

Kelemen János a történelemfilozófia hasznáról és káráról

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22303>

Jimmy emlékének, valamint Juditnak és Áginak

I. BEVEZETÉS

Kelemen János gazdag és szerteágazó életművének egyik fő tengelyét – a nyelvfilozófia és a strukturalizmus mellett – a történelemfilozófia jelöli ki. Filozófiai karrierje legkorábbi kezdeteitől fogva tanulmányok sorában foglalkozott a modern történelemfilozófiával és annak gyökereivel. Különösen a klasszikus német filozófia törekvéseire, valamint annak későbbi folyományaira összpontosított. Messzemenően empátikus volt a klasszikus német filozófia képviselőinek arra irányuló erőfeszítéseivel, hogy filozófiaiilag megalapozott módon értelmet találjanak a történelemben. Kelemen János attitűdjét ezzel kapcsolatban mindig az óvatos, mértéktartó szkepticizmus jellemezte, ami viszont mindig az ilyen irányú filozófiai vállalkozások alapintencióinak elfogadásával párosult. Másfelől az előbb említett kritikai, szkeptikus jellegű megfontolások nála nem kevésbé érintették az előbbi, a történelemnek, illetve a történelmi eseményeknek valamiféle jól körülhatárolható rendet, értelmet tulajdonító elméleteket *bíráló*, elutasító koncepciókat is. Ha választani kellett, Kelemen János mindig inkább az elsőként említett elméletek csoportjával értett egyet, megannyi, erőteljesen hangoztatott fenntartásával együtt.

Történetfilozófiai vizsgálódásai során Kelemen János mindig elképesztő mennyiségű ismeretanyagot mozgatott meg; minden egyes ezzel kapcsolatos sorából az sugárzott, hogy mindig van rálátása az egészre, és mindig képes volt arra, hogy megtalálja és egymáshoz kapcsolja a leginkább passzoló és releváns motívumokat. Maga ez a munkamódszer is Kelemen saját történelemfilozófiai fel fogását az elsőként említett csoportba tartozó elméletekhez kötötte: nevezetesen a transzcendentális filozófiai, az egész megragadására törekedő, a történelemnek lényegi a priori vonásokat tulajdonító koncepciókhoz. Kelemen nagy szimpátiával emel ki két általános vonást, amely az ilyen, transzcendentális irányultságú vagy típusú elméleteket jellemzi: egyrészt azt a törekvést, hogy a látszólag ér-

telmetlen események mögött értelmet találjanak, másrésről pedig, az előbbivel szoros összefüggésben, hogy a történelem mozgásában általános, bizonyos szempontból a priori törvényeket ragadjanak meg. Ezeket a jellegzetességeket Kelemen lenyűgöző részletességű tanulmányok sorozatában tette elemzés tárgyává a különböző szerzőknél; az a munka mindazonáltal, melyben ezzel kapcsolatos vizsgálódásai a szintetikus egész, egy összefüggő, koherens egységgé kidolgozott mű formáját öltötték, a 2000-ben megjelent *Az ész képe és tette* című szöveg, mely a jelen tanulmány legfontosabb hivatkozási pontját is alkotja (Kelemen 2000).

Egy ilyen, Kelemen János történelemfilozófiai elképzeléseit taglaló tanulmányban mindenesetre lehetetlen figyelmen kívül hagyni Kelemennek Marxra vonatkozó – az imént említett kötetben külön tanulmány formájában nem szereplő, illetve ilyen formában nem tartalmazott – megfontolásait, melyek szintén életművének szerves és a filozófus munkásságának egészen a legvégéig végigvonuló, kitartó részét képezték. Kelemen János számára Marx életművének minden fontosabb része meghatározó volt: Marx humanizmusa, történelemfilozófiája, társadalomkritikája, valamint általános ismeretelméleti, lételméleti és metafizikai belátásai is, melyeket Kelemen kiterjedt módon használt és vizsgált különböző műveiben, a rendszerváltás előtt éppúgy, mint utána.

Kelemen János, amennyire ez írásai alapján rekonstruálható, úgy véli, hogy azon történetfilozófiai törekvések, az az intenció, hogy mélyebb értelmet, jelentőséget, inherens értékeket találjunk a történelemben, hogy azzal a feltételezéssel éljünk, hogy a történelem nem csupán sehová nem tartó, értelmetlen, kegyetlen, erőszakos események kavalkádja,¹ hanem céllal és iránnyal rendelkezik, *bizonyos szempontból emberi mivoltunkból fakadnak*, magához az emberi lényeghez tartoznak. Legalábbis az emberek többségében benne él a makacs tendencia és hajlandóság, hogy azt az egész történelemnek nevezett színjátékot, amelyben benne élünk, amelynek sokszor szenvedő alanyai vagyunk, értelmes egésznek és folyamatnak lássuk. Olyannak, aminek adott esetben, ha az embernek végre sikerülne hűnek maradnia saját mélyebb, igazibb lényegéhez, *boldog beteljesülése lehet*.

