos tárgy a „megismerés tárgya”. Althusser terminológiája itt zavarbaejtő, ti. a két kifejezésben a „tárgy” szó különböző értelemben szerepel. A „megismerés tárgya” nem más, mint az a gondolati konkrétum, amely valamely valóságos tárgy megismerésének eredménye. Ez a gondolati képmás a tárgyat célba vevő további megismerés kiindulópontja és *eszköze*. A kifejezés ilyen értelmezése ott válik világossá, ahol a szerző „a valóságos tárgynak a *megismerés tárgya eszközével* (kiemelés – K. J.) történő megismerő birtokbavételéről” beszél. (112. o.) [...] Világos, hogy a két tárgy különbségének kategorikus kihangsúlyozása (a gondolkodás és a valóság megkülönböztetésén túl) itt a megismerési folyamat, illetve az elméleti tevékenység *önállóságának*, a gyakorlat és az „elméleti gyakorlat” megkülönböztetésének és – ami ezzel összefügg – *a történelmi és logikai sorrend nem-azonos* voltának megalapozását célozza. A megismerés tárgyán dolgozó elméleti gyakorlatot Althusser úgy fogja fel, mint valamilyen nyersanyag meghatározott termelési eszközökkel történő átalakítását. (Kelemen 1969b. 713.)

A közfelfogás történelemfogalmát a hegeli „történelmi idő” fogalmára vezeti vissza, melyre az idő homogén folyamatosságának, illetve az idő egyidejűségének feltételezése, s ezzel kapcsolatban a *történelmi jelen* kategóriája jellemző. Mindez az „egész” hegeli felfogásán alapszik, mely szintén homogén, egyszerű, s mellyel szemben a marxista „egész” egy különálló és viszonylag önálló szinteket magában foglaló strukturált egység. Ebből következik, hogy „nem lehet ugyanabban a történelmi 'időben' elgondolni az 'egész' különböző szintjeinek fejlődési folyamatát”, hanem „minden szinthez saját 'időt' kell hozzárendelnünk”, s hogy nincs olyan történelmi jelen, melyen egy „lényegi keresztmetszetet” eszközölhetnénk. A történelem nem empirikusan adott számunkra: fogalmát meg kell konstruálnunk. (Uo. 712.)

Althusser pontosan datálta, mikor következett be szerinte Marxnál az „episztemológiai cezúra”, melynek eredménye a történelem tudománya (a történelmi materializmus) létrehozása volt. A kérdéses év 1845. Erről is szó van abban a cikkben, amelyben Jimmy *Az Althusser-eset* címmel azt a vitát mutatja be és elemzi, amelyet John Lewis indított el a *Marxism Today* című angol kommunista folyóirat 1972. január–februári számában. Jimmy tanulmánya így kezdődik: „A *Marxism Today* konzíliumot hívott össze, s megállapította a diagnózist: a páciens súlyos dogmatizmusban szenved” (Kelemen 1974. 40). Az orvos John Lewis angol marxista filozófus, a páciens Althusser. Ami meglepő, hogy Althusser válaszolt a kihívásra az október–novemberi számban. Althusser ugyanis többévi hallgatás után szólalt meg, de korábban sem szállt be a vitákba, ezt tanítványaira hagyta.

Történelemfilozófiai szempontból a vita legfontosabb része az, amely Marxnak „az emberek csinálják a történelmet” tétele körül bontakozott ki (amely eredetileg Vicónak a Marx által is értékelt tétele). Ezzel egyből szembeállítható az a másik marxista tétel, hogy „a tömegek csinálják a történelmet”. A bemutatott vita végére, írja Jimmy, Althusser is belátja, hogy a vitában logikai hibát követett el: „Kideríti, hogy a történelmet végül is senki sem csinálja, mert 'a történelem folyamat', méghozzá 'szubjektum nélküli folyamat'. Ezzel értelmetlennek nyilvánít egy előzőleg értelmesnek elismert kérdést ('ki csinálja a történelmet?', 'ki a történelem szubjektuma?')” (uo. 42). Jimmy nem értett egyet az embereknek a történelemből való kiűzésével.

1980-as évekbeli óráin Jimmy alapos vizsgálatnak vetette alá Althusser és Balibar *Tőke*-értelmezését. Nem tagadta, hogy komplikált és mesterkélt kategóriákat használó szöveg. Emellett feltárta a szöveg elméleti értékeit, jelezve a vállalkozás paradox jellegét: „A Marx-irodalomban Althusser képviseli különös élességgel, s teszi 'A *tőke* olvasásának' kritériumává azt az elvet, hogy maga Marx sem volt pontosan tudatában saját műve értelmének: az igazi értelem mintegy rejtőzik a műben, s így sajátos módszerrel, a marxista öninterpretáció ellenében lehet csak kibányászni. Bár Althusser sokszor csak mesterséges konstrukciókkal képes a maga Marx-olvasása és Marx saját állításai közti ellentétet áthidalni, a

kérdés, melyet feltett – mint minden szerző, úgy Marx esetében is – elméleti válaszára váró, érvényes kérdés.” (Kelemen 1976, 348.)

Aztán megismertette velünk Gerald Allen Cohen *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Cohen 1978) című könyvét, Marx történelemelméletének korszakos analitikus filozófiai vizsgálatát. Jimmy útmutatásai nyomán nem rázott meg bennünket, hogy Cohen műve előszavában leszögezte, hogy Althusser és követői elemzéseiből semmit nem tartott felhasználhatónak amúgy rendkívül kiterjedt szakirodalmat feldolgozó könyvében:

Mindenekfelett kritikus mértékben homályosnak találtam a *Lire le Capital* nagy részét. [...] Az althusseriánus divatnak sajnálatos következményei lettek a marxizmusra Britanniában, ahol a világosság értékes örökség és ahol nem általánosan elfogadott, hogy ahhoz, hogy valami elméleti állítás lehessen, nehezen felfoghatónak kell lennie. (Cohen 1978. x.)

A Marx halálának századik évfordulójára, Hársing Lászlóval közösen szerkesztett *Az élő Marx* című tanulmánykötetben szereplő írások között találunk már néhányat, amelyek Cohenre hivatkoznak. Saját írásom a kötetben egyaránt felhasználja Cohen és az általa elmarasztalt brit althusseriánusok, Barry Hindess és Paul Q. Hirst munkáit. (Orthmayr 1983). Az Althussertől Cohenig bejárt út Jimmy részéről egyáltalán nem pálfordulás, sem nem eklekticizmus. Az egymással ellentétben álló elméletek mindegyikét komolyan vette, s ha lehetett, ragaszkodott mindkét fél értékeinek megőrzéséhez. Számára Herder és Kant, Kant és Hegel, a neokantiánus és a neohegeliánus történelemfilozófia egyaránt fontos volt, bármilyen kibékíthetetlen ellentétek feszültek is közöttük. A filozófiát nem bokszmeccsként művelte, ahol az egyik álláspontnak mindenképpen le kell győznie a másikat, lehetőleg valamilyen kiütéses argumentummal, amire az analitikus filozófia újabb generációinak némely tagja olyannyira vágyik. Jimmy a filozófiát az egymástól eltérő elméletek közös vállalkozásaként művelte, amelyek együtt érik el a legjobb eredményt. Mindig az elméletileg legtermékenyebb szintézisre törekedett.

Analitikus filozófus volt, amiről rengeteg egyetemi órát tartott és több tanulmányt közzétett (Kelemen 2002a; 2005), de esetében nem érvényes az angolszász analitikus filozófia és a kontinentális filozófia egykor harsányan hirdetett ellentétének tétele: filozófiai pályafutását az olasz és a francia filozófia elmélyült feldolgozásával kezdte és a német klasszikus filozófia mindig kutatásai középpontjában állt. Erről tanúskodik Kant *A tiszta ész kritikája* Kis János által fordított változatáról szóló írása is (Kelemen 1996).

VII.

