

A TÖRTÉNELEM IRÁNTI BIZALOM A TÖRTÉNELEM KÜLÖNBÖZŐ ÉRTELMEZÉSEIBEN

LOBOCZKY JÁNOS

„**A** legjobb meg sem születni – de ki az, aki közülünk ezt megengedhetné magának?”¹ Odo Marquard idézi fel ezt az eredeti gondolatot átfordító több mint szellemes mondást egyik fontos tanulmányában azzal kapcsolatban, hogy az emberi élet a maga történetiségében/időiségében vajon mennyire értelmes vagy értelmetlen. Egyáltalán lehetünk-e bizalommal az ember történeti léte, vagyis a történelem iránt? Erre egyfelől a fenti kérdésben megbújó válasz az, hogy egyfajta bizalom – a valamire rábízni magunkat értelmében – ontológiai szükséglete az embernek. Patočka például a dolgok értelmét és az iránta való nyitottságot kapcsolja össze a létező értelmébe vetett bizalommal: „...a dolgok értelme elválaszthatatlan a dolgok és jelentésmagyarázatuk iránti nyitottságunktól, ott, ahol ez a nyitottság nincs meg, a világ nem tud szólni hozzánk, következésképp nem lehetséges emberi élet az abszolút értelemben, a létező, az élet, a levés értelmébe vetett naiv hit, vagy az iránta való, kritikai úton nyert bizalom nélkül. Ott, ahol az emberi élet az értelem teljes hiányával kerül szembe, nem tehet mást, mint hogy önmagát feladva kapitulál.”²

Előadásomban *Odo Marquard, Kant, Patočka és Gadamer* történelemmel, illetve történetfilozófiával kapcsolatos néhány reflexióját járom körbe.

1. MARQUARD: TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA SZÜLETÉSE A TEODICEA KUDARCÁBÓL

Marquard több tanulmányában és előadásában is részletesen ír a 18. században, először Leibniznél megjelenő ún. teodiceák kudarcáról, amely szerrinte döntő módon járult hozzá a modern történelemfilozófia megszületéséhez. Magát a kifejezést Kant a következőképpen magyarázza: „Theodiceán a világ szerzőjének védelmezését értik a váddal szemben, mellyel a világban előtálalt

¹ Marquard, Odo: Szerencse a szerencsétlenségben. In. uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2001. 155.

² Patočka, Jan: Eretnek esszék a történelem filozófiájáról. (Van-e a történelemnek értelme?) In. uő.: *Mi a cseh?* Ford. Németh István. Kalligram, Pozony, 1996. 299.

célttévesztettség okán legfőbb bölcsességét illeti az ész.”³ Leibniznél még működik a teodicea, Isten a rosszat is jóra fordítja, hiszen az eredendő bűnre végső soron a világ megváltása felel. Augustinus egyenesen felix culpáról, „szerencsés bűnről” beszél az eredendő bűn kapcsán, mivel az lehetővé tette az isteni megváltást. A teleologikus világszemléletben Isten mintegy „engedelmet ad” a rosszra, amely a lehetséges legjobb világ feltétele is: „az optimális boldogság mint cél szentesíti a boldogtalanság eszközét.”⁴ Az isteni teremtés által létrejött világrend iránti bizalom megrendülése a 18. század közepétől egy másfajta teleologikus szemléletnek adja át a helyét: Isten helyett most már az embert tekintik teremtőnek és a történelem feltételezett értelme hordozójának. Így persze a rosszért, a szerencsétlenségekért is maguk az emberek a felelősek, s ezen a szellemi horizonton születik meg a történelemfilozófia. Egyébként hogy a rosszból születő jó gondolatla mennyire releváns gondolat volt még a 18. század végén is, arra jó példa Schiller, aki a kultúra születését is lényegében a bűnbeesésből vezeti le.⁵ A kanti hatást tükröző írásában Schiller arról beszél, hogy a Gondviselés nem hagyta meg az embert a nyugodt szemlélődés állapotában, a természeti ösztön gyámsága alatt. Az első emberpár Isten ellen lázadó tette e nézőpontból nem az ember eredendő bűnösségének az oka, hanem az emberi szabadság és moralitás első megnyilvánulása: „Hogy az ember ekképp megtagadta ösztönét, az, még ha evvel fölbukkant a morális rossz is a Teremtésben – ám csak hogy a morális jót is lehetségessé tegye –, kétségkívül az emberi történelem legszerencsésebb és legnagyobb fejleménye; ettől a pillanattól kezdődik szabadsága, ekkor tétetett le majdani moralitásának alapköve.”⁶