II. A NEM ÉS AZ EGYÉN BOLDOGSÁGA. KANT ÉS HERDER VITÁJA

Mit érdekel az általános, míg az egyéni szenved? (Nyikolaj Csernisevszkij)

A klasszikus német filozófia gondolkodóinak törekvését mindenekelőtt az arra irányuló, helyenként egyenesen kétségbeesettnek mondható erőfeszítések vezérlik, hogy értelmet és célt találjanak a történelemben. Ez a fejlemény, legalább

¹ Amire Fichte és az ő nyomán Hegel azt mondták, hogy a történelem, első pillantásra legalábbis, olyan vágóhídnak tűnik, melyen cél és értelem nélkül áldozzák föl a népek szabadságát és boldogságát.

részben, igazolni látszik Karl Löwith értelmezését, aki szerint ezek a filozófusok szekularizáltabb keretek között értelmezték újra és vitték tovább a gondviselés és az üdvtörténet ősi eszméjét (Löwith 1996). Kellenek, hogy legyenek magasabb elvek, amelyek vezérlik történelmünket, és amelyek képesek valamiféle mélyebb értelemmel ellátni azt a mérhetetlen sok szenvedést és pusztítást, amit mindeztidáig a bennünket megelőző generációk tagjai kénytelenek voltak átélni, egyebek mellett háborúk, járványok, éhínségek, zsarnoki rendszereknek való alávetettség formájában. Ezt a tendenciát megfigyelhetjük már Kant és Herder vitájában is, a német felvilágosodás korszakában, a klasszikus német idealizmus kezdeteinél.

Kant és Herder világszemlélete, történelemfilozófiai alapvetése között jelentős ellentétek és feszültségek voltak jelen, a két gondolkodó kölcsönös tisztelete, bizonyos tekintetben éppenséggel szeretettelinek mondható viszonya ellenére. Kant inkább transzcendentális, spekulatív és nemközpontú történelemfilozófiai beállítottságot képviselt. A történelem meghatározó, a fejlődést beteljesítő ágensei az *államok* (Kant 1985), amelyek végül elhozzák a földre az *örök békét* és a minden egyént megillető boldogságot.² Herder ezzel szemben inkább az egyént képviseli a nemmel szemben, az itt és mostot a történelem valamikori végével szemben, a kontingenciát a szükségszerűséggel ellentétben, az empiriát a transzcendentális és spekulatív gondolatattal átellenben, az egyént és az organikus egyéni közösségeket az állam ellenében (Herder 1978). Organikus, nyelvi és kulturálisan meghatározott közösségek, a maguk esetleges történetével (Herder), szemben a nemben testet öltő transzcendentális, bizonyos tekintetben tér és idő fölötti szubjektivitással (Kant). Úgy tűnik, e két gondolkodó világlátása jobban nem is különbözhetne egymástól. Mégis vannak közös pontok: a történelem értelmességébe vetett hit, a történeti mozgások végsőképpen célra irányultsága, valamint a boldogság eljövetele a történelemben és a történelem révén, a boldogsághoz való lényegi, emberi jog olyan motívumok, melyeket mindkét filozófusnál megtalálunk.

Kelemen azonban a fölszínen szembetűnő és kiemelkedő hasonlóságok pusztán konstataálásánál sokkal többet tesz a két szerző gondolatainak mélyreható tanulmányozása során. Nevezetesen szemléletesen, jól érthetően és követhetően megmutatja a két, egymástól lényegesen eltérő életmű *belső dialektikáját*, amely olyan motívumokat hoz felszínre e két gondolkodónál, amelyek alapvető módon *a másakra* jellemzőek, és a szóban forgó első elméletalkotó saját, korábbi és egyéb megfontolásaihoz képest *lényegi módon idegennek hatnak*. Kant a nem, a szükségszerűség motívumait hangsúlyozza az egyénnel és az esetlegességgel szemben. Nála az ember társadalmi, közösségi volta, valamint az egyén és nem

² Az autonómia kanti gondolata mellett és az autonómia fontosságának minden, mégoly erőteljes kanti hangsúlyozása ellenére is, a boldogság végső soron úgy jelenik meg Kantnál, mint minden emberi lényt megillető alapjog (Kant 1991; 2004).

közötti hasadás mégis empirikus, esetleges tényezőknél bizonyulnak, amelyekkel kapcsolatban Kant megengedi, hogy más bolygók lakóinak esetében ez talán nincs így.³ Herder meg inkább az esetlegesség és az egyén oldalán áll. Az ember és minden eszes individuum nála mégis *szükségszerűen* társas lénynek bizonyul, és ez a *szociális közeg*, amelynek az ember szükségszerűen lényegi része, jelenti számára az egyéni boldogság és szabadság kibontakozásának végső terepét. Ez még pontosabban Herdernél azt jelentette, hogy Kanttal szemben ő nem ismer- te el, hogy feloldhatatlan ellentmondás lenne egyén és nem, erkölcsi és fizikai nem között.