A 11. órán újra szóba került az általános törvények és a történetírás viszonya Popper nevezetes tétele kapcsán: a történettudománynak nincsenek saját törvényei, legalábbis a történelem egészének vonatkozásában. Még ha a történelmi magyarázatokban alkalmazható is az általánosan érvényes összefüggésekből való dedukció módszere, ez a történelem egészének magyarázatára alkalmatlan, lévén a történelem egésze egyszeri folyamat, amely nem általánosítható különböző instanciái alapján, vagyis nem fogalmazható meg róla olyan általános törvény vagy hipotézis, amely magyarázat kiindulópontja lehetne.²

Jimmy *A historicizmus nyomorúsága* magyar kiadásához írt előszavában (Kelemen 1989) egyetértett Popper tételével és racionalizmusával is. Elkötelezett racionalista volt. Erről többször írt, először talán a *Történetiség és racionalizmus* című tanulmányában, amely az analitikus filozófia módszerét a klasszikus történelemfilozófiai anyagra alkalmazva bontotta ki saját tételét.³ Bizonyítani akarta, hogy a racionalizmus racionálisan megalapozható, szembefordulva Popper kritikai racionalizmusával, amely szerint a racionalizmus csak irracionálisan alapozható meg. Ráadásul Jimmy szerint a racionalizmus éppen a történelemre hivatkozva alapozható meg racionálisan (Kelemen 1984. 7), mely tétele Popper historicizmus-kritikájával is konfliktusban áll. Tételét alátámasztó érvelése mesteri, de nem teljesen konkluzív, és ezt maga is látja. Megengedően fogalmaz saját álláspontja elméleti erejét illetően:

- (1) „Olyan kérdéssel állunk szemben, amelyre nincs könnyű megoldás, s mindenkit, aki választ keres rá, szerénységre kötelez. Így ehelyütt csak úgy szabad fogalmazni, hogy e sorok írója *úgy véli*, nincs szükség az irracionalizmusnak tett engedményre, s nem értelmetlenek azok a próbál-

² Popper ugyanakkor ezt a nagyon fontos tételét terminológailag megzavarja a historicizmus antinaturalista és pronaturalista változatának megkülönböztetésével, illetve egyetlen közös csoportba sorolásával. Az antinaturalista változat történelmi relativista képviselőit historistáknak szokás nevezni, a meghatározott törvény által vezérelt történelem pronaturalista változatának hívei pedig a tulajdonképpeni historicisták a Popper által megadott értelemben. Szinte érthetetlen, hogy két ennyire eltérő álláspontot miért sorolt Popper egyetlen kategóriába. Csak gyanítható, hogy az összes számára elfogadhatatlan történelemfelfogást együtt akarta elutasítani. Ez eléggé elhibázott lépés mind saját érdemi historicizmus-kritikájának pontos határainak, mind pedig a „historizmus” és „historicizmus” közötti világos terminológiai különbség szétzilálása miatt. Ezt a félrevezető szóhasználatot sajnos Jimmy is többször átveszi, noha máskor világossá teszi a két fogalom alapvetően eltérő jelentését, például amikor a Popper könyvéhez írt előszavának a *Popper antihistoricizmusa* címet adta (Kelemen 1989), míg Collingwood könyvéhez *Collingwood historizmusa* címmel írt előszót (Kelemen 1987).

³ A tanulmány először az MTA Filozófiai Intézetének 1984-ben Jimmy által *Doxa* néven indított folyóiratának első számában (Kelemen 1984), majd pedig 1985-ben a *Valóságban* jelent meg (Kelemen 1985).

kozások, amelyek a racionalizmus megalapozására irányulnak” (Kelemen 1989. 21–22).

- (2) Bár továbbra is fenntartja a racionalitásnak a történelemre hivatkozó megalapozását, elismeri: „Az ész történetiségére és a történelem észszerűségére való hivatkozás, kétségtelenül, egyfajta historicizmus közelébe visz” (uo. 22).

A racionalizmushoz való ragaszkodását tükrözi *Lukács György racionalizmusa* című könyve (Kelemen 2018), amely még *Az ész trónfosztása* szinte általánosan elutasított mű mellett is kiáll minden hibája tudatában, a racionalitáshoz való következetes ragaszkodása miatt. Ezt meg is indokolja: „amellett érvelek, hogy az irracionalizmus mai térhódítása idején ismét szükségessé vált a racionalizmus védelme, s ebben komoly segítségünkre lehet Lukács György szellemi öröksége” (uo. 7).

VIII.

A humán tudományok episztemológiája tárgykörben a következő előadássorozatot a strukturalizmusról tartotta Jimmy az 1979–1980-as tanév őszi és tavaszi félévében. A kitüntetett humán tudomány e kurzus során az etnológia avagy kulturális antropológia volt, de szóba került a történetírás is. Az órák saját jegyzeteimen alapuló áttekintését a *II. Függelék* tartalmazza. Itt csak a történetfilozófiai kérdésekre térek ki.

A strukturalizmus Jimmy korai kutatási területei közé tartozott. *Mi a strukturalizmus?* című első könyve (Kelemen 1969a) jelentős áttörés volt a létező szocializmus által megtűrt humán tudományi álláspontok területén (ld. Veres 2023. 53–54). A megírás előtti és utáni intellektuális lelkiállapotára így emlékszik vissza:

A hatvanas évek végén, a feledhetetlen 1968-as évben és 1969-ben, éjt nappallá téve foglalkoztam azzal a kérdéssel, hogy „mi a strukturalizmus”. Tanulmányoztam azokat a szerzőket, akiket akkor strukturalistának mondtak, és sokat írtam róluk (néhányukról, így Derridáról, azt hiszem, először Magyarországon). Kicsit később, egy párizsi ösztöndíjnak köszönhetően hallgathattam Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Greimas és nem utolsósorban Roland Barthes előadásait, aki különben a tutorom is volt. Csakhogy ez a lehetőség kicsit későn adatott meg, mert akkoriban már valójában nem a strukturalizmus érdekelt. Amikor hazajöttem, nem strukturalizmusról, hanem az analitikus nyelvfilozófiáról tartottam speciális kollégiumot (nagy szó volt, hogy ilyen órát egyáltalán meg lehetett hirdetni). Ez talán az 1971-es tanévben volt. (Kelemen 2011. 11.)

Jimmy soha nem lett hűtlen a strukturalizmushoz. Az imént idézett, *Francia strukturalizmus, brit nyelvfilozófia* című tanulmányában módszeresen bemutatja a strukturalista nyelvészet és az analitikus nyelvfilozófia ellentéteit. Ennek lenyűgöző részleteit felidézni nincs lehetőségem. Jimmy nem akar döntőbíró lenni. Szerinte ez így izgalmas, tartalmas és termékeny, hogy ilyen kiváló álláspontok ütköznek egymással.

Jimmy strukturalista kurzusának történelemfilozófiai relevanciájú előadásai a következők.

1. előadás: A társadalomtudomány vagy saját kultúráján belül vizsgálódik, vagy radikálisan különböző esetekkel foglalkozik, idegen kultúrákkal objektív megfigyelőként. A társadalomtudományi megfigyelő helyzetének ez az antinómiája a tudattalan segítségével hidalható át. A humán tudományok tárgya közös, az emberiség, de másként vizsgálják. A tudattalan kategóriája alapján elkülöníthetők a társadalomtudományi gondolkodás különböző típusai: egyrészt az etnográfia, etnológia és a kulturális antropológia, amelyek a nem tudatos jelenségeket vizsgálják, másrészt a történelem, amely a tudatosakat. Az első csoport számára lehet minta a nyelvészet.

8. előadás: Az avunkulátus (= az anyai nagybácsi rokonságkonstituáló szerepe) kitüntetett jelentősége minden rokonsági hálóban nem magyarázható történetileg, az evolúciós antropológia módjára, az eredetével. Az avunkulátus nem a semmiből jött létre, hanem az incestustilalom következménye, tehát a rokonság elemi struktúrájának nélkülözhetetlen eleme. Ugyanez az elv érvényes a totemizmus esetében is: a szinkrón elemzés előtérbe helyezése a diakrónnal szemben. A totemizmus nem az emberi hiedelmek fejlődésének egy állomása, hanem egy ismert gondolkodási művelet, a klasszifikáció egy sajátos változata, amely két különböző ontológiai rendet (jelen esetben: természet és társadalom) olvaszt össze egy közös taxonómiába. A totemizmus főleg zoológiai (vagy botanikai) kategóriákkal operáló jelrendszer, amelynek feladata a megkülönböztetés: természeti kategóriák segítségével artikulálja a társadalmi rend síkjait. Fő funkciója a társadalmi csoportok önidentifikációjának lehetővé tétele. Itt is fellelhető a bináris opozíció elve.