2. VISSZATEKINTÉS: KANT A TEODICEÁRÓL ÉS AZ EGYETEMES TÖRTÉNELEM ESZMÉJÉRŐL

Kant szerint – az előbb már hivatkozott tanulmányában – Isten „vélt ügyvédjé”-nek a következő három lehetséges ellenvetést kellene bizonyítania a világ „célttévesztettségével” szemben: amit ilyennek ítélünk a világban, az nem is célttévesztett; amennyiben mégis célttévesztett volna, akkor azt a dolgok természetéből fakadó elkerülhetetlen következménynek kell megítélni; a célt-

³ Kant, Immanuel: A filozófia minden theodiceai próbálkozásának kudarcáról. Ford. Mesterházi Miklós. In. uő.: *Történelemfilozófiai írások*. Vál. Mesterházi Miklós. Ictus, Szeged, 1995-97. 146.

⁴ Marquard, Odo: i. m. 135.

⁵ Lásd Schiller, Friedrich: Az emberi társadalom kezdeteiről a mózesi okirat vezérfonalán. Ford. Mesterházi Miklós. In. uő.: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2005. 403-419.

⁶ I. m. 405.

tévesztettség oka nem Isten, hanem az ember. Magának a célttévesztettségnek pedig szintén három fajtáját – általános célttévesztettség, föltételes célttévesztettség, valamint a vétkek és büntetés evilági aránytalansága – és az ezekkel szembeni védekezés lehetőségeit taglalja részletesen. Az általános célttévesztettséggel kapcsolatban azt emeli ki, hogy ez tulajdonképpen nem is létezhet, legfeljebb az emberi értelem ítélhet így, mivel a legfőbb lény útjait nem képes kifürkészni. A morális rossz egyébként is az embernek, mint véges lénynek a természetében rejlik. A másodikról azt állítja, hogy ez azon a hamis vélekedésen alapul, hogy az emberi sorsokban a bajokat, hányattatásokat túlsúlyban látjuk az élvezetekhez képest. Anélkül, hogy az egész érvrendszert felidézném, most még a harmadikkal kapcsolatos meglehetősen szkeptikus kanti gondolatokra hívom fel a figyelmet. Egyfelől arra utal, hogy szokás mondani, amennyiben a vétkes ember bűnös tettének súlyához képest aránytalanul enyhe büntetést is kap gyakorta, de legalább lelkiismeretének szemrehányásai kínozzák. Kant szerint viszont a súlyos bűnt elkövetőknél éppen nem lehet mély lelkiismeretet feltételezni. Egy másik – tapasztalatból fakadó – megállapítás, hogy az erényes és a boldog élet nem ritkán ellentétben áll egymással. Ezzel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy azzal nem lehet a Gondviselést igazolni, hogy majd a földi élet után mindenki érdeme szerint megkapja a jutalmát egy másik világban. Ez csak a már eleve erkölcsös és hívő ész önkényes ítélete. Végző soron Kant azt a következtetést fogalmazza meg, hogy az emberi sorsnak az isteni igazságossággal való megegyezése nem képzelhető el. Másképpen fogalmazva a szabadság észtörvényeit követő morális gondolkodásmód belső meghatározó okai és jósorsunk akaratunktól független, a természettörvények által meghatározott okai között nincs közvetlen megfelelés, kapcsolat. Ebből is következik, hogy eddig egyetlen teodicea sem váltotta be azt, amit ígért. Legfeljebb arról beszélhetünk, hogy a világban kétféle bölcsesség létezhet, egy ún. művészeti bölcsesség, amely a világ berendezkedésében mutatkozik meg (egyfajta fizikoteológiát alkothat meg magának), másfelől pedig a morális bölcsesség, amely saját gyakorlati eszünk erkölcsi eszméjében nyilvánul meg. Ugyanakkor a kettő között diszkrépancia van, arról az egységről nincs fogalmunk, amelyben a kettő egy érzéki világban „összecsengene”. A teodiceát végül is legfeljebb úgy menthetjük meg, ha nem filozófiai-tudományos feladatnak, hanem hitbéli ügynek tekintjük. Ha Isten létének filozófiai igazolása kapcsán szükségszerűen antinómiához jutunk, akkor a teodicea is csak hitbéli meggyőződésből fakadhat. Ebben az értelemben „minden theodicea voltaképp a természet értelmezése, úgy tartván, benne Isten kinyilvánította akaratának célját”⁷. Ez az értelmezés azután vagy doktrinális (a törvényhozó akaratát az általa használt kifejezésekből hámozza ki, de a világ csukott könyv, ha Isten végső