Minden ellentmondás, nézetkülönbség ellenére Kelemen szerint összeköti Herdert és Kantot az arra irányuló elszánt erőfeszítés, hogy a történelmet olyan terepként és médiumként fogják föl, melyben szabadság és boldogság mind az egyén, mind a közösség szintjén megvalósul.

III. HEGEL ÉS NIETZSCHE A TÖRTÉNELEM TRANSZCENDENTÁLIS ÉRTELMÉRŐL

Aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz vissza (Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*).

Hegel volt az egyik legkiemelkedőbb szerző, akinél a legerőteljesebben és a legnagyobb meggyőző erővel jutott kifejezésre az a filozófiai törekvés, hogy a történelmet, és annak végső soron minden fontos eseményét, ésszerű folyamat- nak állítsa be. Ennek érdekében bizonyos „trükkökre” kényszerült, mint ami- lyenek a „világtörténelmi személyiség” és „az ész csele”, de Hegel úgy vélte, az egész koncepció igazolja ezeket a kreatív megoldásokat; az egész mégis csak ér- telmesnek mutatkozik, és organikus elemekként képes integrálni ezeket az első pillantásra kontingens faktorokat, és általuk mindent képes ésszerűnek láttatni. Hegel történelemfilozófiai perspektívája, más módon, mint Kanté, nevezetesen egy sokkal átteologizáltabb, a gondviselés egy sokkal szőrintibb értelmezé- sét felvonultatva, mint Kant, de szintén azt a felfogást testesítette meg, hogy mindenütt az ész és a szabadság fog győzedelmeskedni a világon. Hegel továbbá Kanthoz hasonlóan úgy gondolta, hogy ennek a folyamatnak az államok lesznek a tulajdonképpeni ágensei, végbevívői; a történelem pedig annak ellenére, vagy éppen azért egy alapvetően boldog állapottal fog véget érni, hogy Hegel szerint „A béke és a boldogság lapjai üres lapok a történelem könyvében” (Hegel 1983. 346; ld. még ehhez: Marosán 2016).

Kelemen Hegelre vonatkozó megannyi írásában és számvetésében megint csak nagyon óvatos álláspontokat fogalmazott meg. Annak ellenére, hogy külö-

³ Kant 1974. 69–70. (lábjegyzetben). Ld. még: Kelemen 2000. 47–48.

nösen a 20. században Hegel egyfajta céltáblává vált, az obskúrus metafizika, a többek által naivnak láttatott szubsztantív történelemfilozófia mintapéldájává, mint például Karl Popper⁴ és Arthur C. Danto beszámolóiban,⁵ Kelemen óriási erőfeszítéseket tett, hogy megmutassa olvasóinak, Hegel rendkívül reflektált szerző volt, aki sok helyen kifejezetten szembenézett azokkal az ellenvetésekkel, vagy a megfelelő ellenvetések bizonyos változataival, amelyeket bírálói szegtek vele szembe később. A helyenként felbukkanó vélekedéssel ellentétben pl. Hegel jelentős hangsúlyt fektetett az empirikus anyag fontosságára, és nem tartotta azt alárendeltnek az általános, történelemfilozófiai magyarázatban, hanem ellenkezőleg, nyomatékosan kiemelte, hogy a történelem minden filozófiai értelmezésének az empirikus anyagból kell kiindulnia, és mindig azt kell szem előtt tartania. Az empirikus tényálladék és események tiszteltetését Hegel minden olyan törekvés előfeltételének és követelményének tartotta, amely arra irányult, hogy a történelmi eseményekben a gondviselés nyomait véljük fölfedezni, és hogy azokban ezáltal mélyebb értelmet találjunk.