11. előadás: A történelem metafizikája Lévi-Strauss szerint. Ma a humán tudományok nyújtják azt, amit régen a filozófia. Tárgya megmaradt: az emberi szellem. Kutatásának legmegfelelőbb helyei a nyelvészet és az általános etnológia. Azáltal mondhatnak valamit az emberi szellemről, mert egy tudományosan megragadható közegben, az emberi nyelv és az emberi intézmények kontextusában mondják. Míg a hagyományos filozófia azt kérdezte, miben szabad az emberi szellem, addig a humán tudományokba bújó filozófia azt kérdezi, hogy miben determinált az emberi szellem. Lévi-Strauss történelemmetafizikája két tételből vezethető le. Az egyik az antihumanizmus: a történelem nem az emberek tudatos tevékenységének az eredménye, tehát az emberi történelem nem kreatív és nem is szükségképpen kumulatív. A másik az antihistoricizmus: a his-

toricizmus egyetlen irreverzibilis és kontinuos időt tételez fel, noha az emberi társadalmak között valójában időbeli és térbeli különbségek vannak.

Lévi-Strauss szerint nincs emberi történelem, nincs az emberi történelemhez hozzárendelhető egységes szubjektum, az emberi szellem nem szubjektuma a történelemnek. Több különböző történelmi idő van. A társadalmak közötti lényegi különbségek térbeli különbségek. A primitív népek nem saját múltunkat képviselik. Sok társadalmi forma, sokféle társadalom van – majdnem annyi, mint ahány primitív nép. Nem foghatók össze egy általános kategóriában, mint az ősközösség, annyira változatos a társadalomszervezési módjuk. Egy fő típusba azért beletartoznak, történelmi idejük reverzibilis. A másik fő típust az európai társadalmak képviselik, idejük irreverzibilis, belső konfliktusok táplálják dinamikájukat, kultúrájuk diszharmonikus.

Lévi-Strauss 2009. október 30-án bekövetkező halálát követően Jimmy átfogó bemutatását nyújtotta munkásságának. Ebből idézek:

Az etnológia mint tudomány és a strukturalizmus mint gondolkodási mód: egyaránt felveti a történelemhez való viszonyunk problémáját. Az etnológia „történelem nélküli” népek életével foglalkozik, s nincs eszköze arra, hogy a különböző rokonsági vagy hiedelmi rendszereket egy evolúciós rendet is tükröző idő-skálán helyezze el. Már csak ezért is volt kudarca ítélve az evolucionizmus az etnológiában. A strukturalizmus viszont eleve szinkron rendszereket vizsgál.

Lévi-Strauss ebben a koordináta-rendszerben fogalmazta meg elképzeléseit arról, hogy hogyan kapcsolódik egymáshoz a természet és a történelem, van-e a történeti haladásnak valamiféle általános iránya, s melyek a történeti idő sajátosságai. E kérdések megválaszolására szinte teljes történelemfilozófiát dolgozott ki, melynek központi metaforája a kaleidoszkóp. A kaleidoszkópban látható konfigurációk véges elemek kombinációi, s véletlenszerűen következnek egymásra. Ehhez hasonlóan a valaha létezett, és nyomokban ma is létező sok száz kultúra közül mindegyik a szellem alapsztruktúrájában rejlő kombinációs lehetőségek valamelyikét valósítja meg, oly módon, hogy nincs közöttük meghatározott történeti sorrend vagy értékbeli hierarchia. Többségük a természeti állapothoz közeli, stacionárius jellegű „hideg társadalom”, mely úgy működik, mint az óra, s nem fogyaszt több energiát, mint ami szükséges volt a felhúzásához. Velük ellentétben a neolitik forradalomból keletkezett „forró társadalom”, mely maga mögött hagyta a természeti állapotot. Ez csak dinamikusan létezhet, s működéséhez, a gőzgéphez hasonlóan, állandó energia-utánpótlást igényel. Dinamikájánál fogva szétterjedt a földkerekségen, maga alá gyűrte a többi kultúrát s azt a látszatot keltette, hogy a történelemnek van egy főiránya, amely nem is lehet más, mint az övé. Nem biztos – s itt Lévi-Strauss modern Rousseau-ként és pesszimista marxistaként beszél –, hogy ez szerencsés fejlemény volt, hiszen oda jutottunk, hogy egyre inkább alárendelődünk a nagy természeti determinizmusnak. (Kelemen 2015. 57.)

IX.

2004-ben Jimmy a Magyar Dantisztikai Társulat alapító elnöke lett. Tudományos munkássága kezdetétől kitüntetett témája volt Dante. Publikációinak mindig jelentős részét képezték – magyar, olasz, francia és angol nyelven – Dantével foglalkozó írásai, például a két egymással rokon témájú könyve, *A Szentlélek poétája* (Kelemen 1999), amely Danténak magáról az *Isteni színjáték*ról a művön belül megfogalmazott reflexióit elemzi, valamint a „*Komédiámat hívom tanúmul*”. *Az önreflexió nyelve Danténál* (Kelemen 2015a), amely Danténak magáról mint az *Isteni színjáték* szerzőjéről szóló önjellemzéseit dolgozza fel. Közben összeállított egy reprezentatív tanulmánykötetet főleg olasz szerzők írásaiból *Dante a XX. században* címmel, amelynek hosszú bevezető tanulmányában a téma átfogó feldolgozását nyújtja (Kelemen 2001). Ezután pedig megkezdődött saját és italianista kollégái Dante-kutatásainak szervezeten összehangolt csúcsra járatása. E dantisztikai hangsúlyeltolódás eredménye két, nemzetközi mércével mérve is kimagasló, sok kutató együttműködésével, hosszú szakmai aprómunkával elkészült Dante-kommentár, amelyek mondatról-mondatra részletes filológiai, tartalmi és kontextuális elemzését nyújtják az *Isteni színjáték* szó szerinti magyar fordításának, az olasz eredeti kíséretében. Jimmy életében, általa szervezve, szerkesztve és részben megírva az *Isteni színjáték* első két részének feldolgozása jelent meg, a *Pokol* (Kelemen szerk. 2019) és a *Purgatórium* (Kelemen–Nagy szerk. 2022).

Közben Jimmy sok fontos filozófiai elemzést nyújtott és sok, nagy léptékű, olykor rendkívül nagy léptékű filozófiai konferenciát és kötetet szervezett és szerkesztett. 1999-től kezdve a 2000-es években az ELTE BTK Filozófia Intézete minden ősszel több napos tanévnyitó konferenciát tartott, amelynek szervezője Jimmy volt az általa vezetett MTA-ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport *Nyelv, megértés, interpretáció* című kutatási program keretében. A konferenciák évről-évre újabb kapcsolódó témakörökre koncentráltak, anyagukat a *Világosság* közzétette.

Bár a kortárs történelemfilozófiai problémák módszeres feldolgozásával már felhagyott, a történelemfilozófia művelése végig részét képezte más irányú vállalkozásainak, a történelemfilozófia klasszikusaihoz pedig mindig visszatért. A 2001-ben megtartott *Jel, esemény 'történeti jel'* című tanévnyitó konferencia történelemfilozófiai irányba is mutatott. A konferencia teljes anyagát a *Világosság* négy összevont számban tette közzé (2002. 4–5–6–7). Ebben több szerző is foglalkozott a történelem és a történetiség problémájával. Jimmy igen sűrű szöveftű bevezetője rögtön a „történeti jel” kanti fogalmából indult ki, mely szerint valamely esemény akkor „történeti jel”, ha a történelem – valamely szakaszának vagy egészének – átfogó jellegzetességét jelöli (Kelemen 2002b). E kanti fogalom elemzésére Lendvai L. Ferenc külön tanulmányt szentelt (Lendvai 2002).

A 2005. május 19-én megtartott akadémiai székfoglaló előadása szerteágazó tudományos munkásságából a nyelvfilozófiát és a történelemfilozófiát helyezte előtérbe – az elmaradhatatlan filozófiatörténeti elemzéssel ötvözve – a következő címmel: *Nyelv és történelem: Dante, Vico, Hegel*. Csak egyetlen mondatát idézem: „A történetünk három hősét összekötő szálak egyike az a fajta enciklopedizmus, melyet – koruk eltérő feltételeitől függő formában – mindhármuk munkássága megtestesít” (Kelemen 2007b. 236). Jimmyről ugyanez elmondható.

Ugyanebben az évben Nagy Józseffel közösen reprezentatív tanulmánygyűjteményt állított össze Vicóról, amely a *Helikon* különszámában, *Vico körei* címmel jelent meg (Kelemen–Nagy szerk. 2005). Jimmy bevezető tanulmányának címe megegyezik a kötet címével, majd később kibővítve megjelent a *Dante, Petrarca, Vico* című kötetében (Kelemen 2007a). Itt olvasható tőle Vico munkásságának egyik legjobb áttekintése.