⁷ Kant: i. m. 155.

célját akarjuk kikösködni; ezek a doktrinális teodiceák, amelyek kudarcra vannak ítélve), vagy autentikus, amely tkp. autentikus teodiceát jelent. Ez nem a spekulatív, hanem egy „parancsoló gyakorlati ész” értelmezése, amely „közvetlenül Isten hangjának és kinyilatkoztatásának tekinthető, s általa Isten fejtí föl értelmét teremtése betűinek”. Ennek tehát hitbéli, illetve morális tétje van, nem véletlen, hogy Kant Jób könyvét hozza fel példaként az ilyen interpretációra. Jób barátai szerint az embert sújtó minden baj valamilyen isteni büntetésnek tekinthető, s ugyan Jóbnak semmilyen bűne nem volt, mégis az isteni igazságosságot emlegetik. Úgy beszélnek, mintha Isten „titokban kihallgatná őket”, s akinek a kegyeibe kell férkőzniük. Jób viszont őszintén és nyíltan, „igazlelkű” ember módjára beszél, nem akar meggyőződést színlelni, kételyeit is megvallja. Isten ezért dönt a vallásos képmutatókkal szemben Jób javára, annak ellenére, hogy „nem moralitását alapozta a hitre, hanem hitét a moralításra; mely esetben a hit, ha mégoly gyöngye is, de tiszta és valódi, abból a fajtából való, mely nem a kegyvadászás, hanem a jó életvitel vallásának szolgálhat alapzatul”⁸. Kantnál tehát a teodicea kapcsán egyfajta hitbéli bizalomról beszélhetünk, nem a történelem iránti bizalomról.

*Az emberiség egyetemes eszméje világpolgári szemszögből*⁹ című tanulmányában viszont a történelem olyan teleológiájáról van szó, amelynél az emberi dolgok „értelmetlen menetében” egy természeti célból következően lehetséges feltételezni egy „meghatározott természeti terv szerinti” történelmet. A történelmet meghatározó természeti törvény „csele” persze éppen az, hogy az ember mindent maga, „minden ösztöntől szabadon, saját eszével” szerezzen meg. Az ember egyrészt tehát saját sorsának, történelmének alakítója, másrészt valamiféle „bölcser Teremtő” rendezi el az emberi természetből fakadó „társiatlan társiasságot” is, a morális értelemben rosszat a történelem jó és célszerű végkifejletévé változtatva. Az embernek ez a sajátossága „a társadalom *szenvedőlegesen* kikényszerített összhangját végül *morális* egésszé képes változtatni. A társiatlanság emez önmagában nem éppen szerezetre méltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az az ellenállás, amellyel önzően követelődzvé mindenkinék szükségszerűen szembe kell találkoznia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet árkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség”¹⁰. Kantnál tehát már világosan kirajzolódik a klasszikus történelemfilozófiák forgatókönyve: az ember – minden esendősége, antropológiai egyoldalúságai ellenére is – szükségszerűen halad előre „egy általánosan jogszerű polgári társadalom elérésére”, bizonyos értelemben a sokféle történelem egyetlen

⁸ I. m. 159.

⁹ Lásd Kant: *Történelemfilozófiai írások*. I. m. 41-58.

¹⁰ I. m. 48.