Kelemen kiemeli, hogy Hegel a legkevésbé sem óvatlanul, ellenkezőleg, a legnagyobb aggodalommal és körültekintéssel közelíti meg a kérdést, hogy miképpen alkothatunk filozófiai értelemben vett, az eseményeknek mélyebb értelmet és jelentőséget tulajdonító történelemkonceptiót. Hegel a világtörténelem filozófiájáról szóló előadásai során három nagyobb, különböző, dialektikusan egymásból következő, bizonyos tekintetben egymásra épülő történetírási módszert is megkülönböztet: (1) *a közvetlen vagy eredeti történetírást*, (2) *a reflektáló történelemszemléletet*, s azon belül az általános, a pragmatikus, a kritikai és a speciális történelmi beszámolókat és (3) végül csak ezek után *a filozófiai történelemfelfogást* (Hegel 1979. 139–148). Ezek a koncepciók egyebek mellett a reflektáltság fokozataiban különböznek egymástól. Hegel azonban óvakodik attól, hogy bármelyiket teljesen naivként és reflektálatlanként intézze el, hanem mindegyikben rámutat a reflexió rezdüléseire és első pillantásra kevésbé látható, de a közelebbi tekintet számára mégis komolynak bizonyuló megnyilvánulásaira. Ily módon Hegel megpróbálja megmutatni, hogy a reflexió többé-kevésbé implicit elemei, formái *már a közvetlen vagy eredeti történetírás szintjén is működésben vannak*; amikor pedig a történész – ma már így mondanánk, különösebb forráskritika nélkül – úgy veszi és adja tovább a történeteket, ahogyan azok elébe kerülnek, és mintegy kortárs szemtanúként tárja azokat az olvasók elé, még akkor is, ha mások adták neki tovább. Másfelől még a reflektáló történetírás legmagasabb fokaiiban is ott bujkál a naivitás veszélye, vagy egyenesen annak tényleges megvalósulása; sőt, a filozófiai történetírásnak is tudatában kell lennie, hogy az

⁴ Ehhez: Kelemen 1989.

⁵ Analitikus és szubsztantív történelemfilozófia különbségéről Kelemennél ld.: Kelemen 2005.

értelemadás nem félvállról vehető tevékenység, és nagyon is elővigyázatosnak kell lennie a történelemfilozófusnak, ha nem akar naivitás áldozatául esni.

Csupán meg kell találnunk azt a nézőpontot, amely felől nézve feltárul, hogy bizonyos események, egymásba kapcsolódva, hogyan mozdítják tovább a történelmet a szabadság és az észszerűség magasabb foka felé. Hegel mindenesetre teret enged az esetlegességnek; a történelemben persze lehetnek vargabetűk, de hosszú távon mégis csak a szabadság és az ész ügye fog győzedelmeskedni.

Minden különbségük ellenére, mondja Kelemen, valamint Nietzsche-nek Hegel ellen irányuló minden kritikája dacára, a két szerző történelemértelmezése között mégis akadnak szembeötlő párhuzamok, amennyiben Nietzsche-nek a második korszerűtlen elmélkedését, *A történelem hasznáról és káráról* című szövegét tekintjük (Nietzsche 1989; Kelemen 2000. 85–95). Nemcsak a történelemfelfogások nietzschei tipológiája – antikvárius, monumentális és kritikai – mutat párhuzamokat a hegeli tipológia egyes elemeivel és vonásaival, de módszertani tekintetben Nietzsche, véli Kelemen, nem kevésbé akkurátus és reflektált, mint Hegel. Ami azonban talán még fontosabb ebben az összefüggésben, hogy Nietzsche-nél, akárcsak Hegelnél, a történelemértelmezésnek, a történelem filozófiai megközelítésének és feldolgozásának értelemadó szerepe és jelentősége van. A történelem a valódi értelmét az egyén, illetve a közösség létére vonatkoztatottan nyeri el. Ilyen értelemben Nietzsche a történelem transzcendentális elméletét képviseli (ehhez ld.: Schwendtner 2011).

Nietzsche az embernek a történelem iránti általános igényéről beszél, valamint arról az igényről, hogy értelmesnek lássuk a történelmet, illetve, hogy a történelem révén értelmet adjunk saját életünknek (Nietzsche 1989. 37). Nietzsche a történelem mindhárom szemléletét – az adatokat, tényeket gyűjtőgető *antikvárius*, a múltat mint anyagot egy monumentális műalkotás formájába alakítani kívánó *monumentális*, és végül a múltat a jelen ítélőszéke elé állító *kritikai* hozzáállást – *egyenrangúnak* tartja, nem állít föl közöttük rangsort. Nietzsche ebben a vonatkozásban, nézetem szerint, és ha jól értem, Kelemen nézete szerint is, hamisítatlanul *posztmodern* szerző. Végző soron mindegyik történelemkoncepció tulajdonképpen értékét az adja, hogy mennyire szolgálja az életet, hogy milyen mértékben képes fokozni annak produktivitását. Mindazonáltal Kelemen kiemeli azt a különleges módszertani érzéket, amellyel Nietzsche a felsorolt történelmi megközelítésmódok mindegyikéhez közelít.

IV. KELEMEN JÁNOS MARX HUMANIZMUSÁRÓL

Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják. Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára. (Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*.)