2006-ban Jimmy elvállalta a Francia Nyelvű Filozófiai Társaságok Nemzetközi Szövetsége (ASPLF) XXXI. Kongresszusának megszervezését Budapesten. A Harmati Gergely közreműködésével szervezett konferencia címe *Le même et l'autre* volt, Jimmy fordításában „Az ugyanaz és a más” vagy „Az önmaga és a másik” (Kelemen 2007c. 8). A konferencia kimagasló volt, Budapest nem adott még otthont ilyen jelentős nemzetközi filozófiai találkozóknak. 30 országból érkezett mintegy 300 előadó, a filozófia szinte minden diszciplínáját képviselve.

A konferenciához Jimmy, szintén Harmati Gergellyel közösen, kísérő anyagként vaskos tanulmánykötetet szerkesztett – de nem a konferencia előadásaiából –, amely francia és magyar szerzők írásából válogatva nyújt képet a kortárs francia filozófiáról a *Helikon* 2007/1–2. számában. Jimmy ötven oldalas – a címben jelzett fél évszázadnál nagyobb időintervallumot átfogó – bevezető tanulmánya, *Az azonos, az önmaga és a más: a francia filozófia a XX. század második felében* (Kelemen 2007c) azt hangsúlyozta, hogy a jelenkori francia filozófia központi problémája a különbség megragadása, az *Énnel* szemben a *Másik* radikális mássága. Ami radikális szakítást jelent „a modern gondolkodás alapját alkotó karteziánus szubjektumfelfogással, illetve magával a *cogitó*val, a ’gondolkodom, tehát vagyok’ evidenciájával. Első pillantásra paradoxonnak tűnhet, hogy a szubjektummal, pontosabban az önmagába zárt és önmagának áttetsző szubjektum eszméjével éppen Descartes hazájában szakítottak ilyen radikálisan.” (Uo. 8.)

A másik meglepő vonás a modern francia filozófia nyitottsága a német filozófiára (Husserl, Heidegger, Hegel, Nietzsche, Marx), valamint Freud és Saussure tanaira. A német fenomenológia hatása az 1930-as évektől nyilvánvaló: „a század legjelentősebb francia gondolkodói közül legtöbben – Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Lévinas, Derrida – átestek a husserli leckén”, és „a fenomenológia állandó és tartós jelenlétét mutatja, hogy a közelmúlt intellektuális történetének olyan főszereplői, mint Foucault és Derrida, pályájuk kezdetén szintén kijárták Husserl, a fenomenológia és az egzisztencializmus iskoláját” (uo. 13–14). „Foucault kijelentése megfelel az igazságnak: ’mindannyian a fenomenológia iskolá-

ján nőttünk fel” (uo). Ám, miként Jimmy hangsúlyozza, Heidegger óta létezik a fenomenológián való túllépés hermeneutikai iránya is: Ricœur megalkotta a személyes azonosság egy újszerű és meggyőző elméletét: a „narratív azonosság” koncepcióját. E szerint az az összefüggés, hogy az én önmaga-volta a „Másik” által konstituálódik, alapvetően narratív struktúrában realizálódik (uo. 15).

Sartre 1943-as könyve, *A lét és a semmi* egyik szakasza a *Husserl, Hegel, Heidegger* címet viseli, alapot adva a későbbi megállapításnak, hogy a francia filozófia a negyvenes években „a három h” domináns hatása alatt állt. „Hegel igazi bevezetése Franciaországba mindenekelőtt az orosz származású Alexandre Kojève-nek [...] köszönhető, aki – Marx fiatakori műveinek és az elidegenedés elméletének értelmezésével – a francia Marx-recepciónak is egyik főszereplője lett” (uo. 16). Kojève 1933 és 1939 között tartott legendás Hegel-szemináriumain Marx és Heidegger szellemében interpretálta *A szellem fenomenológiáját*. Ezzel útjára indította azt az egzisztencialista és marxizált Hegel-képet, „mely maradandóan meghatározta a francia Hegel-recepciót, s olyan különböző gondolkodókat befolyásolt közvetve vagy közvetlenül, mint Sartre, Merleau-Ponty, Lacan, Bataille, Althusser, Queneau, Aron és Breton, akik közül sokan személyesen is hallgatták előadásait” (uo. 16). Kojève „Hegel-interpretációjának középpontjába, Marxot követve, az úr–szolga viszony és a munka dialektikáját, valamint a történelemről mint a szellem, vagyis az emberiség önmegvalósításáról szóló koncepciót és a történelem végének a problémáját állította” (uo.).

„Mégis Sartre volt a francia filozófusok közül az első, aki Hegelt, majd Marxot oly módon használta, hogy saját filozófiájának szolgálatába állította.” (uo.). „Sartre filozófiájának [...] kulcsfogalmak az *ember* és a *történelem*. Pontosan e fogalmak körül zajlott az 1968-as időszakban a francia marxizmus, de egyben az egész francia filozófia legnagyobb vitája” (uo. 18). „1968 körül, Raymond Aron kifejezésével élve, az egzisztencialista marxisták ’szent családját’ (amelybe Sartre-nál kevésbé elkötelezetten Merleau-Ponty is beletartozott) a strukturalistáké szorította ki. Ez volt Althusser iskolája, amely elutasította az ’ember’ és a ’történelem’ ideologikusnak és tudománytalannak tartott fogalmát, s a marxizmust elméleti szempontból szigorú ’antihumanizmusként’ és ’antihistoricizmusként’ határozta meg.” (Uo. 19.)

Míg a negyvenes években a „három h” hatása alatt állt a francia gondolkodás, addig a hatvanas években „a gyanú három mestere” (Nietzsche, Freud, Marx) váltotta fel őket. „[E]bben a formában – vagyis mint ’a gyanú iskolájának’ képviselőit, mint demisztifikálókat és ’destruktorokat’ – először Ricœur állította őket egymás mellé, mivel különböző utakon mindhárman ugyanazzal próbálkoztak: azon voltak, hogy saját ’tudatos’ megfejtési módszereik egybeessenek a megfejtés ’tudattalan’ munkájával, melyet a hatalom akarásának, a társadalmi létnek és a tudattalan lelki mechanizmusoknak tulajdonítottak.” (Uo. 22.)

A gyanú első mesterének francia hatásáról így ír Jimmy:

[Nietzsche] olvasása Blanchot, Foucault, Deleuze és Derrida gondolkodásának formálásában olyan nagy szerepet játszott, hogy kis túlzással nietzscheánusoknak is nevezhetnénk őket. [...] Nem lehet azonban kétség afelől, hogy Foucault mutatja a legnagyobb rokonságot Nietzschével. [...] [I]nterpretációs technikáik jegyében kapcsolja össze Nietzschét, Freudot és Marxot, mindhármuknál kimutathatónak véelve az interpretációk befejezetlenségének és végtelenségének a tudatát. [...] Kétségtelenül nietzschei ihletést fedezhetünk fel abban, hogy Foucault a történetírás érvényben lévő kánonjait felülbírálván nemcsak új elemzési szempontokat és módszereket alkalmaz, hanem mindenekelőtt új megismerési tárgyakat alkot és eddig figyelembe nem méltatott forrástípusokat tár fel. [...]

[Foucault nagy témái] – „a morál genealógiájának” nietzschei mintájára – genealógiák, mint a kritikai orvoslás, a pszichiátria, a humán tudományok, a büntetési intézmények „születése”, „eredete” vagy létrejötte. A foucault-i Nietzsche-interpretáció és gyakorlat ugyanakkor kizárja, hogy ezeken a „genealógiákon” szokványos értelemben vett „eredet-kutatásokat” értünk, mert céljuk nem valami végső igazság vagy lényeg helyreállítása, nem egy töretlen leszármazási vonal megállapítása, vagyis nem az, hogy megalkossák „a nagy folytonosságot túl a feledés szétszórt állapotán”, és hogy kimutassák, hogy „a múlt még eleven a jelenben.” Ellenkezőleg: „a származás bonyolult vonalának követése azt jelenti, hogy megtartjuk azt, ami a rá jellemző módon a szétszórtságban történt”, vagy hogy – Nietzschét idézve – „felfedezzük, hogy mindannak gyökerénél, amit csak ismerünk és akik vagyunk, nem az igazság van és a tét, hanem csupán véletlenszerű külsődlegesség.”

Foucault nietzscheanizmusa jól felismerhető azon a területen, amelynek kutatásában legeredetibb elméleteit állította fel. Ez a hatalom tárgyköre, illetve a hatalom, a tudás és az igazság összefüggésének problematikája. Nietzschétől ihletve abszolút bizalmatlanságot tanúsított az „igazság” fogalma iránt, hangsúlyozva, hogy az igazság sokkal inkább a hatalmi diskurzusok része, mintsem az ismeretek megbízhatóságának objektív mércéje. A hatalmat abban a szellemben értelmezte, mellyel a genealógia feladatának meghatározását idézve az előbb találkoztunk. „Genealógiainak nevezhető tevékenységem” során – mondja Foucault – „a lokális, diszkontinuus, diszkvalifikált, nem legitimált, tudásokat szerettem volna játékba küldeni az ellen az egységre törekvő teoretikus instancia ellen, amelyik jogot formált arra, hogy megszürije, hierarchizálja őket, rendelkezze velük az igaz ismeret és a néhányak által uralt tudomány jogainak nevében”. A hatalom diffúz, sok-centrumú, sohasem csak egy irányban, felfelé lefelé ható erőter. Ugyanez a szétszórtság jellemző a tudások különféle típusaira és az intézményesített tudományra, amely szintén „hatalmi effektus”. A genealógusnak ezért mindenekelőtt arra kell rákérdeznie, hogy „milyen hatalmi törekvés munkál a tudománnyá válás, a tudományként való elismerés mélyén”. (Uo. 22–24.)

A gyanú másik mestere, Freud hatása kapcsán Jimmy ezt írja:

Kétségtelen, hogy a pszichoanalízis francia recepciójának legfontosabb és legnagyobb hatású képviselője Jaques Lacan. [...] Vele ellentétben tisztán filozófiai és hangsúlyozottan nem pszichológiai megközelítést képviselt Ricœur, [...] hogy a Freud és a Hegel nevével jellemezhető perspektíva egyesítésével készíthető elő a talaj az általános hermeneutika megalkotásához. [...] Aligha lehet kétség afelől, hogy Ricœur valóban *interpretálja* és *olvassa*, nem pedig egyszerűen *használja* Freudot. [...] Deleuze és Guattari *Anti-Eodipusa* viszont már láthatólag túlmegy a szokásos értelemben vett recepció határain, bár az, amire a pszichoanalitikus fogalmakat eredeti jelentésüktől függetlenül, eléggé szabadon *használják*, nem idegen a freudi elméletben rejlő kultúra-elméleti, illetve kultúra- és civilizáció-kritikai mondanivalótól. Könyvük freudi, nietzschei és marxi terminusokban kifejezett történelemfilozófiai vízió a kapitalizmus világtörténetéről és egyfajta pszichiátriai diagnózis a jelen kapitalista civilizációjáról. Diagnózisuk szerint civilizációnk betegsége a skizofrénia, mely nem más, mint „vágytermelő gépezet.” (Uo. 25–27.)

A pszichoanalízis és a nyelvészet konvergencia-pontját a tudattalanban nevezi meg Jimmy:

Ez már Saussure alapfogalmaiból is következik, hiszen az egyik dimenziót, amelyen belül a *langue* és a *parole* szembe állítható egymással, a *tudatos-tudattalan* tengely alkotja. Amíg az egyéni beszélő szabad *parole*-aktusainak alapvető jellemzője, hogy szándékosak és tudatosak, addig a *langue* kívül van a tudaton. Mindazok az eszközök, amelyek segítségével a szubjektum kifejezi, kommunikálja, sőt létrehozza belső tudattartalmait, túl vannak saját ellenőrzésén. Bár nyelvünk különböző szintű szabályai feltárhatók, leírhatók, megismerhetők – erre szolgál a nyelvészet – ezeket beszéd közben legtöbbször mégsem tudatosan alkalmazzuk. Sőt a szubjektumnak egyáltalán nem kell ismernie a szabályokat ahhoz, hogy segítségükkel kommunikálni tudjon. Kissé kiélezve azt lehet mondani, hogy nem a szubjektumnak van nyelve, hanem *a szubjektum maga a nyelv*. Ahogyan Ronald Barthes ki is mondja: „A nyelv nem állítmánya egy szubjektumnak, amely kifejezhetetlen, vagy amelynek a kifejezését szolgálja; a nyelv a szubjektum” (1966).

A saussure-i nyelvészet egy másik tétele, a szinkronia elsőbbségének elve hasonló befolyást gyakorolt a strukturalista filozófiai szemléletmódra. A tétel egyrészt a történetiség lefokozását vonja maga után általában. Másrészt az is következik belőle, hogy minden változás, az egyik állapotról a másik állapotra való minden átmenet: diszkontinuus. A nyelv történetében nincs kauzális kapcsolat az egymást követő szinkronállapotok között, az egyik a másikból a rendszer előre nem látható átrendeződése révén alakul ki. Ez a kép teljesen összhangban van „a diszkontinuitásnak azzal a dialektikájával”, melyet a francia tudománytörténeti iskola képviselői közül például Bachelard képvisel, szembeszegezve azt a „tartam” bergsoni fogalmában rejlő konti-

nuitás-elvvel. Szerinte „a tudományos megismerés problémáját az akadályok terminusaiban kell felvetni” (1937), mivel a tudományelőtti elképzelésekről a tudományra való áttérés mindig „váratlan mutáció”, bizonyos küszöbök átlépése, különféle episztemológiai, szemantikai és más természetű akadályok leküzdése. Az „episztemológiai akadálnak” ez a fogalma az „episztemológiai cezúra”, „törés”, „mutáció” tipikusan strukturalista fogalmainak formájában Foucault-nál és Althussernél is vissza fog köszönni. (Uo. 30–31.)

Foucault másik nevezetes – de a genealógiai megközelítéssel átfedő – történelemelméleti megközelítése, a humántudományok archeológiája avagy az emberi *episztémék* történeti változásainak feltárása strukturalista fogantatású, bár Foucault ekkor már túllépett a strukturalizmuson. Jimmy e történeti metodológiát is hosszan és szabatosan elemzi (uo. 36–41).

Összefoglalva. Jimmynek a frankofón konferencia kapcsán nyújtott áttekintése hét történelemfilozófiai témát említett, módszeres kidolgozásra készen: (1) Kojève koncepciója a történelem végéről. (2) *Az ember és a történelem* szerepe Sartre filozófiájában. (3) A strukturalisták ezzel ellentétes felfogása. (4) Foucault történelemfilozófiai jelentőségű genealógiai elemzései. (5) Deleuze és Guattari történelemfilozófiai víziója a kapitalizmusról. (6) Foucault másik történelemfilozófiai metodológiája: a humántudományok archeológiája. (7) Ricœur hermeneutikai és narratív elmélete.

X.

Jimmy egyik legutolsó tanulmánya, a *Történeti-episztemológiai problémák az Isteni színjátékban* (Kelemen 2022) a következő tételeket fogalmazza meg:

- (1) *Az Isteni színjáték* abban a korban születik, amikor – legalábbis első csíráiban – megjelenik a történeti tudat. A történeti tudat nem egyszerűen a múlt érzékelhetővé tételét jelenti, amelyről feljegyzések, történeti könyvek és krónikák maradtak az utókorra. „A történeti tudat magvát annak a világos tudata alkotja, hogy a jelenkor radikálisan különbözik a múlttól, a jelenkor szereplői mások, mint a régi korok emberei” (uo. 187).
- (2) *Az Isteni színjátékban* nehéz hasonló különbségtételt találni. „Az utazó Dante számos korábban élt történeti személlyel találkozik, köztük ókoriakkal, akikkel úgy társalog, mintha kortársak lennének: fel sem merül beszélgetéseiben a kölcsönös megértésnek az a hermeneutikai problémája, melyet a távolságból és idegenségből fakadó, alig áthidalható nehézség okoz” (uo).
- (3) Az a fajta történetiség viszont, amely a görögöktől és az *Ószöveget* könyveitől kezdve lehetővé tette az események történeti elbeszélését, sőt vi-

lágtörténelmi víziók kigondolását és a történelem szakaszokra bontását, mélyen áthatja és strukturálja az *Isteni színjátékot*.

- (4) „Természetesen a történelemnek ez a felfogása is magában foglalja a változás fogalmát. [...] [É]ppen Dante alkotta meg a nyelv emberi eredetéről, ezzel együtt pedig a nyelv történeti voltáról szóló elképzelést, amely szerint a nyelv állandó és folytonos változásban van.” (Uo. 188.) Bár a nyelv változására vonatkozó megállapításai is a hagyományos történeti nézetet tükrözik, „egy-egy helyen feltűnik a történelem egy komplexebb és egészen újszerű, modernebb felfogása. Ezeken a helyeken szembevetően Firenze történetének valamely szakaszáról vagy aspektusáról van szó, mely a költemény közvetlen valóságalapját alkotja.” (Uo. 189.)
- (5) E helyeken fellelhető, hogy Firenze a 13. században, főleg második felében, soha nem tapasztalt, viharos politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális változásokon ment át, melyek eredményeként egy időre Európa fő gazdasági hatalmává vált.

Talán joggal mondhatjuk, hogy Dante kora az első olyan történeti korszak, melyben egy vagy két nemzedék élettartamán belül érzékelhetővé, kézzelfoghatóvá váltak a gazdasági-társadalmi átalakulások, így az egyes társadalmi csoportok, rétegek, osztályok egymáshoz viszonyított helyének elmozdulása a munkamegosztás és a tulajdonviszonyok hierarchiáján belül. Az *Isteni színjáték* tehát az ebben a korban bekövetkezett hatalmas társadalmi-gazdasági és erkölcsi változások képe, mely híven tükrözi az újjátások és újdonságok által kiváltott sokkot a kortársakban. Ez a kor a korai kapitalizmus kora. (Uo. 190.)

(6) Konklúzió:

az egy nemzedék életidején belül bekövetkező gyors, közvetlenül tapasztalható radikális változások, melyek adott esetben a korai kapitalizmus megszületéséhez vezettek, alkotják az alapját a történelmi tudat kialakulásának. Mert a történeti tudat – ismételjük meg – nemcsak az időbeli folyamatos változás tudata, hanem annak tudata is, hogy az időbeli változások soha nem látott *újat* hozhatnak létre, mely magában foglalja a jelen és a múlt közötti világosan érzékelhető lényegi *különbséget*. (Uo. 191.)

(7) Egy – az anakronizmus kockázatát magában rejtő – kérdés:

Van-e jele az *Isteni színjáték*ban annak, hogy szerzője valamiképpen számot vet a történeti megismerés sajátos voltával? A történeti megismerés sajátosságaira vonatkozó kérdés [...] modern kérdés. S természetesen modern az a válasz is, hogy [...] a történeti magyarázat logikája különbözik a magyarázat általános logikájától, s a múltira vonatkozó ismeret posztumusz jellegű: ahogyan a jövőt, úgy a jelent sem ismerhetjük meg történetileg.

Az *Isteni színjáték*ban kibontakozó kép ugyanakkor teljesen ellentmond minden, a megismerésre vonatkozó modern felfogásnak, hiszen például a jóslat a költeményben szinte a legáltalánosabb megismerési forma. Mégis beletűtközünk néhány helybe, mely zavarba ejtő módon érinti a modern ismeretelmélet kérdéseit. Ezek közül a legérdekesebb a Pokol X. énekének – Farinata énekének – az a részlete, melyben Dante és Farinata a hatodik kör bűnöseinek megismerési helyzetéről beszélgetnek, vagyis arról, hogy helyzetüknél fogva mit van módjuk tudni, s mit nem. A bűnösök – köztük Farinata, a korábbi nemzedék nagy guelf vezére és egy ideig Firenze ura [...] – nyitott tüzes sírokban szenvednek istentagadó eretnekségük, epikureizmusuk miatt. Danténak feltűnik, hogy míg a túlvilág többi lakójához hasonlóan ők is képesek jövőbe látó jóslatokat tenni – többek közt Farinata is megjósolja Dante száműzetését –, addig a jelent nem ismerik, mivel Cavalcanti nem tudja, hogy fia még életben van [...].

Az epikureusok egy *időkúpban* élnek: a jövő teljes egészében látható a számukra, de minél jobban megközelítik a jelent, annál inkább szűkül látóterük, végül elérkezve a zéró ponthoz, az aktuális jelenhez, nem látnak semmit. Másfelől a történelem végén – amikor bezárul „a jövő kapuja” – az örök jelen lép az idő helyébe, s végképp nem lesz mit megismerniük, hiszen elveszti értelmét a jövőbe látás. Így lelkük teljes sötétbe borul. (Uo. 191–192.)

A Farinata válaszát tartalmazó terzinák alapján arra is lehet gondolni, hogy „e sorok egy általánosabb megismerési szituációt írnak le, melyben a jövőt ismerők és a jelen tanúi közötti viszony aszimmetrikus. Lényeges a megismerők megismerési helyzete, időbeli pozíciója közötti különbség” (uo.).

(8) Jimmy következő történelemfilozófiai megállapításai fejezik be a fenti Dante-elemzést:

S valóban, a történeti megismerésről szóló vizsgálatok feltárták, hogy a különböző pozíciók között aszimmetrikus viszony van. A történelmi tudás ennek következtében szükségképpen posztumusz jellegű. A jelen nem ismerhető meg *mint* jelen, vagyis csak akkor ismerhető meg, ha elszűnyed a múltban és történelemmé vált. Logikailag ez azt jelenti, hogy a jelen a maga jövője felől ismerhető meg, amikor már bekövetkeztek a jelenben zajló események következményei is, és ezzel világossá válik, hogy *mi* történt az adott jelenben, s mi a jelentése annak, ami történt. Logikailag mindebből az következik, hogy a jelen teljes megismerése, mely magában foglalja a múlt teljes ismeretét is, a történelem végén válik lehetségessé, amikor tehát „a jövő kapuját bezárják”. (Uo. 192.)

I. FÜGGELÉK

KELEMEN JÁNOS: *A HUMÁN TUDOMÁNYOK EPISZTEMOLOGIÁJA* SZEMINÁRIUM
AZ ELTE BTK FILOZÓFIA SZAKÁN, 1978–1979. TANÉV, 1–2. FÉLÉV

1. Kant és Herder történelemfilozófiai vitája.
2. A természet- és történettudományok elméleti ellentétének kiélesedése: a pozitivizmus és a századforduló antipozitivisták lázadása: általánosítás vagy egyediesítés, az értékszemponthiánya vagy megléte, magyarázat vagy megértés.
3. A megértés és magyarázat problémájának részletesebb tárgyalása: Dilthey szellemtudománya és a neokantiánusok, velük szemben Durkheim, az angolszász funkcionalista etnológusok, a saussure-i nyelvészet és az amerikai deskriptív nyelvészet (a strukturalizmus gyökerei). A neopozitivisták ellen-támadás: a deduktív-nomologikus tudományos magyarázat kiterjesztése a történelemre.
4. A Hempel által új életre keltett magyarázattelfogás jellemzői és problémái.
5. Ugyanennek az elvnek a megfogalmazása Poppernél. Popper pozitivizmus-kritikája és falszifikáció-elmélete. A történelmi magyarázat sajátosságai: a historicizmus kritikája.
6. Tapasztalat és elmélet viszonya, a korábbiak kiegészítése.
7. Az eddig tárgyalt elméleti álláspontok érvényesülésének vizsgálata egy konkrét történelmi elemzés esetében: Marx, *Louis Bonaparte Brumaire 18-ája*.
8. Történettudomány és történelemfilozófia viszonya. A tankönyvek alapján a történelmi materializmus a marxizmus történelemfilozófiája. Althusser szerint a történelmi materializmus nem más, mint a történelem tudománya, saját strukturalista értelmezésében.
9. A múlt és jövő megismerhetősége és a történelmi tudás problémája.
10. Múlt és jövő aszimmetrikus viszonya a jelennel: a jövőtől nem függ kauzálisan a jelen, a múlttól viszont igen. Az igazi történelem a múlt teljes leírása lenne, ami lehetetlen. Az adott jelenről sokféle leírás adható, de ezek közül nagyon sok csak a jövő alapján érvényes. Ennélfogva a múltat leíró állításaink jelentése sokszor csak a későbbiek során alakul ki. Mindenféle jelen teljes leírása elvileg csak akkor lehetséges, ha a történelem végének pozíciójába képzeljük magunkat.
11. Popper: a történettudománynak nincsenek saját törvényei, legalábbis a történelem mint egész vonatkozásában nincsenek. A rivális interpretációk a történettudományban. Popper pozitív és negatív Marx-értékelései. A Popper-Hempel féle *covering law* további sorsa és finomítása.
12. Okság, hermeneutika és cselekvés.
13. Mennyiben fogadható el a narráció magyarázattípusnak, és van-e szabályszerűsége, logikája annak, ahogy elmondják az eseményeket?

14. A történelmi materializmus Habermas kommunikatív cselekvésemlélete és Apel szerint.
15. Weber: társadalomtudományi objektivitás, értékmentesség, ideáltípus. Pozíciója a neokantianizmus (Rickert) végső stádiuma és a pszichologizmus (Dilthey) kritikája.

II. FÜGGELÉK

KELEMEN JÁNOS STRUKTURALIZMUS-ELŐADÁSA AZ ELTE BTK
FILOZÓFIA SZAKÁN, 1979–1980. TANÉV, 1–2. FÉLÉV

1. Sok mindent neveznek strukturalizmusnak. A szűk értelemben vett strukturalizmus – melynek egyik legfontosabb képviselője Claude Lévi-Strauss – az a konkrét nyelvészeti háttérrel rendelkező és annak transzponálásából kinőtt humántudományi koncepció, mely szerint az átélhetően adott *parole* (beszéd, folyamat) mindig visszavezethető egy tudattalan mögöttes alapra, struktúrára (*langue*, nyelv, rendszer). A nyelvtudomány tárgyában mindez felfokozottan megvan: a nyelv a racionalizálás, a tudatosítás *par excellence* eszköze. Minden, ami elgondolható, racionalizálható, annak létezési feltétele a nyelv. A nyelvnek van a legközvetlenebb köze a szubjektív tudattartalmak kihordásához. S ha erről kimutatható, hogy tudattalan törvények működtetik, akkor minden racionálisnak előfeltétele a preracionális. A nyelv tudattalanul használt törvényei elsődlegesek a nyelv tudattartalmaihoz képest. A nyelvészet a legszubjektívebb tudattartalmak hordozóját vizsgálja, de egyben az egyik legegzezaktabb tudomány, sok természettudomány vetekedhetne vele.
2. Az abszolút kiindulópont és alap a genfi Ferdinand de Saussure. A modern nyelvtudomány és közvetve a strukturalizmus megalapítója. Nem írt szinte semmit. Fő műve a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* az 1907 és 1910 között megtartott előadásainak rekonstrukciója tanítványai jegyzetei alapján először 1916-ban jelent meg. Egy dolog biztos szerinte: beszélünk. Minden beszédaktus egyszeri és megismételhetetlen. Amivel találkozunk, a heterogén nyelvezet (*langage*), nem lehet tudomány tárgya. A nyelvészet a nyelvvel (*langue*) foglalkozik: ennek kiszakítása a heterogén nyelvezetből homogén tárgyat kínál számára tudományként. A nyelv lényege a különbségek rendszere. Ezáltal jelrendszer. Csak ott van jelentés, ahol opposíció van. Opposíciók csak egyidejűleg létező dolgok között léteznek. Bármely nyelv szinkrón leírása megmutatja, mi a nyelv. Ehhez nem kell tudnunk, hogyan keletkezett.
3. 1916-tól az orosz formalisták folytatták e vonalat, akik az 1920-as években átmentek Prágába és a csehekkel bővítve megalapították a prágai strukturalista nyelvészeti iskolát. 1929-ben kiáltványként kibocsátották komplett

nyelvtudományi programjukat, majd a fonológiában meghonosították a saussure-i szemléletet. Az 1930-as években meginduló koppenhágai iskolát is érdekli a fonológia, de jobban érdekli őket a szemantika. Hjelmslev szigorúan formalizálja és kiterjeszti Saussure elméletét.

4. Roman Jakobson fonológiai rendszere már korábban szóba került, Jimmy külön órát szentelt nézeteinek tárgyalására, melyek közül a legnagyobb hangsúly a Jakobson-féle nyelvészeti megalapozottságú poétikára került, vagyis hogy a poétika nem az irodalomtudomány, hanem a nyelvészet része. A poétikai funkciónak sajátos helye van a nyelv funkciói és azok összetevői között: ilyenkor az üzenet önmagára irányul.
5. A kurzus főszereplője Claude Lévi-Strauss. Forrásai: Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl; diszciplinárisan az etnológia, avagy kulturális antropológia és a nyelvészet. Amikor Lévi-Strauss 1940-ben New Yorkba került, ott már összegyűlt mindenki, aki számított a strukturalista nyelvészetben. 1949-ben megjelent *A rokonság elemi struktúrái* című könyve az első kézből vett etnográfiai adatok és az adattár egészének feldolgozása a strukturalista nyelvészet szabályai szerint. Elmélete egy bizonyos ponton hasonlít a lingvisztikai relativizmushoz.
6. A Whore–Sapir féle lingvisztikai relativizmus és annak bemutatása, hogyan próbálja Lévi-Strauss elkerülni a lingvisztikai relativizmus gyanúját.
7. A már korábban bevezetett három elemzési szint, a rejtett struktúra, a felszíni struktúra és a modell szintjét kiegészíti az alapstruktúrával. Az antropológus nem az empirikus felszíni struktúrát vizsgálja, hanem eleve a rejtett struktúrát célozza meg modellalkotás segítségével. Az emberi szellem természetileg adott alapstruktúrája folytonosan adott realitás, amely maga azonban soha nem létezik, hanem mindig csak valamilyen transzformációja, azaz a rejtett struktúrák. A rokonsági rendszert ugyanolyan relációk teszik rendszerre, mint a nyelvet, csak mások a két rendszer konstitutív alapelemei: az utóbbié a szavak, az előbbié a nők. Hogyan lehet a különféle rokonsági struktúrákat megfejteni a tények óriási heterogén halmazából kiindulva? Egyetlen tényből lehet kiindulni, az incesztustilalomból. Csak ott van rokonsági rendszer, ahol incesztustilalom van. Az incesztustilalom kulturálisan univerzális, a kultúra megkülönböztető jegye, a természetben nem található meg.
8. Magyarázat: az incesztustilalom a lehetséges házasságok köréből kizár bizonyos endogám házasságokat, ezzel ösztönözve exogám házasságokat, amelyek szövetséget teremtenek nagyobb csoportok között. A nagyobb és átfogóbb társadalmi kommunikáció alapja. És szigorúan rögzül: generációkon keresztül ugyanaz a házassági szabályrendszer érvényesül, s ha felbomlik, akkor felbomlik a társadalom is. Az anyai nagybácsinak (avunkusz) rokonságkonstituáló szerepe van, mivel a nőket mindig férfiak adják és kapják, viszont ennek révén a nők közvetítésével kommunikálnak egymással a cso-

portok. A rokonsági rendszeren belül lehetséges viszonyok a bináris oppozíciók rendszere segítségével modellezhetők, vagyis egy nyelvészeti (fonológiai) elv alkalmazása teszi lehetővé az avunkusz általánosan kitüntetett szerepének megértését.