Történelemmé válásának irányába, s ezzel a természet „rejtett tervét” valósítja meg. A filozófiának ebben a történetben pedig az a szerepe, hogy az általános, egyetemes világtörténetnek ezt a fejlődési ívét megragadja és feldolgozza. A bizalom itt a természet, avagy a Gondviselés bölcsessége iránt nyilvánul meg: „A természet – vagy jobban mondva: a *Gondviselés* – illetén *igazolása* nem éppen mellékes indítéka annak, hogy a világ szemléletében egy különös nézőpontot válasszunk. Mert mi értelme volna magasztalni és az épületes szemlélődés tárgyául ajánlania teremtésnek az értelem nélküli természeti világban megnyilvánuló bölcsességét és nagyszerűségét, ha a legfőbb bölcsesség színpadának azt a részét, amely mindennek célját kell, hogy tartalmazza – az emberi ség történelmét –, folytonos ellentmondásban találják e bölcsességgel.”¹¹

3. MÉG EGYSZER MARQUARD: A SORS SORSA, MEGVÁDOLT ÉS FÖLMENTETT EMBER

Visszatérve most újból Marquard-hoz, korábban már jeleztük, hogy fel fogásában a 18. század végi történelemfilozófiák legfőbb jelentése és jelentősége az, hogy Istent, mint teremtőt behelyettesíti az emberrel, aki „homo progressor et emancipator”. Ebben az értelmezésben az emberek maguk csinálják a történelmüket, tulajdonképpen minden megcsinálható és javítható, s ebből következően a fátum, a sors (amely az életet élethosszig megszabja) „munkanélkülivé” válik, legfeljebb az esztétikához, a művészetekbe „menekülhet” (lásd pl. Schiller tragédiáit, mint a Haramiák, Wallenstein-trilógia, A messinai menyasszony). Ugyanakkor az csak az egyik oldala a történelmi folyamatnak, hogy „Isten átengedi a történelmet az emberi szabadságnak”¹², másfelől viszont mintha a fátum hatalma közvetlen visszatérne. Az ember által előállított történelem terhe az ember vállát nyomja, s ezért – ahogy Luhmann mondja¹³ – a komplexitásból fakadó önkéntelen konzervativizmus jellemző rá: mivel egyszerre nem rendelkezhet mindennel, amit létrehozott, csak bizonyos lépésről lépésre meghatározható alternatívák, így a komplexitás redukciójaként „a cselekvés alapzatául (tehát bizonyos értelemben sorsként) fogadjuk el a történelmet”, mintegy kénytelenek vagyunk bizalommal lenni iránta: „hogy csak mert a történetileg adódottat már mindig is előtálaljuk, anélkül, hogy hozzájárulnánk, csak azért nyílhat esély a saját hoz-

¹¹ I. m. 57-58.

¹² Marquard, Odo: A sors vége? In. uó.: I. m. 59.

¹³ Itt Marquard Luhmann, Niklas: „Status quo als Argument” c. tanulmányára utal, In. Baier, H. (szerk.): *Studenten in Opposition. Beiträge zur Soziologie der deutschen Hochschule*. Bielefeld, 1968. 773-82.

zájárulásunk előtt; mert senki emberfia nem kezdheti előlről, mindenkinek – Joachim Ritter mondta : »hüpoleptikusan« – ahhoz kell kapcsolódnia, ami már itt van: a jövőnek számít a származása.¹⁴ Heller Ágnes nyomán ezt „conditio humananak” is nevezhetnénk¹⁵. Az emberi életre éppen az a sokrétűség jellemző, hogy bizonyos területeken aktív cselekvésre, másol viszont pusztá „ráhagyatkozásra” van szüksége. Több dolgot nem megcsinálnia kell, hanem sorsként elfogadni. Egy sajátos paradoxon lép itt fel: „Minden embernek szüksége van tehát egy jókora adag fatalizmusra, ha nem akar fatalista lenni.”¹⁶

A modern ember, aki a sors urának képzeli magát, mintegy az abszolútum szerepében kíván föllépni, ugyanakkor ebből a törekvésből olyan is megszületik, ami fölött már nincs hatalma. Lényegében az abszolútummá válás igézetében fogalmazódik meg a történelem progresszív menetébe vetett igény, illetve bizalom: „Megszületik az igény a történelem szükségszerű sorsszerű menete iránt.”¹⁷ A különböző történelemfilozófiákban igazából a fejlődés ágensei, illetve garanciái változnak: pl. a természet, a világszellem, a proletariátus. Ezzel az egész masinériával szemben az „esztelenség csele” kompenzál: „az emberek cselekvésbeli mindenhatósága épp azt emeli a trónra, ami fölött nincs hatalmunk, az elrendelést.”¹⁸ Az ember saját maga hatalmába vetett határtalan bizalom így éppen a saját ellentétébe fordul át.