Noha a tanulmányunk fő hivatkozási alapját képező, *Az ész képe és tette* c. kötetben kifejezett, elkülönített tanulmányban nem szerepel Marx, mégis olyan szerzőről van szó, aki – mint a *Bevezetés*ben jeleztük – egyfelől Kelemen egész munkássága szempontjából megkerülhetetlen, másfelől a jelen írás keretei között a német felvilágosodással induló és Collingwooddal beteljesülő gondolati és kronológiai ívet teljessé teszi.

Kelemennél Marx átfogó, paradigmaticus érvényű elméleti keretrendszerrel szolgált. Olyan rendszerrel, melyben minden problémának megvolt, megvan a maga helye, és amely minden nagyobb kérdésre, problématerületre szolgált valamilyen, Marx egyik vagy másik állításából vagy állításainak együtteséből kibontható szisztematikus részelmélettel vagy válasszal (Kelemen 1985). Kelemen János, már a rendszerváltás előtt is, Marxot úgy közelítette meg, mint aki egy jól alkalmazható munkafilozófiát kínált, amelynek fő kritériuma a *gyakorlat* volt. Marxot követve, Marx alapján Kelemen úgy véli, hogy nincs abszolút, minden empíriától és praktikus kontextustól eloldott igazságkritérium, *hanem maga a gyakorlat* jelenti minden megismerés, tudományos kutatás, de éppígy normativitás, a gyakorlati élet különböző szintjein érvényesülő vagy érvényesíthető normaalkotás legfőbb mércéjét (Kelemen 1978). Kelemen interpretációjában így módon a gyakorlat elve, olvasatom szerint, egyfajta *transzcendentális princípium* rangjára emelkedett, egy magasabb lehetőségfeltétel szerepére tett szert.

Történelemfilozófia, ismeretelmélet, lételmélet, metafizika, nyelvfilozófia, tudományfilozófia – Kelemen ezeket a Marxnál is meglévő részterületeket, illetve vonatkozó gondolategyütteseket a praxis, a gyakorlat marxi felfogásának szemszögéből közelíti meg. Jelen tanulmányunk kontextusában a történelemről alkotott marxi elképzelés megragadásához a kiinduló- és tájékozódási pontot Kelemen számára Marx antropológiája és ezzel elválaszthatatlan összefüggésben az emberről, mint *tevékeny, gyakorlati, érzéki, testi, meghatározott, kulturálisan is alakított szükségletekkel rendelkező lényről* alkotott nézetei jelentik. Kelemennél ugyanúgy, mint Marxnál, jelen van az a meggyőződés, hogy az ember alkotó, teremtető és önteremtető lény. Mint fogalmaz: „A marxizmus egyik alapvető tétele, hogy az ember önmaga alkotója” (Marx 1970; Kelemen 1976). Az ember mindezekelőtt a szabad alkotásban, a spontán, kreatív alkotótevékenységben valósítja meg magát, melyet azonban a kapitalizmus, az elidegenedés és eldologiasodás

körülményei behatárolnak, hovatovább, bizonyos szempontból, egyenesen lehetetlenné tesznek.

Kelemen érvényesnek fogadja el és a rendszerváltozás utáni, Marxra vonatkozó írásaiban, szövegeiben is megtartja Marx *humanista gondolatait* (Kelemen 2018). Marx történelemfilozófiájának alapvető sajátosságait ez az *antropológia* (ehhez: Márkus 1966), a gyakorlat filozófiája, valamint humanizmusa és az emancipációra vonatkozó nézetei definiálják. A cselekvés, a társadalmi lét és ilyen módon bizonyos fokig a történelmi mozgás mércéit, mozgatórugóit, törvényeit sajátos módon maga az ember állítja elő. Ezek a törvények, mozgatórugók magában a történelemben, az emberi tevékenység által termelődnek és alakulnak ki (Kelemen 1976). De az embernek mégis van valamiféle – alapvető antropológiai jellemzőiből fakadó – jól körülhatárolható *lényege*, aminek van egy, a történelem során többé-kevésbé állandó és változatlan *magja*. Ez a mag pontosan arra az emberi igényre vonatkozik, hogy a szubjektum szabadon élhessen, emberhez méltó körülmények közepette, és értelmes alkotótevékenységnek szentelhesse életét. Amíg ezek a feltételek nem adóttak, addig az ember nem érzi magát otthon a világban, úgy érzi, *elidegenedett állapotok között kénytelen létezni*, amelyek túlságosan is szűkek számára.

Az *elidegenedésnek* a német felvilágosodásban, a klasszikus német idealizmusban és a romantikában kialakult élő elmélete él tovább e tekintetben Marxnál is. Ez az emberi igény hajtja tovább az embert afelé, hogy meghaladja ezeket az – adott esetekben, helyzetekben egyenesen tűrhetetlennek bizonyuló – körülményeket. Egy nem elidegenedett társadalom többé vagy kevésbé kifejezett *eszméje* a társadalmi, történelmi cselekvés *hajtómotorjaként* szolgálhat, és az emberi gyakorlatban érvényesülő eszmei, ideológiai motivációként egy bizonyos irányba tudja terelni a történelem mozgását. Egy olyan irányba nevezetesen, amely túlmutat a kapitalizmuson, az egyetemes elidegenedés társadalmán.