9. A mítoszok a képzelet legszabadabb csapongásai, és mégis, az összes nép mítoszai egyformák. Ha a mítosz területén determinált az emberi gondolkodás, akkor minden más területen is az. A *Mito-logikák* tetralógia az egységes emberi gondolkodás négyféle módjának bemutatása: 1. a nyers és a főtt, 2. a méztől a hamuig, 3. a civilizált étkezési módok eredete, 4. a meztelen ember.
10. A méz–dohány és a nyers–főtt oppozíciós pár. Eredetmítoszok: pl. a boróróknak a vihar, az eső, a főzés, a vaddisznó eredetéről, ahol megjelenik a toll és tüske motívum. A vaddisznó eredetéről szóló mítoszok a hús eredetét magyarázták, valamint a tűz eredetét, és a kulturális javak eredetéről szóló mítosszá váltak. Aztán jönnek még különféle oppozíciók olyan elemekkel, mint konyha, tűz, vihar, hús, dísz, füst, méz, víz, dohány. A mézzel zárul a transzformációs rendszer.
11. Lévi-Strauss történelem-metafizikája két tételéből vezethető le. Az egyik az antihumanizmus: nem az emberek tudatos tevékenységének az eredménye a történelem, tehát az emberi történelem nem kreatív és nem is szükségképpen kumulatív. A másik az antihistoricizmus. A historicizmus egyetlen irreverzibilis és kontinuos időt vesz fel, míg az emberi társadalmak között valójában időbeli és térbeli különbség van.
12. Tudományfilozófiaként a strukturalizmus az egyetlen olyan áramlat, amelyik kifejezetten a társadalomtudományok szempontjából tesz fel ismeretelméleti és módszertani kérdéseket. Egységes tudományelméleti kerete viszont nincs, tudományáganként változik, hogy mit szokás strukturalizmusnak nevezni. Viszont kidolgozott álláspontja van a különböző tudományok viszonyára vonatkozóan, érdemben foglalkozik a megfigyelés alanya és tárgya egybeesésének dilemmájával, a jelentésadás problémájával, a tapasztalat és elmélet viszonyával és a tudományfejlődés diszkontinuitásával.
13. A strukturalizmus valamikor átalakult szemiotikai, irodalomszemiotikai elméletté. Ennek kezdete: Roland Barthes 1955 körül elolvassa Saussure-t. A *szemiotológia elemei* című írása Saussure átfogalmazása Hjelt szemüvegén keresztül. Az irodalom maga is mítosz: egy másodlagos jelentés szerveződését foglalja magába. Irodalomtudomány mint annak tudománya lehetséges, hogy hogyan szerveződnek bizonyos típusú szövegekben a jelentések. Mint a formák tudománya. Az irodalmi mű csak forma, alkalom arra, hogy minden olvasó kitölthesse tartalommal. Ugyanaz az üzenet különböző kódok segítségével másként fejthető meg, s a különböző korok embereinek kódjai szükségképpen különbözőek. Tehát az irodalomtörténet sohasem te-

hető tudománnyá. A történet mindig tartalommal foglalkozik. Az irodalom-tudomány viszont csak a formák tudománya.

IRODALOM

- Cohen, Gerald A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691213002>
- Danto, Arthur C. 1965. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Erdélyi Ágnes – Kelemen János 1984. Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák. *Filozófiai Figyelő*. 6/4. 6–31.
- Hempel, Carl G. 1942/2006. Az általános törvények szerepe a történettudományban. Ford. Laki János. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.) *Történetelmélet II*. Budapest, Osiris. 452–463.
- Hempel, Carl G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation. And Other Essays in the Philosophy of Science*. New York, The Free Press.
- Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.) 2006. *Történelemelmélet I–II*. Budapest, Osiris.
- Kelemen János 1969a. *Mi a strukturalizmus?* Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1969b. Marxizmus és „strukturalizmus”. Recenzió Louis Althusser *Marx – az elmélet forradalma. Tanulmányok* (Kossuth 1968.) című kötetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1969/4. 709–715.
- Kelemen János 1974. Az Althusser-eset. *Világosság*. 15/1. 40–44.
- Kelemen János 1976. Recenzió Ágh Attila *A marxi történetfilozófia kialakulása* (Akadémiai 1975) című könyvről. *Az MTA II. Osztályának Közleményei*. 25. 347–349.
- Kelemen János 1981. *Benedetto Croce*. Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1983. A történelmi magyarázat problémája Marxnál. Vázlat a „Brumaire” elemzéséhez. *Világosság*. 24/3. 137–142.
- Kelemen János 1984. Történetiség és racionalizmus. *Doxa*. 1. 7–26.
- Kelemen János 1985. Történetiség és racionalizmus. *Valóság*. 28/6. 1–10.
- Kelemen János 1986a. Hegel és a történeti metodológia I. Hegel a történetírás fajairól. *Világosság*. 27/10. 601–610.
- Kelemen János 1986b. Hegel és a történeti metodológia II. A történelem a priori és empirikus elemei. *Világosság*. 27/11. 676–683.
- Kelemen János 1987a. Hegel és a történeti metodológia III. Hegel a történetírói formalizmus ellen. *Világosság*. 28/1. 1–6.
- Kelemen János 1987b. Hegel és a történeti metodológia IV. Az ész a történelemben. *Világosság*. 28/3. 153–161.
- Kelemen János 1987c. Hegel és a történeti metodológia V. Történeti okság és haladás. *Világosság*. 28/6. 345–255.
- Kelemen János 1987. Collingwood historizmusa. Előszó Robin G. Collingwood *A történelem eszméje* c. könyvéhez. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat. 9–47.
- Kelemen János 1989. Popper antihistoricizmusa. In Popper 1944–1945/1989. 7–29.
- Kelemen János 1990. Tudományelmélet: programok és módszerek. *BUKSZ*. 1990/2. 217–225.
- Kelemen János 1996. „Korlátozni” és „merni a tudást.” Recenziós tanulmány *A tiszta és kritikájának* Kis János által fordított új kiadásáról (Szeged, Ictus, 1996). *BUKSZ*. 8/4. 391–407.
- Kelemen János 1999. *A Szentlélek poétája*. Budapest, Kávé Kiadó.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest, Atlantisz.

- Kelemen János 2000a. Kant és Herder történelemfilozófiai vitája. In Kelemen 2000. 15–50.
- Kelemen János 2000b. Hegel és a történeti metodológia. In Kelemen 2000. 63–178.
- Kelemen János 2001. Dante a XX. században. In Kelemen János (szerk.) *Helikon. Irodalomtudományi Szemle (Dante a XX. században, tematikus szám)*. 48/1–2. 163–207.
- Kelemen János 2002a. Az analitikus filozófiáról – ami változó és ami maradandó. *Magyar Tudomány*. 163/3. 278–289.
- Kelemen János 2002b. Jel, esemény, „történeti jel”. *Világosság*. 43/4–5–6–7. 6–9.
- Kelemen János 2005. Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről. *Kellék*. 27–28. 179–185.
- Kelemen János – Nagy József szerk. 2005. *Vico körei. Helikon. Irodalomtudományi Szemle*. 51/4.
- Kelemen János 2007. *Dante, Petrarca, Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest, Áron–Brozsek.
- Kelemen János 2007a. Vico körei. In Kelemen 2007. 163–209.
- Kelemen János 2007b. Nyelv és történelem: Dante, Vico, Hegel. In Kelemen 2007. 221–245.
- Kelemen János 2007c. Az azonos, az önmaga és a más: a francia filozófia a XX. század második felében. *Helikon. Irodalomtudományi Szemle. (Alteritás, Poétika, Filozófia, tematikus szám)*. 53/1–2. 5–58.
- Kelemen János 2011. Francia strukturalizmus, brit nyelvfilozófia. In Bács Gábor – Forrai Gábor – Molnár Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L'Harmattan. 11–17.
- Kelemen János 2013. A történelmi magyarázat Marxnál. Még egyszer a Brumaire-ről. *Kritika*. 42/3–4. 23–25.
- Kelemen János 2015. Levi-Strauss. In Kelemen János *Ex Libris. Mesterek és tanítványok*. Budapest, Áron. 51–57.
- Kelemen János 2015a. „Komédiámat hívom tanúmul.” Az önreflexió nyelve Danténál. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János 2018. *Lukács György racionalizmusa*. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János szerk. 2019. Dante Alighieri: *Komédia I. Pokol. Kommentár*. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János–Nagy József (szerk.) 2022. Dante Alighieri: *Komédia II. Purgatórium. Kommentár*. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János 2022a. Történeti-episztemológiai problémák az *Isteni színjáték*ban. In Kárpáti Attila István – Pásztor Katalin – Sóti Lajos – Várkonyi Gábor (szerk.) „a jövőendőnek urai vagyunk.” Tanulmányok Csorba László tiszteletére. Budapest, Martin Opitz. 187–192.
- Lendvai L. Ferenc 2002. A „történeti jel” fogalma és alkalmazása Kant történelemfilozófiájában. *Világosság*. 43/4–5–6–7. 77–81.
- Marx, Karl 1852/1962. Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 8. kötet. Budapest, Kossuth. 101–196.
- Orthmayr Imre 1983. A termelési mód nyomában. In Hársing László – Kelemen János (szerk.) *Az élő Marx*. Budapest, Kossuth. 56–100.
- Popper, Karl R. 1944–1945/1989. *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Budapest, Akadémiai.
- Tengelyi László 1988. *Kant*. Budapest, Kossuth.
- Veres András 2023. Az irodalomelmélet magyarországi történetéhez. In Uő. *A felejtés ellen. Történetek és emlékezések*. Budapest, Balassi. 53–75.
- von Wright, Georg Henrik 1971/1987. Magyarázat és megértés. Ford. Csontos László. In Bertalan László (szerk.) *Magyarázat, megértés, előrejelzés*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont. 43–210.