Marquard arra a fontos 18. századi fejleményre is utal, hogy a század közepének „antropológiai fordulata” nyomán három új filozófia is megszületik: maga a filozófiai antropológia, a történelemfilozófia és a filozófiai esztétika¹⁹. Az antropológia középpontjában már az „egész ember” áll, aki nem csupán „res cogitans”, hanem „homo naturalis et individualis”. Hogy mennyire „divatos” volt az antropológiai megközelítés, arra csak egy példát hoznék: Schiller *A fiziológia filozófiája*²⁰ címmel készítette el katonarvosai tanulmányait lezáró disszertációját, amelyben a filozófia és a neurofiziológia által egyaránt élénken tárgyalt és az empirikus vizsgálatok nyomán is vitatott test-lélek problémát taglalja. A felvilágosodás századában filozófia és orvostudomány nem ritkán kapcsolódott egymáshoz. Test és lélek, test és szellem

¹⁴ Marquard: i. m. 65.

¹⁵ Lásd Heller Ágnes: *Általános etika*. Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, Budapest, 1994. 21-42.

¹⁶ Marquard: i. m. 66.

¹⁷ I. m. 70.

¹⁸ I. m. 72.

¹⁹ Lásd Marquard, Odo: A megvádolt és a fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In. i. m. 101-128.

²⁰ Lásd Schiller, Friedrich: *Philosophie der Physiologie*. In. uő.: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 20. k. Hrsg. Helmut Koopmann, Benno Wiese. Hermann Böhlhaus Nachfolger. Weimar, 1962. 10-29.

viszonyát mindkét oldalról kutatták. A filozófusok inkább a szellemiben keresték a testit (mint pl. Voltaire), az orvosok viszont a testi folyamatokban igyekeztek megragadni a szellemit (pl. Albrecht von Haller és Ernst Platner). Az utóbbiakat azért is tekintették „filozófus orvosoknak”, mivel a fizikai és metafizikai megközelítést egyáltalán nem tartották egymással összeegyeztethetetlennek. Másfelől a filozófusok egy része is azt hangoztatta, hogy anatómia és fiziológia nélkül aligha lehet jól művelni a metafizikát és a morált.

Visszatérve a történelemfilozófiákhoz, ezek főszereplője a már említett „homo progressor et emancipator”, a filozófiai esztétika avagy művészetfilozófia „embere” pedig a „homo sensibilis et genialis”. Marquard szerint ezek az új filozófiák bizonyos értelemben az embernek az életvilágbeli veszteségét próbálták ellensúlyozni. Ennek egyik aspektusa, hogy a felvilágosodás egyoldalú északultusa megfosztja a varázslattól a világot, s ennek mintegy ellensúlya, egy „újfajta varázslat” lehetőségét kínálja az esztétika. A megfosztottság érzésének, a rossznak a kompenzációja Marquard interpretációjában egyébként is ott rejlik a modern filozófiákban, mint egy alapvető emberi-lelki szükséglet kielégítése. Emellett egy másik sajátossága a 18. század második felének az ún. „tüllihegett tribunalizáció”. A század második felében a filozófia „Isten fölmentése érdekében” Isten helyett az embert találja ki teremtőnek, s így születik a teodicea válságából a történelemfilozófia. Persze így a világ továbbra is létező bajaival kapcsolatban az ember lesz az abszolút vádlott, s ennek következtében az emberre az abszolút igazoláskényszer, az abszolút legitimáció súlya nehező. Tulajdonképpen „az ügyész és a bíró egyaránt az ember” lesz. Ennek a szituációnak a kompenzációjaként lép fel a detribunalizáció iránti igény, „kitörés a perbefoghatatlanságba”. Ennek a megnyilvánulásait látja Marquard az érintetlen természet iránti vágyakozásban, az individualitás konjunktúrájában, az idegen tájakra történő utazások és a régi időkbe tett „időutazások” megszorodásában éppúgy, mint a betegségbe vagy akár az örületbe történő menekülésben, az esztétika genezisében, de az egyetemes emberi jogok proklamációjában is, amely azt az ígéretet is hordozta, hogy az embert soha többé nem lehet önkényesen, törvénytelenül megvádolni. Az említett tribunalizáció ugyanakkor a történelmet is a „világ ítélőszékévé” változtatja, ahol vádlotként ugyan emberek szerepelnek, de mindig *mások*. A kompenzáció így sajátos áthárítást jelent az individuum vagy esetleg a kollektív tudat számára: „menekülés a rossz lelkiismerethez, melyé magunk leszünk, hogy másokat furdaljon, mi pedig megszabadulhassunk tőle.”²¹ A történelem itt már nem a bizalom tárgya, hanem „örökös menekülés tulajdon lelkiismeretünk elől oda, ahol magunk vagyunk a lelkiismeret”²².