A rendszerváltás után Kelemen kritikusabb Marxszal szemben, mint korábban. Arról beszél, hogy Marx gondolatait már nem fogadhatjuk el olyan egyetemes érvényű, minden fő kérdésre meglehetősen magabiztossággal elfogadható válaszokat nyújtó keretrendszerként, mint talán sokan azelőtt voltak hajlamosak ezt tenni. De ez nem jelenti azt, hogy Marxtól minden tekintetben el kellene búcsúznunk (Kelemen 2018). Marxot Kelemen – és amennyire ez látható, ez maradt a véleménye élete végéig – a gondolkodás története megkerülhetetlen mérföldkövének, a filozófia egyik halhatatlan klasszikusának tekintette. Egy olyan gondolkodónak, aki létező, eleven és sürgető problémákra érvényes válaszokat, megközelítési lehetőségeket kínált, *bár nem az egyetlen lehetséges* érvényes választ és megközelítési módot. Olyan válaszokat mindenesetre, amiket a magát komolyan vevő filozófusnak mindig erősen ajánlott nagyon komolyan fontolóra vennie. Marx továbbá, véli Kelemen, olyan tendenciákat vitt tovább érvényes és termékeny módon, melyek magának a német felvilágosodásnak és a klasszikus német idealizmusnak a lényegéből fakadtak. Egy sajátos – és bizonyos

szempontból transzcendentálisnak nevezhető – perspektívát érvényesített a történelemmel kapcsolatban, mely lehetővé tette, hogy minden értelmetlenség ellenére a történelmet mégis értelmes egésznek és folyamatnak lássuk.

V. COLLINGWOOD ÉS A SZELLEMI VILÁG ÉSZSZERŰSÉGÉBE VETETT HIT

Kelemen János történelemfilozófiai töprengéseinek és kalandozásainak következő kiemelkedő hőse, fontos alakja a 20. századi történész és filozófus, Robin G. Collingwood (1889–1943). A korábban említett szerzőktől, az időbeli távolság és a megváltozott kontextus mellett, mindenekelőtt az különbözteti meg, hogy Collingwood aktív történészként is dolgozott, terepen régészeti ásatásokat is vezetett, és történészként – nem pedig „csupán” filozófusként – is jelentős örökséget hagyott maga után; valamint a történészi szakmában is jelentékeny hatást fejtett ki, és fejt ki mind a mai napig. Az egyik alapvető sajátosság, amely Collingwood saját korát jellemzi, az a felemelkedő analitikus filozófia (annak előzetes, korai formája, olyan szerzőkkel, mint Bertrand Russell vagy George Edward Moore), illetve a naturalista és empirista alapokon nyugvó pozitivista, neopositivista áramlatok térhódítása. Ezekkel szemben Collingwood egy vállaltan metafizikai és idealista filozófiai rendszer kidolgozására törekedett, melynek középpontjában a *történelem eszméje* állt. A korábban tárgyalt gondolkodókhoz hasonlóan Collingwoodnak is az volt az egyik legfontosabb kérdése, hogy miképpen láthatjuk a történelmet értelmes, egybefüggő és jelentésteli *egésznek* (Collingwood 1987).

Az utóbb említett irányzatokat Collingwood azzal vádolja, hogy elsekélyesítik a történelem igazi, egyébként végtelenül gazdag valóságát, hogy megfosztják a történelmet és végső soron magát a létezést annak mélyebb értelmétől. Önértelmezései során Collingwood szerette magát visszatérően úgy beállítani, hogy az előbb említett áramlatok képviselőivel szemben ő a történelem, a létezés mélyebb jelentőségének védelméért folytatott állhatatos küzdelmet. Kelemen körültekintően, kritikusan, ugyanakkor végtelen empátiával és megértéssel vizsgálja Collingwood helyenként túlzó, leegyszerűsítő és egyoldalú megállapításait vélt vagy valós vitapartnereiről, illetve általános elméleti koncepciójának bizonyos gyengeségeit. Ugyanakkor óvatosan támogató módon viszonyul Kelemen Collingwood talán legfontosabb gondolatához, nevezetesen történelem és filozófia egységéhez, illetőleg egyesítéséhez.⁶ Eszerint az adekvát ismereti forma mindig lényegileg történeti, és a megismerés legmagasabb fokának mindent egy

⁶ Még pontosabban Collingwood ahhoz a gondolathoz jut el *A történelem eszméje*, és még inkább *A történelem elvei* (1939/2001) c. munkájában, hogy a filozófiát a történelemben kell feloldani.

történeti folyamat egységében, továbbá egy ilyen egység részeként kell láttatnia, valamint tárgyalnia.