²¹ Marquard: i. m. 125.

²² Uo.

4. PATOČKA A TÖRTÉNELEM ÉRTELMÉRŐL

Patočka már idézett tanulmányában a „Van-e a történelemnek értelme?” kérdését teszi fel, amelyre nem a klasszikus történelemfilozófiák szemszögéből keresi a választ. Először is értelem és jelentés viszonyát tisztázza: a jelentés valamilyen tárgyi viszonyt fejez ki, a logosz szférájához tartozik, az értelem pedig az, ahogyan a dolgokat felfogjuk. Így érzéseinkre vagy cselekvésünkre való vonatkozásában beszélünk róla. Az értelem valaminek az indoklása, az „értelem nem kézenfekvő, hanem megmagyarázandó, s a magyarázat dolga felfedni, mi az, ami eredendően nem engedi látni, ami elfedi, torzítja, elhomályosítja”²³. A cél és értelem viszonya kapcsán azt emeli ki, hogy az értelmet nem lehet a célra redukálni, inkább úgy lehet fogalmazni, hogy a „cél az értelmes szférájába emelt okság”. A történelem kapcsán pedig különösen fontos az értelem és az érték kapcsolata, amiben az fejeződik ki, hogy „a világban nem elfogulatlan szemlélőkként vagyunk jelen, hanem mint voltaképpeni jelenvalókat”²⁴.

A metafizika megszületése a fordulathoz kötődik, hogy a történelemelőtti kornak a létezők, illetve maga a kozmosz értelmébe vetett naiv hite megrendül. Ezért fordul az ember a metafizikához, s az értelmet késznek és adottnak veszi. Ugyanakkor az ember, különösen a modernitásban nagyon is átérzi, hogy a dolgok értelme nem magáértvaló értelem, az értelem „a nyitottságban, a megértésben van”. Másfelől az értelem nem önkényes akarat vagy tetszés dolga, inkább arról van szó, hogy az értelmesség *problemátikus*, s ezért félrevezető az értelem felfogásának bizonyos módjait abszolutizálni. Ezzel együtt ez a problemátikus értelem is értelem, az egyedi értelem az értelem valamilyen egészére utal, s ez a világra való nyitottságunkból következik. Erre utal a bevezetőben már idézett gondolat a létezőbe vetett naiv hitről és az iránta való bizalomról. Vagy másképpen: „...az élet csak mint a totális értelem állandó illúziója lehetséges”²⁵. Ebből az alapállásból utasítja el a totális nihilizmus gondolatát, azt hangsúlyozva, hogy ugyan a történelem emberénél a történelemelőttihez képest megrendül az értelem naiv bizonyossága, de ugyanakkor megjelenik a felelősség magáért és másokért, s ennek következtében az értelem kérdése másként jelenik meg. A kereszténységben ez egyfajta üdvtörténeti felfogáshoz kapcsolódik, a modernitásban pedig a látszólagos értelmetlenséggel, illetve értelemvesztéssel szemben „halva született” történelemfilozófiákkal (pl. Comte emberiség-kultusza vagy a marxizmus) próbálnak

²³ Patočka: i. m. 295.

²⁴ I. m. 296.

²⁵ I. m. 299.

védekezni. Ugyanakkor a klasszikus történelemfilozófiák által szükségszerűnek tartott lineáris fejlődés-eszmének a hitelvesztése a történelem értelmességével szemben is egy kétségbeesett szkeptikus állásponthez vezet. Karl Löwith alapján Patočka arra utal, hogy az értelmességgel kapcsolatos „modern kétségbeesés” egyik gyökere, hogy a modern kor minden értelmet a történelemhez köt. De „ha az értelmet a történelembe helyezik, akkor támaszkodni rá annyi, mint hajótöröttnek a hullámokba kapaszkodni.”²⁶ De akkor csak a történelemelőtti naiv hithez, vagy ellenkezőleg, a dogmatikus nihilizmushoz menekülhetünk? Patočka másfajta fordulat lehetőségét villantja fel. A szókratészi „keresni az igazságot útját”, amely az emberiség értelmes létezésének lehetőségét kínálja a történelemben. Az egyéni életre éppúgy vonatkozik, mint a történelemre, hogy „az értelem sohasem magyarázható dologként, nem lehet uralni, korlátozni, pozitív módon megragadni, hanem csak a lét keresésében van jelen”²⁷.

5. A TÖRTÉNELEM ÉRTELME HELYETT A TÖRTÉNELEM HERMENEUTIKAI ÉRTELMEZÉSE GADAMERNÉL ÉS MARQUARDNÁL

E végletesen szkeptikusan hangzó álláspont után befejezésül a történelem hermeneutikai megközelítésének egy-két olyan mozzanatát érintem, amely iránt az előadó nem titkoltan meglehetősen bizalommal viseltetik. A két főszereplő most Gadamer és megint csak Marquard.

„Vajon nem utópikus ideál-e az olyan jelen, amelynek fényében minden múlt úgyszólván teljesen feltárul? Amikor minden múltra a jelen magasabb perspektíváját alkalmazzák, akkor az szerintem egyáltalán nem a történeti gondolkodás igazi lényege, hanem egy »naiv« historizmus makacs pozitívizmusát jellemzi. A történeti gondolkodás igazi érdeme és igazságértéke abban áll, hogy bevallja: »jelen« egyáltalán nincs, hanem csak a jövő és a múlt állandóan változó horizontjai léteznek. Egyáltalán nincs kimutatva (és soha nem is lehet kimutatni), hogy valamely perspektíva, amelyben az öröklött gondolatok megmutatkoznak, a helyes perspektíva. A »történeti« megértésnek itt nincs semmiféle előjoga, sem a mainak, sem a holnapinak. Őt magát is a változó horizontok fogják körül és vonják magukkal.”²⁸

Gadamer hermeneutikájának a történeti megértésben, illetve a történelem értelmezésében megnyilvánuló jellegzetes aspektusait és fogalmait szemléle-

²⁶ I. m. 308.

²⁷ I. m. 314.

²⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 364.

tesen tartalmazzák az előbb idézett sorok: a historizmus elutasítását, a jelenből visszatekintő történetész „magasabb perspektívájának” illuzórikusságát, az egyetlen helyes perspektíva elvének bírálatát, valamint a különböző horizontok szerepének hangsúlyozását a történeti megértésben. A történelmi megértés célja, ha egyáltalán van ilyen, Gadamer szerint nem az, hogy valamilyen elmúltat jobban értsünk meg, mint az akkor élők, hanem megfelelő tárgyi viszonyra tegyünk szert a történeti hagyománnyal szemben, s jobban értsük meg azt, *ami van*.

Gadamer egy másik gondolatmenete a történelmi szituációk feltárásáról és értelmezéséről jelenkori párhuzamokat vet fel. Jelentős személyiségeknek nagy történelmi eseményekben játszott szerepéről szólva arra hívja fel a figyelmet, hogy ilyen esetekben két különböző kérdést kell rekonstruálni: egy nagy esemény lejátszódásában rejlő értelem kérdését és a lejátszódás tervszerűségének a kérdését: „A motivációk végtelen szövedéke, mely a történelmet alkotja, csak alkalmilag és rövid időre éri el a tervszerűség világosságát valamely egyes egyénben.”²⁹ Az emberi értelem persze gyakran igyekszik ott is tervszerűséget látni, ahol pusztán esetleges összefüggésről van szó. Gyakorta olvashatunk vagy hallhatunk olyan politikai spekulációkat, amelyekben valóságos vagy annak vélt dolgok mozaikcserepeiből a szerző – ideológiai beállítottságának megfelelő – szigorúan megkomponált, logikusnak tetsző rendszert konstruál. Csupán azt nem akarja tudomásul venni az ilyen fikciók megfogalmazója, hogy a következő szituáció a politikai tevékenységre legalább annyira jellemző, mint hétköznapi cselekvéseinkre: „Aki mereven ragaszkodik terveihez, az éppen hogy saját eszének tehetetlenségét fogja érezni. Ritkák azok a pillanatok, amikor minden »magától megy«, amikor az események maguktól alkalmazkodnak terveinkhez és vágyainkhoz.”³⁰