Fontos hangsúlyozni azonban, hogy mi sem áll Collingwoodtól távolabb, mint hogy elvesse a természettudományos tudást és megismerést. Collingwood a legkevésbé sem tudományellenes vagy irracionalista. A természettudományos megismerést abszolút érvényesnek és megalapozottnak fogadja el, mely azonban, mint állítja, *korlátozott érvényességű*. Collingwood „pusztán” azt állítja, hogy a megismerés legmagasabb foka, melynek a természettudományos megismerés is alá van rendelve, a történelmi megismerés. Ezzel összefüggésben Collingwood teljes mértékben *haladás párti*, csupán azt mondja, hogy a haladás legmagasabb fokú ágense és közege a történelmi ismeret (Kelemen 2000. 199).

Heggel szemben azonban Collingwood hangsúlyozottan *a történelmi nyitottság* pártján van (Browning 2004. 24–25). A történelemnek, szerinte, nincs végső beteljesülése, a haladás a végtelenbe tart. E tekintetben szerintem, mások mellett, Collingwood gondolatai Dilthey koncepciójával állíthatók párhuzamba, aki szerint a történelem „szubsztanciája” az objektív szellem; viszont az abszolút szellemhez, amennyiben azon valamiféle végső lezárást és beteljesülést értünk, mind Collingwood, mind Dilthey legalábbis szkeptikusan viszonyultak. *A történelemnek, Collingwood szerint, igenis van értelme, de ez az értelem nyitott.*

Végül fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a történelemnek, és vele együtt a történelmi ismeretnek és megismerésnek, Collingwood – mint az az eddigiekből kikövetkeztethető – nem pusztán *episztémikus*, hanem *egzisztenciális* jelentőséget is tulajdonít. Saját létezésünk értelme a történelemből, és tőle elválaszthatatlanul a történelmi ismeretből és önismeretből fakad. Collingwood filozófiája ezáltal az értelemadás funkcióját és e funkció szükségszerű aspektusait hangsúlyozó transzcendentális filozófiákhoz kapcsolható.

Collingwoodban Kelemen a német felvilágosodással és a klasszikus német idealizmussal kezdődő történelemfilozófiai tradíció egyik legihletettebb és legeredetibb 20. századi képviselőjét látja, aki elődeihez hasonló és méltó elszánt erőfeszítéseket tett abban az irányban, hogy megmentse a történelemben mint értelmes egészbe és folyamatba vetett hitet; úgy, hogy eközben a megfelelő, igazi élességükben a 20. században jelentkező filozófiai, elméleti kihívásokra is érdemben reflektál.

VI. KONKLÚZIÓ

A fenti tanulmányban Kelemen János történelemfilozófiájának egyes főbb és nézetünk szerint meghatározóbbnak mondható elemeit szerettük volna bemutatni, melyekről úgy véltük, a filozófus életműve egyik legfontosabb tengelyét képezik. Kelemen filozófiai érdeklődésének egyik fő területét alkották azok a törekvések, amelyek ilyen vagy olyan módon szerették volna a történelem egé-

szét értelmes folyamatként bemutatni. *Szekularizált formában*, tehát nem az isteni gondviselésre, hanem magának a történelemnek a belső mozgatórugóira, törvényeire hivatkozva, de szerettek volna értelmet látni a látszólag értelmetlen, brutális és véres zűrzavar mögött. Kelemen, ahogy mondtuk, részben szimpátiával, részben szelíd, visszafogott kétellyel szemlélte és ismertette ezeket a kísérleteket. Amennyire ez megállapítható, mindenekelőtt az érvek újszerűsége, filozófiai, gondolati termékenysége foglalkoztatta, illetve, hogy az elemzett gondolkodó által felkínált nézőpont vagy az elemzés tárgyát képező viták mennyire képesek új fénybe helyezni már ismert vagy ismertnek vélt jelenségeket, illetve gondolatokat.

A tanulmány során egy olyan gondolati, illetve kronológiai ívet szerettünk volna végigkísérni, amit Kelemen János is nagy gonddal rekonstruált, illetve kísért figyelemmel – némileg magának ennek a történelmi, gondolati ívnek a belső logikáját követve; olvasói számára azt bemutatva, hogy bizonyos gondolati alakzatok hogyan vezettek el más gondolati alakzatokhoz. Ezt természetesen nem metafizikai, spekulatív módon mutatta be – ahhoz hasonlóan, mondjuk, ahogy Hegelnél *a szellem leveti az egyik ruháját, és felölt helyette egy másikat* –, hanem gondolkodók egymásra figyelő, egymásra nyitott és a másikat megérteni törekvő vitájaként. Másképpen mondva, *hermeneutikai folyamatként vagy eseményként*. Így jutottunk el a német felvilágosodás gondolkodóitól, Herdertől és Kanttól, Hegelen és Marxon át, Nietzscheig és Collingwoodig.