A történelem megértésének mozzanataához természetes módon kapcsolódik az *emlékezet*, amelyet szélesebb összefüggésrendszerbe állítva vizsgál Gadamer, az *elfelejtéssel* és az *újraemlékezéssel* együtt: a felejtés nem csupán hiányosság, hanem a „szellem egyik életfeltétele” (Nietzsche): „Csak a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységgé olvad össze az újonnan látottal.”³¹ A szellemtudományi munkában emellett szükség van egyfajta *érezkre* és *tapintatra* is (Sinn; Takt). A *tapintat* ebben az összefüggésben nem viselkedési mód, hanem *megismerési* mód és *létmód*. A valami lényegire „*rátapintani*” kifejezés is ezt a szituációt villantja fel.

²⁹ I. m. 260.

³⁰ Uo.

³¹ I. m. 35.

Gadamer hermeneutikájának egyik kulcsmozzanata a *hagyomány* jelentőségének a megfogalmazása. A hagyománynak „névtelen autoritása” van, viselkedésünket nem pusztán az ésszel belátható, hanem a hagyomány tekintélye is befolyásolja. Ez különösképpen igaz erkölcsi értékek áthagyományozódására. A hagyományok átvétele azonban nem jelenti az ész szerepének a kiiktatását: „A hagyomány valójában mindig magának a *szabadságnak* és a történelemnek a mozzanata. A legvalódibb, legszolidabb hagyomány öröklődése sem a természeti folyamatok módján játszódik le az egyszer már meglevők tehetetlenségi erejénél fogva, hanem *igenlésre, megértésre és ápolásra* szorul. Lényege szerint megőrzés, mely egyébként minden történeti változásban szerepet játszik. A megőrzés pedig az ész tette, persze olyan tette, melyet észrevétlenül hajt végre. Ez az oka, hogy csak az újítás, a tervbe vett látszik az ész cselekvésének és tettének. Ez azonban látszat. Még akkor is, amikor az élet viharosan átalakul, mint a forradalmi időkben, mikor úgy véljük, hogy minden dolog megváltozik, még akkor is sokkal több őrződik meg a régiből, mint bárki is gondolná, s új érvényességgé egyesül az újjal. Mindenesetre a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés, mint a hirtelen fordulat és az újítás.”³²

Marquard bizonyos értelemben szintén a *van*-ra teszi a hangsúlyt, a maga ironikus módján állítja szembe a történelemfilozófiát a történelem értelmezésével: „A történetfilozófusok a világot csak különbözőképp változtatták meg; a feladat az, hogy megóvjuk; a megóvás leginkább változtató formája pedig az értelmezés.”³³ Az értelmezés pedig a történelem sokszínűségét, „tarkaságát” tárja fel. A történetiség nem a nagybetűs Történelemben, az uniformizált módon elgondolt egyetemesben nyilvánul meg, hanem a „tarka különösségekben”, hiszen a humanitáshoz sokféle út vezethet. Végső soron az emberhez mint „dialógikus lényhez” is ez a másokra nyitott szemlélet illik a leginkább: „Ha tudniillik csak egyetlenegy életünk van – mint föltehetem –, de több életünk kellene legyen ahhoz, hogy valóban sok történetünk lehessen, nos, akkor szükségünk van a többiekre, embertársainkra, akik hisz többes számban azok, és akik ennél fogva több életet élnek. A másokkal való társalkodás az egyetlen esélyünk rá, hogy több életünk legyen, és így sok történetünk.”³⁴ És tegyük még hozzá, hogy a „másokkal való társalkodás” a mások iránti legalább is minimális bizalom nélkül lehetetlen.

³² I. m. 201.

³³ Marquard, Odo: A kérdés, amelyik úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In. uó.: i. m. 161.

³⁴ Marquard, Odo: Az egyetemes történelem és más mesék. In. uó.: I. m. 271.