Fontos külön hangsúlyozni, hogy Kelemen János nem csupán elemezte a különböző, számára valamilyen szempontból kedves és érdekes szerzőket, hanem elemzésein túlmenően saját álláspontot is megfogalmazott, mely az általa közreadott szövegek alapján világosan rekonstruálható. Úgy látom nevezetesen, hogy Kelemen egy mérsékelt konstruktivista és óvatosan, enyhén szkeptikus pozíciót foglalt el.⁷ Ez azt jelenti, hogy a történelembe belevetített értelem alapvetően a mi teljesítményünk, mint értelemadó szubjektumok teljesítménye; az értelemadás aktusa és folyamata azonban optimális esetben mégsem egészen esetleges, amennyiben mégis vannak olyan objektív, átfogóbb, sokszor rejtett összefüggések, melyek nem teljesen tetszőleges értelemadást motiválhatnak. Más szavakkal, Kelemen János hitt abban, hogy a történelem nem egészen irracionális; illetve, hogy az emberiségnek van annyi racionális potenciája, hogy a történelemben felmerülő kihívásokkal érdemben szembe tudjon nézni, és azokra végső soron racionálisnak nevezhető válaszokat legyen képes adni.

⁷ Érdemes azt is megjegyezni, hogy Kelemen szeretett mindig naprakész lenni az őt érdeklő filozófiai problémákról folytatott éppen aktuális vitákkal kapcsolatban. Mindig figyelemmel követte, hogy régi, klasszikusnak mondható pozíciók mellett a különböző szerzők milyen új érveket hoztak fel, illetve, hogy az ilyen pozíciókról folytatott vitákból alkalmasint milyen új álláspontok születtek. Ezeket az érveket, álláspontokat mindig felhasználta, beépítette saját töprengéseibe és intellektuális erőfeszítéseibe. Ehhez ld. pl. Kelemen 2021.

Kelemen János végkövetkeztetése szerint filozófiailag is jobban tesszük, ha nem adjuk fel egészen az arra vonatkozó törekvéseket, hogy értelmet, jelentést találjunk a történelemben, de az ezzel kapcsolatos viták és filozófiatörténeti fejlemények mind arra figyelmeztetnek bennünket, hogy érdemes ezzel kapcsolatban maximális óvatossággal és egy egészséges adag szkepszissel eljárni. A filozófiával eltöltött élet azonban önmagában is értelmes, jelentésteremtő életnek vehető. Már ezért is megéri filozófiával és speciálisan a történelem filozófiájával foglalkozni.

IRODALOM

- Browning Gary K. 2004. *Rethinking R. G. Collingwood*. New York, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230005754>
- Collingwood, Robin 1987. *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat.
- Collingwood, Robin 1939/2001. *The Principles of History And Other Writings in Philosophy of History*. Oxford, Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Herder, Johann Gottfried 1978. *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1974. Az emberi történelem feltehető kezdete. In Uő. *Vallás a pusztán és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1985. *Az örök béke*. Ford. Babits Mihály. Budapest, Európa.
- Kant, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája. In Uő. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati és kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 2004. *A gyakorlati és kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kelemen János 1976. Munka és termelés. *Világosság*. 17/2. 129–136.
- Kelemen János 1978. *A tudat és a megismerés*. Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1985. A Nagy Elmélet és a marxizmus. *Világosság*. 26/3. 187–190.
- Kelemen János 1989. Popper antihistoricizmusa. In Karl Popper *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Budapest, Akadémiai. 7–24.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest, Atlantisz.
- Kelemen János 2005. Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről. *Kellék*. 27–28. 179–185.
- Kelemen János 2018. Opponensi vélemény Márkus György *Language and Production* című, doktori disszertációját benyújtott könyvéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/1. 58–70.
- Kelemen János 2021. Megjegyzések Ullmann Tamás *Túl a jelentésen* című könyvéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/3. 227–230.
- Löwith, Karl 1996. *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Marosán Bence Péter 2016. Az örök béke mint transzcendentális eszmény – Kant és Hegel vitája a véges és a végtelen racionalitásról. In Tanczos Péter és Varga Rita (szerk.) *„...amennyiben szellemi lények vagyunk” – Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest, L'Harmattan. 169–178.

Marx, Karl 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.

Márkus György 1966. *Marxizmus és „antropológia”. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában*. Budapest, Akadémiai.

Nietzsche, Friedrich 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai.

Schwendtner Tibor 2011. *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan.