

---

*Heinrich Rickert*

# A TÖRTÉNETILOZÓFIA PROBLÉMÁI

(részlet)

*Fordította: Simon Ferenc*

*A fordítást az eredetivel egybevetette: jubász Anikó*

HEINRICH RICKERT 1863-ban született Danzigban és 1936-ban Heidelbergben halt meg. A neokantianizmus Badeni Iskolájának Windelband melletti másik legjelentősebb alakja, az ún. *heidelbergi tradíció* jeles képviselője. Freiburgban habilitált 1891-ben, ahol 1894-től, A. Riehl utódként, professzor. 1916-tól Heidelbergben tanít (Windelband utódja).

Filozófiája a tradicionális lét-tudat viszony transzcendentista módszertanú, axio-logikailag is megalapozni szándékozott megközelítése.

Ennek az elméletnek az ismeretelméleti-fenomenológiai alapvetése az 1892-ben megjelentetett *Der Gegenstand der Erkenntnis*, axio-logikai-profizikai megalapozása a *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, és rendszeres összefoglalása a *System der Philosophie* (1921) és a *Grundprobleme der Philosophie* (1934).

#### FŐBB MŰVEI:

*Der Gegenstand der Erkenntnis*. 1892. (A megismerés tárgya)

*Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. I. 1896; II. 1902.

(A természettudományos fogalomképzés határai)

*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 1899.

(Kulturtudomány és természettudomány.) – Magyarul: Kulturtudomány és természettudomány. (Fordította: Posch Árpád) Bp. 1923.

*Die Philosophie des Lebens*. 1920. (Az életfilozófia)

*System der Philosophie*. I. 1921. (A filozófia rendszere)

*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. 1924. (A történetfilozófia problémái)

*Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. 1930.

(A prédikátum logikája és az ontológia problémája)

*Grundprobleme der Philosophie*. 1934. (A filozófia alapproblémái)

Magyarul: A filozófia alapproblémái. (Fordította: Simon Ferenc) Bp. 1987.

## ELSŐ FEJEZET

### A TÖRTÉNETTUDOMÁNY LOGIKÁJA

#### I. A módszertani naturalizmus

Amikor fejtegetéseinket ezzel a résszel kezdjük, a történetfilozófiának egy olyan területére lépünk, ahol korunk talán még leginkább mutat bizonyos eredetiség-igényt. Ami a probléma tudatos logikai megfogalmazását és kifejtését illeti: a német idealizmus filozófiájában tárgyunkra vonatkozóan igen értékes, de mégis csak rendszertelen és elszigetelt utalások találhatóak, a Kant előtti filozófia pedig, amikor a múlt és a jelen problémája szóba kerül, úgy szólván semmit sem ad a történettudomány logikai kérdéseinek megválaszolásához. A történetírás logikája és a tágabb értelemben vett történetfilozófia közti egyértelmű összefüggés dacára azok a kísérletek, melyek a történettudomány logikai természetét próbálják a maguk sajátosságaiban megérteni, viszonylag újak.

Jellemző, hogy ebben – igen értékes fejtegetésekkel – szakkutatók jártak elől, olyanok, mint pl. *Hermann Paul*, vagy *Karl Menger*. A logikai problémákat filozófiai szempontból *Harms*, *Naville*, *Simmel*, és legfőképp *Windelband* vette először számba. Mégis, ezen a területen, még a legelemibb kérdésekkel kapcsolatban is, meglehetősen nagy a nézeteltérés, egészen odáig elmenően, hogy a történetírás logikájának, mely ezt a nevet egyáltalán kérdeemelheti, még puszta létezésének az elismertetéséért is harcolnia kell. Nemcsak hogy feltételezik: történetfilozófiai problémák logikai megalapozás nélkül is tárgyalhatóak tudományosan, hanem egyenesen elvitatják annak jogát, hogy a történetírás és a történeti módszer tisztán logikai fogalmáról beszéljünk.

Ennek oka nem csupán az, hogy sokakban – akik híján vannak a logikai problémák tárgyalásához szükséges iskolázottságnak – már maga a szó is megütközést keltett. Nem is csak az itt fellépő nehézségekből ered, hiszen a történetírás logikai természete, amennyiben a helyes utat választjuk, nem ért-

hető nehezebben, mint a többi tudományé. Csak hát éppen ezzel az úttal kapcsolatban merülnek fel nézeteltérések.

Azt gondolhatnánk, magától értetődő, hogy aki ebben a kérdésben tisztán szeretne látni, az – legalábbis eleinte – nyugodtan az általánosan elismert nagy történészek műveire hagyatkozhat, és hogy minden további nélkül meg tudja állapítani, mi is az, ami a történeti gondolkodást más tudományok gondolkodásmódjától megkülönbözteti. Hihetnénk továbbá azt, hogy a létező történettudomány logikai struktúráját már azelőtt ismernünk kell, mielőtt tudományos értékéről ítéletet akarnánk mondani. Csakhogy a magától értetődő jelen esetben nem az általánosan elfogadott. A nagy történészek műveire (pl. Lamprecht és Tönnies) való hivatkozást gyakran éppen azzal utasítják el, hogy tudománytalanok, hogy hiányzik belőlük az igazi „tudományosság”. A tapasztalati tudományok logikai vizsgálata során különösen azok támaszkodnak a történettudomány egy előre rögzített, de még soha nem bizonyított fogalmára, és azok hiszik – mert valójában még soha nem ütköztek az általuk ideálisnak tartott területen történészekbe – hogy szükségszerűen először a történelmet kell „tudománnyá emelni”, akik egyébként nem győzik hangsúlyozni, hogy mindenféle tudás egyetlen alapja a tapasztalat. Némelyek fejében ez a gondolat egészen a tudomány és a történetírás közt feszülő ellentét-té hegyeződött ki, és éppen ezek a gondolkodók érzik aztán különösképpen hivatottnak magukat arra, hogy a történettudományt felvilágosítsák róla, mik is igazi céljai.

Hogy a történészek nagyobb része hallani sem akar ilyesféle történelemidegen spekulációkról, azon nincs mit csodálni. Ebből következik aztán, hogy a történetírás és a filozófia többnyire értetlenül állnak egymással szemben, noha ezt az állapotot mindkét fél megszenvedti.

Habár a történetitlen történetfilozófiát – amely korábban, pl. Taine és Buckle tanaiban, főleg mint elmélet (és nem mint praxis) terjedt, és amelyet később, inkább némi agresszivitással, mintsem fogalmi erővel pl. Lamprecht újított meg – az empirikus történettudománnyal való bárminő megfeleltetése vonatkozásában Droysen, Bernheim, v. Below, Ed. Meyer, és folytathatnám a sort, megfelelő módon utastották vissza, mégis a történészek egymás közt folytatott módszertani vitáiban (amelyekben olyan kérdések is felmerültek, mint a szabadság és a szükségszerűség, a törvényszerű és a véletlen, a teleológia és a mechanizmus problémái) filozófiai szempontból a sok értékes eredmény ellenére is több minden homályban maradt, és ezért sokszor maguk a történészek is tanácstalanoknak mutatkoztak, ha szaktudományos vizsgálataik során – az egyre filozófikusabbá váló „kor jellegzetességének” megfelelően – általánosabb megfogalmazásokba ütköztek.

A filozófia még inkább szenvedett ettől az állapottól. Az éppen az újabb korokban kiemelkedően fontossá váló történeti-gondolkodás iránti érzé-

ketlensége folytán messzemenő hatástalanságra volt ítélve, és hogy ez a hatástalanság mennyire azzal függött össze, hogy nem volt kapcsolata a történetírással, különösen jól látszik abban, hogy amikor pl. az ún. szellemtudományok képviselői egyáltalán filozófiai érdeklődést mutatnak, akkor többnyire történet-módszertani vizsgálatokba kezdenek.

A történelmi tevékenység természetét illető értetlenség napjainkban magától értetődően a legkifejezettebben az egyre inkább divatosá váló *naturalista dogmák képviselőinél* lép fel, és semmilyen lényegi különbség nincs tekintetben, hogy ez a naturalizmus materializmusként, pszichologizmusként vagy biologizmusként (mint pl. Spenglernél) jelentkezik-e. A történetírás tudománykénti elismerése ugyanis mind három esetben az alapvető naturalista dogmák megrendülését jelentené. Hiszen ahol a valóságot a természettel azonosítják, ott a történetírásnak annál kevesebb hely marad, minél következetesebben járnak el.

Filozófiánk történelemidegenségének mindazonáltal mélyebb gyökerei vannak. Bármilyen teljes is volt a kanti kriticismus győzelme a naturalizmusnak mint *világnézetnek* az alapelve felett, ez a győzelem a lényegét illetően a történeti gondolkodás területére nem terjedt ki. Ennek megközelítésére Kantnál, Newton követőjénél, legfeljebb feltételezések találhatók, és a kanti módszertant, éppen elméleti főművében, a Tiszta ész kritikájában, majdnem teljes mértékben a matematika és a természettudomány iránti érdeklődés uralja. Valójában tehát (M. Adlerhez hasonlóan) nem minden alap nélkül hivatkozunk Kantra is akkor, amikor a történeti munkától a tulajdonképpeni tudományosságát elvitatjuk.

Végül azt is meg kell említeni, hogy a természettudományok (már amennyiben rendszertudományok) és a filozófia (amely szintűgy rendszeralkotásra törekszik) között nagyobb a *formai rokonság, mint az utóbbi és a történetírás között, amely a maga részéről soha nem válhat rendszeres tudománnyá*. Sőt, egyenesen a történeti és a filozófiai gondolkodás antagonizmusáról kell beszélünk, és ezt az ellentétet még csak meg sem próbálhatjuk elkenni: a filozófiának mindig is harcolnia kell a *historizmusként* fellépő világnézet ellen.

De mindez csak még hangsúlyozottabbá teszi a történetírás logikája elé kitűzött feladatok fontosságát. A naturalizmus, a maga egyoldalúsága folytán, nem kevésbé tárgya e harcnak, mint a historizmus, és a filozófia csak akkor remélheti, hogy a historizmust legyőzte, ha a történeti gondolkodás természetét és jelentőségét valóban megértette. Mindebből a logika számára az a feladat adódik, hogy a maga egyoldalúságában megjelenő *módszertani naturalizmust* is – amelyet olyan kiemelkedő kantianusok képviselnek még ma is, mint pl. Riehl az „Einheit der wissenschaftlichen Methode”-ban – alapjaiban haladja meg, és így az *egyáltalában vett* tudományos tevékenykedés (beleértve a történetit is) megértése felé nyomuljon előre.

## II. Természet és szellem

Azt kijelenteni, hogy e feladat megoldása terén még alig történt valami, a szellemtudományok lényegét kutató kiterjedt vizsgálatok láttán – melyeket Mill óta folytatnak – talán vitatható, mint ahogy minden bizonynyal azt sem akarja senki állítani, hogy ezek a munkálatok értételeneek lennének. Csak-hogy a döntő pontot, ami a történetírás logikai megértését lehetővé teszi, ezek a más tekintetben nagyon is értékes vizsgálatok (ahogy pl. Dilthey, Wundt, Münsterberg és mások munkái) vagy egyáltalában nem is érintették (Wundt és Münsterberg) vagy pedig (mint Dilthey) nem annyira részletesen dolgozták ki illetve nem oly módon állították a középpontba, hogy az a történetírás logikája vonatkozásában valóban gyümölcsöző lehetett volna. Talán sehol sem látszik ez jobban, mint éppen Eduard Spranger legújabb munkáiban, aki Diltheyből indul ki, és a főbb mozzanatokat illetően annak terminológiájához is ragaszkodik, de aki ténylegesen, különösen a „szellem” döntő fontosságú fogalmának meghatározásánál, igencsak messze távolodik Diltheytől, ezért aztán vele és a „szellemtudományok” más teoretikusaival már nem is lehet együtt emlegetni.

Az a tisztázatlanság, mely sokaknál igencsak zavarólag hat, már a szellemtudományokat a természettudományokkal szembeállító szokásos szóhasználat kapcsán felszínre kerül. A természetnek és a szellemnek az ellentéte nem elegendő egyértelmű, és ezért egy logikai megközelítés során a lehető legpontosabb fogalmi meghatározását kell adni, ha nem akarják, hogy számtalan félreértés forrásává váljon. Azok a gondolkodók, akik a szellemtudományok lényegéről értekeztek, még legalapvetőbb fogalmaikat is igencsak eltérően definiálták; tulajdonképpen csak abban egyeztek meg, hogy a tapasztalati tudományokat két csoportra osztották. De hogy mégis miben áll a logikailag lényeges különbség, ha az egyiket természettudománynak, a másikat pedig szellemtudománynak nevezik, ebben a tekintetben igencsak megoszlottak a vélemények, és nem is nagyon remélhetjük, hogy a történeti gondolkodás természetéről a szellem fogalmából kiindulva valaha is közös nevezőre juthatunk. Az ezen az úton célhoz jutni kívánó kísérletek már alapjukban rengeteg, olykor fölöttébb problematikus, metafizikai előfeltevést tartalmaznak, amelyeket többnyire még csak nem is tudatosítanak, és amelyek csak támadási felületet kínálnak a történetírás-idegen naturalizmusnak, sőt, azt a következtetést sejtetik, hogy a tapasztalati tudományok a természet és a szellem megkülönböztetése alapján lényegileg nem is választhatók el egymástól.

Ebben a vonatkozásban a szellemnek két, egymást éppenhogy kizáró fogalma jön számításba, és ennek megfelelően a természet szó is igencsak különböző jelentéseket hordozhat, aszerint, hogy a szellemnek az egyik vagy a

másik fogalmával állítjuk ellentétbe. Ezt kell először is tisztáznunk, ha azt akarjuk, hogy világos legyen: miért nem választhatjuk itt a szokásos utat, és miért kell a természet- és a szellemtudományok szokásos megkülönböztetésétől egyelőre teljesen eltekintenünk.

Úgy tűnik, a szellem első fogalmával, – ahogy azt pl. Mill a Logikában használta – minden közelebbi megalapozás nélkül dolgozhatunk; a pszichikainak a fogalmáról van szó, szembeállítva a fizikainak a fogalmával, amelyet itt a „természet” fogalmával azonosítanak. Amikor a szellemit a testivel ellentétben álló lelkiként határozzuk meg, valóban egy olyan világos és kifogástalan fogalmat kapunk, amelyet minden bizonnyal módszertani vizsgálódásokban is használni lehet. Hogy az olyan közvetlenül megélt folyamatok, amelyeket pl. „élvezetnek”, „emlékezetnek”, vagy „akaratnak” nevezünk, nem testek, és ennyiben nem a természethez tartoznak, alkalmasint minden tudományos gondolkodó elismeri, és ezért látszólag semmi akadálya annak, hogy a természet és a szellem különbségét mint a test és a lélek különbségét használjuk fel a tudományok osztályozásában is. De a történelmet ekkor a szellemtudományokhoz kell sorolnunk, hiszen nem tagadható, hogy a történeti diszciplínák reális tárgyai – amennyiben egyáltalában reflektálunk a pszichikai és a fizikai különbségére –, ha nem is teljesen, de nagyobbreszt, a pszichikai fogalma alá esnek. A történetírás tehát ténylegesen egyfajta „szellemtudomány”, amennyiben főként pszichikai vagy lelki léttel foglalkozik.

Mégis, éppen a szellemnek mint pszichikainak vagy lelkinék ez a kizárólagos, s minden további nélkül használatos fogalma – ahogy az időbelileg az egyes egyéneken jelen van, és ezenközben a maga ténylegességében mindenki által konstatalható – semmiképpen nem alkalmas a módszertani különbözőségek logikai elhatárolására, és különösen nem a történetírás logikai természetének a megértetésére. A módszertani naturalizmus, ahogy azt Mill képviselte, és amilyen formában az nemcsak a materialistáknál (marxistáknál) és biologizálóknál (Spengler), hanem a pszichologizálóknál is mind a mai napig követőkre talál, a szellemtudományok logikájában joggal fogja kijelenteni, hogy habár a lelki nem testi, mégis egyértelműen a tágabb értelemben vett „természethez” tartozik, ezért aztán tudományosan ugyanolyan módon vizsgálható, sőt vizsgálandó, mint minden más reális objektum. A lelki – fogják mondani – nemcsak hogy ténylegesen a testi folyamatokhoz kapcsolódik, de ezektől (és ezzel az egyáltalában vett természettől) is függ. És ezt nem csak az elmélet tanítja így. A modern pszichológia praxisa (azon a harcon túl, amelyet módszertani megfontolások terén folytatnak) a bizonyosság erre, és valóban, amennyiben valóban létezik természettudományos módszerek szerint eljáró pszichológia, úgy egészen bizonyos, hogy a szellem fogalma (ha az individuumok reális lelki életét értik alatta) teljesen használhatatlan a történettudomány logikai természetének a természettudományos diszcipli-

nák logikai természetétől való elhatárolására. A lelki életről szóló tudományként a történetírás semmi olyan sajátos módszert nem használ, ami a természettudományok módszerétől alapvetően különbözne.

A természettudomány és a szellemtudomány szembenállásának képviselői tehát egy természettudományi univerzális módszer proklamálásával szemben mindaddig védtelenek maradnak, amíg a szellem alapfogalmát a pszichikai fogalmára támaszkodva, nem pedig valami egészen más módon határozzák meg. Többféle megoldás is kínálkozik a szellem új fogalmának megalkotására. Már korábban voltak kísérletek a szellem és a lélek fogalmainak egymástól való elhatárolására, és manapság újból jelentkeznek ilyen törekvések. Habár ezzel még sok minden tisztázatlan marad, mégis a szellem így nyert fogalma kétségtelenül nagyobb jelentőséggel bír a történettudomány logikája számára, mint a pszichikainak a fogalma. De sajnos az új szellem-fogalomra támaszkodó egyik különös elmélethez sem csatlakozhatunk, csupán azt kísérhetjük meg, hogy azt az általános elvet tisztázzuk, amelynek mindenütt előtérbe kell kerülnie, ahol a „szellemit” a lelkitől joggal különítik el. Ennek során a lehető legátfogóbb megfontolásból indulunk ki, a célból; hogy az alapvető jelentőségű eredményhez eljuthassunk.

Kijelenthetjük: a fizikai és a pszichikai folyamatokon kívül valójában létezik még egy harmadik típusú folyamat is, amelyet közvetlenül megélnünk, és amely reálisan sem lelkinek, sem pedig testinek nem nevezhető. Ilyen jellegű objektumok nem is csak elszigetelten fordulnak elő, hanem a legkülönbözőbb területeken, mindenki által nagy számban konstatálhatóak. Ennek megfelelően – anélkül, hogy ezt a sajátosságukat mindig tudatosítanánk, – a tapasztalati tudományok egy meghatározott részében lényeges szerepet játszanak, és feltételezhető, hogy a velük kapcsolatba kerülő diszciplínák módszertanára is komoly hatást gyakorolnak. A módszertannak ezért kiemelkedő érdeke fűződik ahhoz, hogy ezeket a képződményeket, a maguk gyakorta figyelmen kívül hagyott lényegi sajátosságaikban, gondos vizsgálat alá vonja. Ha sikerül meghatározott fogalmat alkotnunk róluk, a logika számára már csak azért is más lesz a jelentőségük, mint a pszichikai lét fogalmának, mert olyan létezők tartoznak e körbe, melyeket sem a test-tudományok, sem a pszichológia nem vizsgál.

Ha ezen túlmenően az is sikerül, hogy erre támaszkodva a szellem fogalmához is előnyomuljunk, ez a fogalom gyakorlatilag arra is alkalmas lehet, hogy megmutassuk, hogyan foglalkozhat a történettudomány olyan tárggyal, amely nem sorolható a természeti dolgok közé; és ha a történeti diszciplínának valóban olyan objektumokkal van dolguk, amelyek nem testiek, de nem is lelkiek, akkor fel kell tennünk, hogy tárgyukat is más módon kell vizsgálniuk, mint a természettudományoknak, vagyis, hogy sajátos módszerekkel ren-



delkeznek. Ha ezt tisztázzuk, eredményeinknek igen nagy jelentősége lesz a módszertani naturalizmus legyőzésében. Mindebben senki nem kételkedhet.

A kérdés csupán az, ajánlatos-e a történetírás logikájában a szellem egy ilyen új meghatározásánál eventualityisan fellépő, a történeti anyag és a természettudományok anyaga közt fennálló különbséget a vizsgálat kiindulópontjává tenni vagy róla mindaddig semmit sem kellene mondani, amíg az új meghatározásnak csupán a lehetősége adott?

Éppen ezért egyelőre csupán hozzávetőlegesen kell annak a nem fizikai, nem pszichikai, de mégis közvetlenül adott létnek a sajátosságát felvázolnunk, melyet szelleminek fogunk nevezni, és ehhez, úgy tűnik, a legegyszerűbben az alábbi, éppúgy elementáris, mint alapvető megközelítés vezet el.

Ha a testi dolgokat a „külső” észrevevés tárgyaiként jelöljük meg, és a lelki dolgokról azt mondjuk, hogy „belső” észleléssel ragadhatóak meg, akkor az egész pszichofizikai érzéki világot az észlelhető dolgok közé soroltuk, és kijelenthetjük: azokon a létezőkön kívül, amelyeket észleléssel tudatosítunk, léteznek másfajta tárgyak is, amelyek érzékiileg egyáltalán nem észlelhetőek, de amelyek meglétében mégsem kételkedhetünk, ha akár már egyszer is felfigyeltünk rájuk. Így egyúttal, élményeink eltérő felfogásmódjából következően, egy határvonallal két területet választhatunk el egymástól, amelyek – legalábbis negatíve – pontosan meghatározottak: vannak érzékiileg észlelhető, és vannak nem-érzéki tárgyak.

Mindazonáltal pozitív meghatározás is könnyen található a nem-érzéki és ennyiben „szelleminek” nevezhető terület megjelölésére. Sok objektumról mondjuk, hogy értelemmel vagy jelentéssel bír, és ennek során pontosan tudjuk, mire is gondolunk vele kapcsolatban. Azt sem fogja senki kétségbe vonni, hogy ezek a jelentések vagy értelmi képződmények – amelyeket közvetlen élményeiből mindenki ismer – nem esnek egybe sem a testi, sem pedig a lelki léttel. Mindez már abban is megmutatkozik, hogy teljesen másként ragadjuk meg őket, mint a pszichofizikai, érzéki realitás alkotórészeit. Érzékiileg nem észlelhetőek, ennyiben olyan értelemben, mint az érzéki világ dolgai, nem is nevezhetőek reálisaknak. Nem észleljük, hanem megértjük őket. A jelentéseknek és az értelmi képződményeknek ez az értelmi birodalma – ahogy most már pozitív sajátosságaiban is egyértelmű – egy teljesen más sférához tartozik, mint a pszichofizikai valóság érzéki létezői.

Élményeinket így két területre sorolhatjuk be: az egyik oldalon az érzékiileg észlelhető realitások helyezkednek el, amelyek részben testiek, részben lelkiek; a másik oldalon az érzékiileg nem észlelhető, de megérthető és egyértelműen nem-valóságos jelentésekre és értelmi képződményekre. Mindez persze nem jelenti azt, hogy világunk ténylegesen is észlelhetőre és megérthetőre, vagy reális pszichofizikai létre és irreális értelmi képződményekre esne szét, úgy, hogy egyiknek sem lenne köze a másikhoz. Épp ellenkezőleg: a

két birodalom a lehető legszorosabban kapcsolódik egymáshoz, és csak mi határozzuk el őket fogalmilag. Ez a körülmény mindazonáltal nem szünteti meg az itt konstatált dualizmus jelentőségét. Az érzéki realitás is csak fogalmilag szakítható szét fizikaira és pszichikaira, hiszen a lelki folyamatok ténylegesen mindig testiekhez kapcsolódnak. Ennek ellenére szétválasztásuk tudományos szükségszerűség marad. A jelentések és az értelmi képződmények, amelyeket megértünk, mindig érzékileg észlelhető objektumokban találhatóak, mégis mind megragadási formájuk, mind pedig az őket tartalmilag jellemző fennállási módjuk szerint alapvetően különböznek az őket érzékileg hordozó fizikai vagy pszichikai létezőktől.

Mind a testi és a lelki létnek, mind pedig az egyáltalában vett érzéki-reális létnek és a nem-érzéki - ideális jelentésnek az elválasztása szükségesnek mutatkozik, és noha a második elválasztás többek számára ma még kevésbé elismert, a tudományban ugyanúgy hozzá fognak majd szokni, mint az elsőhöz, hiszen a filozófia megannyi problémájánál alapvető fontossággal bír, – ennek részleteit azonban itt nem szükséges tovább tárgyalni.

Elég egy példát említeni, hogy világos legyen, mire is gondoltunk. Csak az általunk beszélt nyelvre kell gondolnunk, és egyértelmű lesz: ami benne kifejezésre jut, soha nem merül ki teljesen a pszichofizikai érzéki világ alkotórészeiben. Minden szóhoz, amelyet érzékileg észlelünk, ha megértjük, valamilyen nem-érzéki jelentés is tapad. Hogy ennek magáértvalónak kell lennie, az egyértelmű. Egy tudományos tétel, amelyet hallunk vagy olvasunk, és amelyet igaz vagy akár hamis tételként megértünk, értelemmel rendelkezik, aminek elvileg különböznie kell azoktól a szavaktól, amelyekhez tapad, hiszen a szavak, mint reális képződmények, nem lehetnek igazak vagy hamisak. Igazak vagy hamisak csak értelmi képződmény hordozóiként lehetnek. Az értelmes szavakhoz így szükségképpen valami nem-érzéki tapad. Jóllehet mindig csak érzéki tárgyakhoz tapadva bukkanunk rájuk, sőt, ezek érzéki észlelése nélkül a nem-érzéki jelentések egyáltalában nem is tudatosulhatnak bennünk, a jelentések mégsem esnek egybe az akusztikus hangzásoként vagy a vizuális szóalakként megjelenő szóval.

Mindez nem igazán vonható kétségbe. Mégis lesznek talán olyanok, akik késztetést éreznek, hogy a jelentéseket és az értelmi képződményeket a pszichofizikai realitások közé sorolják, mégpedig úgy, hogy azokkal a pszichikai aktusokkal azonosítják, amelyeken keresztül értelmileg megragadjuk őket. Gondoljunk ismét egy olyan értelmi képződményre, amely egy tudományos tételhez tapad, és amelyet sokan igaznak tartanak. A megértés pszichikai aktusai ekkor az érzéki világ alkotórészei, és a tételt igaznak tartók egy része számára valamilyen más valóságos aktus fog pszichikailag reális valamiként megjelenni, mint a többi individuum számára. A tétel igaz értelmét ezzel szemben valamennyien *ugyanazon* értelemként értik meg, ugyanúgy, ahogy

azok a reális szavak is, amelyekhez ez az értelem tapad, sokak számára ugyanazok lehetnek. Az igazság soha nem lehet „többes számú”. Ebből az okból kifolyólag lehetetlen az is, hogy egy meghatározott igaz értelmet a megértés pszichikai aktusainak sokaságaként vagy velük egybeesőként gondoljunk el. Sokkal inkább magáértvaló létmódúnak kell lennie, amely nemcsak érzéki hordozójával, de a megragadását lehetővé tevő lelki étellel szemben is önálló képződménynek mutatkozik. Nem lehet sem fizikai, sem pedig pszichikai valóság.

Aki ezt belátta, nem kételkedhet abban, hogy más területeken is elvi különbség mutatható ki a térben és időben létező pszichofizikai világ érzéki-reális alkotórészei – amelyeket a külső vagy belső észlelés segítségével ragadunk meg – és az ideális létmódú jelentések között, amelyeket nem érzékiileg észlelünk, hanem – mint nem-érzéki képződményeket – megértünk. Sőt, mindez oly mértékben általánosítható, hogy az összes dolgot, amit közvetlenül megélünk, vagy a reális érzéki világ észlelhető alkotórészei (amelyek részben fizikaiak, részben pszichikaiak), vagy az értelmi képződmények ideális világának megérthető alkotórészei (amelyek sem fizikaiaknak, sem pszichikaiaknak nem nevezhetők) közé sorolhatjuk be. A részleteket illetően nem bocsátkozunk további fejtegetésekbe. Mindenki sok ilyen jelentést és értelmi képződményt ismer, és ha figyelmét akár egyszer is lényegi természetük feltárására fordította, fel kellett ismernie az érzéki világ fizikai és pszichikai alkotórészeivel szemben megmutatókozó különbségüket.

Ha mármost élményeinknek ezt a tagolását kapcsolatba hozzuk a természet- és a szellemtudományok közt meglévő különbséggel, semmi nem fog útjába állni annak, hogy a megérthető értelmi képződmények birodalmának jelölésére a „szellem” szót használjuk. A szellem – mondhatjuk ekkor – nem érzékiileg észlelhető, tehát nem fizikai vagy pszichikai, hanem ugyanúgy nem-érzékiileg megértett, ahogy egy szó jelentése vagy egy mondat értelme. E szóhasználat jogosságát senki nem vitathatja. Csak azzal kell tisztában lennünk, hogy a „szellem” szó kapcsán *semmi* olyanra nem szabad gondolnunk, amit lelkinek vagy pszichikainak neveznek, és ami a pszichofizikai realitás alkotórészeként időbeli lefolyású. Másképp igen komisz zavarok adódhatnak. A „lelki” létezők vagy közvetlenül, egyfajta „belső” észlelésen keresztül, ragadhatók meg, vagy pedig a nem lelki lét valamilyen kerülőútján, itt nem részletezhető módon, válnak hozzáférhetővé; de mint az egyéni lelki élet részei, minden esetben a térben és időben létező érzéki világhoz tartoznak. Tehát teljesen más szférában helyezkednek el, mint azok a „szellemiek”, amelyekre utaltunk, – amennyiben ennek a szónak a használatakor azokra a nem-érzékiileg megérthető jelentésekre és értelmi képződményekre gondolunk, amelyek sem időbeliek, sem térbeliek nem lehetnek.

Ha ennek ellenére továbbra is ragaszkodunk a „szellem” szóhoz, különbséget kell tennünk „szubjektív” és „objektív” szellem között: szubjektív szellemben az egyes egyénekben időbelileg lezajló lelki folyamatokat, objektív szellemben a különböző egyének által közösen megélt dolgokat értve. A kifejezések, mint köztudott, Hegeltől erednek, és ezzel valójában eljutottunk a szellem második fogalmához, amely alá az olyan jellegű létezők tartoznak, amelyek sohasem válhatnak a pszichológiának mint a reális lelki élet tudományának a tárgyává. Hogy ajánlatos-e két ennyire heterogén, de ennek ellenére manapság oly gyakran felcserélt területet ugyanazzal a „szellem” szóval jelölni, nos ez pusztán terminológiai kérdés, aminek nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítani. Tartsuk magunkat továbbra is a tárgyi különbségekhez. A szellem új fogalma akkor a módszertan problematikája tekintetében is kétségtelen jelentőséggel fog bírni. Különösen ahhoz a régi „szellem”-fogalomhoz képest mond ezen a területen elvileg újat, amely a fizikainak és a pszichikainak az érzéki világra vonatkozó fogalompárján belül jelentkezett. A szellemi, amely egyáltalán nem a pszichofizikai realitáshoz tartozik, a legtágabb értelemben vett „természet”-től is megkülönböztetendő, így azok a tudományok, amelyeknek ezzel a „szellemmel” van dolguk, még akkor sem sorolhatóak a természettudományok közé, ha ezt a nevet a pszichológiai diszciplínákra is kiterjesztjük. Ezáltal – úgy tűnik – létrejött a szellemtudományok természettudományoktól való elhatárolásának egy olyan lehetősége, melynek a test és a lélek megkülönböztetésén alapuló osztályozással sincs semmi dolga, és amely ezért az ez ellen felhozott módszertani ellenvetésekkel szemben is védve van.

Sőt, a történetírás-logika problémáit illetően talán még többet mondhatunk. A természet és a szellem itteni megkülönböztetésének mindenekelőtt a történeti tudományok jellemzésében kell hasznosíthatóknak lennie, hiszen – és ez jól látható – elsősorban ezek foglalkoznak olyan tárgyakkal, amelyek valamiképpen „objektív szellemet” hordoznak, vagyis nem észlelhető, de megérthető jelentésük és értelmük van. Mindez még világosabb lesz, mihelyt arra gondolunk, hogy a történetírás mindenekelőtt az emberi kultúra tudománya. A kultúrélet teljes egészében úgy jelenik meg, mint valamiféle jelentés- és értelemteljes történés, miközben vele szemben a természet pusztán jelentés nélküli és értelemmentes léterület.

Ha tehát a szellemből mint a jelentések és értelemi képződmények foglalatából indulunk ki, úgy tűnik, egyúttal annak a lehetősége is adott, hogy a történettudománynak mint szellemtudománynak a lényegét is megragadhassuk, és hogy – éppen vizsgálati anyagára tekintettel – az összes természettudománytól elvileg megkülönböztethessük. A tudományok anyaga (Stoff) ekkor a következőképpen osztályozható: az egyik oldalra kerülnek a pusztán észlelhető, jelentés- és értelemmentes természeti folyamatok, míg a másik

oldalon a kultúra, mint a jelentés- és értelemteljes lét foglalatja helyezkedik el. Ez a tagolás olyan különbségtételen alapul, amely egyáltalán nem esik egybe a test és a lélek ellentétére felépülő, módszertanilag használhatatlan osztályozással. A természettudományokat és a szellemtudományokat itt tartalmilag választottuk el egymástól, és feltételezhető, hogy materiájuk különbözősége alapján módszereik különbözősége is feltárható. Nem kell-e tehát a természet és a szellem itt tárgyalt második ellentétét a módszertan vonatkozásában is mértékadónak tekintenünk?

Ha ezt az ellentétet a bemutatott módon fogalmazzuk meg, a szellem új fogalma kétségtelen előnyt mutat az elsővel szemben, sőt, az értelmi képződmény fogalmának – ahogy majd ki fogjuk mutatni – a különböző módszerek elhatárolásában is elvileg más jelentősége lesz, mint a pszichikai lét fogalmának. Ennek ellenére fel kell tennünk a kérdést: ajánlatos-e, hogy a történetírás logikája ezt a szellem-fogalmat használja kiindulópontnak? Hamarosan tárgyi nehézségekbe ütközik ugyanis, ha a történeti kutatás területét valóban pontosan és minden tekintetben e fogalom segítségével próbálja a természettudományok területével szemben elhatárolni. Ha mondhatjuk is, hogy az egyik oldalon az értelemteljes kultúra, a másik oldalon pedig az értelemmentes természet áll, ez még nem jelenti, hogy a történetírás az „objektív szellemet” olyképpen kezelhetné, mintha csakis jelentésekkel és értelmi képződményekkel lenne dolga, vagyis hogy az érzékileg észlelhető hordozóktól, amelyekhez a szellem tapad, elvonatkoztathatna. A történetírás nem kizárólag az irreális, megérthető, értelmi képződmények tudománya. A reális érzéki világ észlelhető alkotórészeivel foglalkozik, amelyek valóságos dolgokként időbeli lefolyásúak, és amelyek csak annyiban nevezhetők szellemieknek, amennyiben hozzájuk szellemi vagyis megérthető értelmi képződmények tapadnak. Sőt, csakis azáltal közelíthetjük meg a „történelmet”, hogy valóságos történéseket ábrázolunk.

Ebből aztán egyértelműen kitetszik: a történetírás anyaga nem a nem-valóságos, magáértvaló értelem, hanem az értelem- és jelentésteljes pszichofizikai realitás, és ebből adódik, hogy ha ki is mutathatnánk, miért követel az objektív szellem vagy az irreális, megérthető, értelmi képződmények kutatása gyökeresen másfajta módszert, mint az észlelhető fizikai vagy pszichikai reális létét, ezzel a történeti módszertan lényegéről még semmit sem mondanánk. A történetírás anyaga (Material) – a természet és a szellem különböző elhatárolásainak nézőpontján belül – egy igencsak sokoldalú, érzéki, reális (részben testi, részben lelki) anyagból (Stoff) és irreális értelemből összeálló képződmény-együttes, úgyhogy a történeti diszciplináknak szellemtudományokként való megjelölése még a különböző szellem-fogalmak egymástól való elhatárolása után sem válik egyértelművé. Mindenesetre, ha azt a feladatot tűzzük magunk elé, hogy a történeti módszer sajátosságát tisztázzuk, nem érhetjük

be az objektív szellem fogalmával. A történetírásnak többek között dolga van a szellemmel is, de korántsem csak vele.

Sőt, azok a kérdések, amelyek módszertanilag előtérbe kerülnek, bizonyos körülmények következtében még össze is kuszálódnak, és éppen ezért csak nehezen válaszolhatóak meg. A történettudomány nem csupán az egyáltalában vett pszichofizikai realitás megjelenítésére irányul, hanem mindenekelőtt – ahogy korábban megjegyeztük – annak egy különös része, nevezetesen az érzéki világ lelki összetevői iránt érdeklődik, és – ahogy most hozzáfűzhetjük – matériája főként olyan pszichikai valóságokból áll, amelyek a lehető legszorosabban objektív szellemi és értelmi képződményekhez kapcsolódnak. Éppenséggel azt mondhatjuk: lényegét illetően éppen a történetírás által ábrázolt lelki élet az a pszichikai lét, amely alapján a nem-érzéki értelmi képződmények megragadhatóak, és amelyen keresztül ezek az érzéki világ realitásába becsatlakoznak. Csak akkor válik a „szellem” a történetírás számára megragadhatóvá, ha az értelmi képződmények a valóságos lelki folyamatokban „testet öltenek”.

Ennek következtében lényegében a szellem mindkét fogalma (mind a pszichikaira, mind az értelmi képződményre vonatkozó), amelyeket korábban szigorúan megkülönböztettek egymástól, egyaránt a történeti matéria mozzanatai. De melyiket kell kiindulópontnak tekintenünk? Egyelőre egyikkel sem kezdetünk semmit, ha csak fogalmaikat vizsgáljuk. De melyik fogalmat tekintjük a történeti módszer lényege szempontjából mértékadónak: a lelki valóság vagy a nem-valóságos értelem fogalmát? Mi a lényegesebb a történetírásban: a pszichikai „belső” észlelete vagy az értelmi képződmények megértése?

Az ilyen jellegű kérdések előtt a megérthető szellem pontosabb meghatározása után is tanácstalanul állunk, legfeljebb egy vonatkozásban jutottunk előbbre. Csak azt értjük, miért nem juthatunk el addig a történettudományok logikai természetének meghatározásához, amíg csupán a történeti diszciplínák matériájául szolgálható meghatározásokhoz tartjuk magunkat, és amíg az így kapott fogalmakat állítjuk a vizsgálódás élére. Ez a matéria a legkülönfélébb oldalakat mutatja, és legalább három képződményforma kapcsolódik benne össze, amelyek – magáértvalóan nézve – módszertanilag a legkülönbözőbb módon ragadhatóak és jeleníthetők meg: a testek, az első jelentés szerinti szellem illetve a második jelentés szerinti szellem.

Már ez a körülmény magával hozza az alábbi gondolatot: a matéria a történetírás módszere vonatkozásában csak annyiban jelentős, amennyiben különböző alkotórészei a történeti ábrázolás során különös viszonyba kerülnek egymással. Ebben a sajátos viszonyban rejlik a történeti matériának a lényegi mozzanata, amely a történeti módszer tekintetében is meghatározó lesz, és ebből magyarázható, hogy miért nem alkalmas a szellem második fogalma

(amely a jelentések és az értelmi képződmények megérthető világát fogja át) sem arra, hogy a történetírás logikájának felvázolásánál kiindulópontul szolgáljon, mindaddig, amíg magáért valóan vesszük. Semmilyen garancia nincs arra, hogy a történelemben inkább játszik szerepet az a szellem, amely irreális értelemként jelenik meg, mint az, amely reális pszichikai létként. A módszer természetére nézve eventualityan mind az egyik, mind pedig a másik szellem mértékadónak tekinthető.

Ebből következik mármint a kérdés: nem járhatóbb út-e, ha a módszertan területén a szellemtől mind az első (ahol a pszichikaival esett egybe), mind pedig a második jelentésében, legalábbis egyelőre, teljesen elvonatkoztatunk, és a tudományokban fellelhető olyan másjellegű különbségekre figyelünk, amelyek a természet és a szellem, az észlelés és a megértés különböző fogalmaiban felszínre kerülő mindenféle ellentétől függetlenek.

Ennek lehetősége kétségtelenül fennáll, ha a logika csakis arra figyel, amit tisztázni akar; nevezetesen a módszerre. Minden bizonnyal igaz, hogy a módszer, sajátosságát nézve, nem független a materiától, melyet a segítségével kutatni kell, mint ahogy azt sem tagadhatjuk, hogy a történeti módszert igencsak meghatározza az a körülmény, hogy a történeti diszciplínák tulajdonképpen tárgyat nem az értelem- és jelentésmentes pszichofizikai valóság vagy a természet adja, hanem a kultúra vagyis az érzékileg reális, egyúttal azonban értelem- és jelentéstartó folyamatoknak a szférája. Mindez mégsem változtat azonban azon, hogy a történeti módszer logikai jellegét csak akkor deríthetjük fel teljesen, ha eleinte a tárgyak összes tartalmi különbségétől elvonatkoztatunk. Jóllehet ezek a módszert meghatározzák, de lényegét már nem tartalmazzák, és nem is tartalmazhatják. Hiszen a módszer mint olyan nem más, mint forma, amelyet a tudomány a maga anyagának feldolgozása során felhasznál, és pedig egyelőre kizárólag olyan forma – hiszen a „forma” szó a logikában többféle jelentéssel rendelkezhet –, amelyet mint módszertani formát szeretnénk felfogni.

Bizonyos, hogy éppen ez a forma felel meg a materiának, amelyet segítségével meg akarunk ismerni, de épp ilyen bizonyos az is, hogy a módszertani formát – ahogy a logikai formát egyáltalában – a maga lényege szerint csak akkor ismerhetjük meg, ha materiájától fogalmilag elkülönítjük. A tudományban kizárólag az ilyesfajta elválasztások révén juthatunk teljes bizonyossághoz. Ezért kell egyelőre a történetírás formai oldalára korlátozódunk, és csak akkor vethetjük majd fel újra a kérdést, hogy hogyan függ össze a történettudományban a forma és a tartalom, ha a történettudományi gondolkodásra jellemző módszertani formákat már kidolgoztuk.

Vizsgálati eljárásunk tehát kialakult. Semmiképp sem tagadjuk, hogy az anyag sajátosságai döntő szerepet játszanak a tudományos módszerében. Távol áll tőlünk mindaz, amit – teljes joggal – logikai „formalizmusnak” nevez-

nek. Csak azt tagadjuk, hogy a tudományos módszerek formállogikai tárgyalása, a tárgyi különbségek ideiglenes figyelmen kívül hagyása következtében, haszontalan lenne. Hogy kezdetben a formállogikai szempontot érvényesítjük, ez – sokak meggyőződésével szemben – még korántsem jelenti, hogy a materiát egyáltalában ignorálnánk. A logika nem mondhat meg mindent egyszerre, az egyik problémát csak a másik után tisztázhatja.

Végül még egy megjegyzéssel kell az eddigieket kiegészítenünk, hogy a természetéről és a szellemről szóló fejtegetéseink ideiglenesen lezárhatóak legyenek. A fentiek ellenére is elképzelhető, hogy egy olyan vizsgálat is logikailag értékes eredményekre vezethet, amely már eleve a tudomány tartalmi különbözőségére figyel. Ezt mutatja mindenekelőtt Dilthey esete. Mégis az ilyen sikerek – egy olyan nagyfokú komplikáltság mellett, ami a történeti anyagot tartalmára nézve jellemzi – többé vagy kevésbé *véletlenszerűek*, nagyrészt a véletlentől függ, hogy a történetileg vizsgált komplex képződmények mely oldalai kerülnek előtérbe. Ha nem már eleve a formai fogalmakra orientálódunk, akkor soha nem kerülhetjük ki a véletlenszerűségeket. Mindez egyértelműen kijelöli az utat, amelyet egy a szellemtudományok módszeréről folytatott vizsgálatnak végig kell járnia. Ezért nem csábít folytatásra a korábban választott út. Az elért eredmények – *logikai* aspektusból – szegényesek és esetlegesek voltak. Csak a formai eljárás során érezhetünk biztos talajt a lábunk alatt, és csak ezen az úton haladva reménykedhetünk abban, hogy előbbrejutunk.

A legkülönbözőbb megfontolások így ugyanarra a felismerésre vezetnek: a történetírás logikájának, ha biztosan és a legrövidebb úton célba akar érni, legalábbis eleinte teljesen el kell vonatkoztatnia a szaktudományok tartalmában fellelhető minden különbségtől, különösen az annyira sokértelmű fogalmak tartalmaitól, mint amilyen a természet vagy a szellem. Csak így sikerülhet logikailag alapjaiban megértenie a formai módszertani különbségeket, és miután ezeket feltárta, akkor kísérrelheti meg, hogy az anyagban (Stoff) meglévő különbségekhez visszatérjen, és kimutassa: mit is jelent *módszeranilag* az, hogy a történelem abban különbözik a természettudományoktól, hogy objektumai „szellemi” jellegűek.

### III. A módszerek formai alapellentéte

Egyelőre tehát egyedül azt kell figyelembe vennünk, hogy a tapasztalati tudományokban a megismerő szubjektum olyan érzéki-reális objektumokkal áll szemben, amelyek – mindegy, hogy testiek vagy lelkiek, hogy természeti folyamatok vagy kultúrtermékek, értelemmentes vagy értelemteljes, megért-



hető vagy értelmileg nem megragadható valóságok – adottak, és hogy szubjektumnak az a célja, hogy az adott világnak ezt vagy azt a részét vagy alkalmasint az egészét megismerje. Ezzel kapcsolatban könnyen megállapítható, hogy – ahol a térben és időben létező világ empirikus realitásáról van szó – a megismerés nem merülhet ki a valóság reprodukálásában vagy valamiféle leképezésében (Abbild), hanem a szubjektum a maga megismerő tevékenysége során mindig átalakítja {Umbildung} az objektumokat.

Bizonyítandó, hogy ennek így kell lennie, eltekintve minden más októl talán elégséges az az egyszerű belátás, hogy az a közvetlenül adott érzéki valóság, amelyből az empirikus tudományok kiindulnak, mind részleteiben, mind pedig egészében, egyfajta áttekinthetetlen sokféleség, amelyet hiánytalanul leképezni még akkor sem lenne lehetséges, ha ezt a tudományokban egyáltalán megkísérelnék. A valóságról alkotott ítéletek tartalma, a valósággal összevetve, nagyfokú leegyszerűsítést mutat. Ennyiben a tudományt is a szemléletileg adott érzéki matéria gondolati képződményekbe való átültetésének tekinthetjük, olyan gondolati képződményekbe, amelyekre – hogy a szemlélettől megkülönböztessük – leginkább a fogalom elnevezést alkalmazhatjuk. A fogalmi átformálási folyamatban rejlik tehát a tudományok módszerének az a mozzanata, amely a logikai különbözőségek megragadásánál elsőrendű fontossággal bír. A módszertannak ezért elsősorban azt a módot kell vizsgálnia, ahogy a különböző tudományok a maguk fogalmait kialakítják. Ennek során elvonatkoztathatnak, sőt, el is kell vonatkoztatniuk a matéria minden tartalmától, és az átalakítás formájára kell szorítkozniuk.

Mindazonáltal – és ez az a főszempont, ami továbbvezet – a tudományos munkának vagy a fogalomképzésnek a formái (amennyiben a tudományos célok elérésének eszközei) a maguk sajátosságaiban nem függetlenek azoknak a céloknak a formai sajátosságaitól, amelyeket a szubjektum a megismerés során követ. A logikának tehát azokra a formailag egymástól elkülönülő feladatokra kell rákérdeznie, amelyeket a különböző tudományok maguk elé állítanak, és ekkor a maguk különbözőségében megjelenő tudományos módszereket vagyis ebben az esetben a fogalomképzés módjait, úgy kell próbálnia felfogni, mint a különböző célok elérésének szükségképpen különböző eszközeit vagy mint a szemléletileg adott érzéki matéria átformálásának és fogalmi feldolgozásának „teleológiai” szükségszerűen különböző módjait.

A módszerek így adódó különbözőségei, ahogy a célok különbözőségei is, magától értetődően továbbra is tisztán formaiak maradnak. De éppen formai jellegük következtében számítanak a tudományos módszer logikai természetének megközelítésében alapvető és logikailag döntő mozzanatnak. Így újból megértjük: egyelőre a logikának mint módszertannak is csupán a

gondolkodás formáival kell foglalkoznia, és csak akkor fordulhat a tudomány különböző anyagai felé, ha ezeket a formákat már tisztázta.

Ha a szaktudományok logikájának feladatait taglaló eme általános meghatározásoktól azokhoz az alapfogalmakhoz fordulunk, amelyeket a történettudomány logikájának leginkább tisztázni kell, akkor először is az empirikus valóság megragadásában rejlő komoly formai ellentétet kell tudatosítanunk, majd arra kell rákérdeznünk, mit is jelent logikailag ez az ellentét, és végül azt kell megmondanunk, ennek az ellentétnek melyik tagja a mértékadó a valóság történeti ábrázolása számára.

Az, hogy formai szempontból két elvileg különböző valóságfelfogási mód létezik, leginkább talán a tudományelőtti ismeretek alapján válik világossá, amelyekkel a világ egy nem elhanyagolható részét megragadjuk. Tévedés lenne azt hinni, hogy ezekben az ismeretekben a valóság úgy képeződik le, ahogy az magánvalóan létezik. Mielőtt a tudomány munkához látna, már eleve felhasznált valamiféle akaratlan fogalomképzést, és ennek a tudományelőtti fogalomképzésnek a produktumai – és nem az értelmileg érintetlen valóság – jelentik a tudományos munka kiindulópontját. Ezekhez kapcsolódik. Az ebben a tudományelőtti fogalomképzésben meglévő jelentős formai különbözőség az alábbiakban foglalható össze.

Messze a legtöbb dologban vagy folyamatban csupán az a mozzanat érdekel minket, ami benne a többi dologgal közös. Ezért figyelmünket is csupán erre a közös mivoltára irányítjuk, noha tudjuk, hogy tényszerűen a valóság minden része individuálisan különbözik az összes többitől, és a világban semmi sem ismétlődik pontosan. Mindez azonban azt jelenti: mivel számunkra a legtöbb objektum individualitása közömbös, ezért individualitásukat nem tudatosítjuk; számunkra nem mások, mint egy általános nemfogalom egyes esetei (Exemplar), amelyek ennek a fogalomnak a többi esetével minden további nélkül kicserélhetők, vagyis, noha nem azonosak egymással, mégis azonosaknak tekintjük és ezért általános nemnevekkel jelöljük őket. Az elméleti érdeklődés a tárgyak közös mivoltában megnyilvánuló általánosságára való (mindenki által ismert) korlátozásának, vagyis a generalizáló felfogásnak – amely alapján jogosulatlanul feltételezik, hogy a reális világban valóban létezik azonosság és ismétlődés – mindezek ellenére is komoly gyakorlati értéke van. Valamiképpen tagolja a valóság áttekinthetetlen sokféleségét és sokszínűségét, és így lehetővé teszi, hogy eligazodjunk benne.

Másrészt azonban a generalizáló felfogás korántsem meríti ki mindazt, ami környezetünkben érdeklődésünkre számot tarthat, és amit ennek folytán belőle ismerünk. Ebben vagy abban a tárgyban többnyire éppen csak azt vesszük tekintetbe, ami benne sajátlagos, ami azt a többi objektumtól megkülönbözteti. Érdeklődésünk és megismerésünk tehát éppen individualitására irányul, arra, ami felcserélhetetlenné teszi, és noha tudjuk, hogy ez az

objektum, akárcsak a többi, egy nemfogalom egyes eseteként is felfogható, mégsem törekszünk arra, hogy más dolgokkal azonosnak tekintsük, hanem kifejezetten kiemeljük csoportjából, – ami nyelvileg úgy fejezhető ki, hogy nem nemnévvel, hanem valamilyen *egyedi névvel* jelöljük.

Ez a felosztási mód vagyis a valóságnak az individualizáló felfogása, mindenki számára annyira közismert, hogy további fejtegetést nem is igényel. Csak egyetlen mozzanat fontos, és kell ezért hangsúlyozni: egy objektum individualitásának a megismerése úgyszintén nem valamiféle leképezés, abban az értelemben, mintha az objektum tartalmának teljes sokféleségét ismernénk meg, hanem ennek során is jelen van egyfajta kiválasztás és átalakítás, vagyis bizonyos elemek egy komplexumának a kiemelése, amely ebben a különös összefüggésben csupán egyetlen meghatározott objektumnak feleltethető meg. Sőt, – és ezt újra és újra hangsúlyoznunk kell, mert úgy tűnik, újra és újra elfelejtik – a valóságban egyáltalában csak individuális objektumok léteznek, sohasem általános objektumok; csak egyszeri dolgok, és olyanok sosem, amelyek valóban ismétlődnének. Éppen ezért világosan meg kell különböztetnünk a bármely tetszés szerinti dolgot vagy folyamatot megillető „individualitást” (melynek tartalma egybeesik valóságával, és amelynek megismerése el sem érhető, de ki sem tűzhető) a csak meghatározott elemekből álló, csak számunkra jelentőséggel bíró individualitástól, és tudatosítanunk kell, hogy a szűkebb értelemben vett, a szokásosan egyedül individualitásnak tartott individualitás, ugyanúgy, ahogy a nemfogalom általánossága, nem maga a valóság, hanem csupán valóságfelfogásunknak, tudományelőtti fogalomképzésünknek a produktuma.

A jelzett különbségnek mármost nagymértékben fel kell keltenie a logika érdeklődését. Mindenekelőtt: a tudományos munkálkodás nem egyszerűen csak *kapcsolódik* tudományelőtti eredményekhez, de nem kis mértékben az akaratlanul már elkezdettnek a *tervszerű továbbformálásaként* is értelmezhető. Továbbá különösen azért jelentős ez a különbség, mert egyrészt *tisztán formai*, hiszen minden tetszés szerinti objektumot meg lehet ragadni generalizálón és individualizálón is; és másrészt: mint az általános és a különös el- lentéte, a legnagyobb különbség mutatkozik meg benne, ami logikai szempontból egyáltalában szóba jöhet, hiszen azt a két logikai szélsőt jeleníti meg, amelyek között a fogalomképzésnek egyáltalában mozognia, és valahova besorolódnia lehet.

Ha ez a különbség a szaktudományok módszertana tekintetében is jelentőséggel bírna, akkor ezt kellene azon vizsgálatok *kiindulópontjává* tenni, melyet a logika a módszer formai vagy logikai sajátosságáról folytat.

Ami először is az objektumok *generalizáló szemléletét* illeti: ez a szemlélet kétségtelenül igen jelentős a tudomány számára, és nem csak gyakorlati, de elméleti szempontból is. Sok tudomány módszertana támaszkodik a külö-

nősnek az általános alá rendelésére, ami végül is nem más, mint általános nemfogalmak képzése, és az objektumoknak ezek egyedi eseteiként való besorolása. Az így létrejövő fogalmak jöllehet magától értetődően az általánosság legkülönbözőbb *fokozatait* képviselik, aszerint, hogy mennyire átfogó területre nézve alakították ki őket, mégis legyen empirikus terjedelmük bármilyen kicsi, és tartalmuk bármilyen speciális is, a megismerés az ismeretlent oly mértékben az ismert eseteként ragadja meg, hogy ennek során kiiktatódik az individuális és az egyedi, és csak a *közös* kerül be a tudományba.

E megismerésmódnak az a legfőbb célja, hogy a megismerendő valóságot úgy rendelje általános fogalmak alá, hogy ezek az alá- és fölérendelés viszonyában egységes *rendszerre* álljanak össze, és ahol ez lehetséges, olyan fogalmak megragadására fog törekedni, amelyeknek tartalma a vizsgálandó objektumok tekintetében *meghatározatlanul általános*. Az ilyesfajta megismerés eredményei ekkor olyan produktumok, amelyeket *törvényeknek*, pontosabban a valóság *természetörvényeinek szoktunk* nevezni.

Ezzel kapcsolatban nem hagyható figyelmen kívül, hogy az idők során a tudomány a generalizáló módszernek igen sok *fajtaját dolgozta ki*, amelyek a tekintetben, *hogy hogyan jutnak el* általános fogalmaikhoz, logikailag is lényegesen eltérnek egymástól. E vonatkozásban például különbséget kell tenni a modern természettudományok általános törvényfogalma és az antik természetfilozófia nemfogalma között, ezért aztán teljes joggal hangsúlyozza Riehl a különbséget, ami az egyes esetek elemzése, és a több eset összehasonlítása során megjelenő absztrakció között fennáll. Mindazonáltal mégha *ott* az általánosítás jelenik is meg a megismerés következményeként, *itt* viszont fordítva: a megismerés az általánosítás eredménye, számunkra mindezekelőtt csak az *egyáltalában vett általánosítás* jön szóba; – vagyis a más jellegű logikai problémák tekintetében fontos különbségekhez kell visszatérnünk, ahol csak a minden generalizáló eljárásban *megegyező* mozzanat az érdekes.

*Ezt* kell magáértvalóan kidolgozni, hiszen ez a mozzanat áll ellentétben az egyáltalán nem az általánosításra irányuló eljárásokkal, és ez lesz fontos ott, ahol nem az általános fogalmakhoz való eljutás útja lesz kérdéses, hanem a kész fogalmak logikai struktúrája és ezek viszonya az empirikus valósághoz, amelyre vonatkozóan létrejöttek. Mind az elemzés, mind pedig az absztrakció képes olyan fogalmat létrehozni, amely objektumok sokaságára alkalmazható, amely a bennük meglévő *közöset* jeleníti meg, miközben az individuális különbségeket ignorálja. Ez éppúgy áll a modern törvény-fogalomra, mint az antik nemfogalomra, és csakis erre lehetünk tekintettel, ha a generalizáló eljárás lényegét jellemezni és a tudományok meghatározott része számára meglévő jelentőségét rögzíteni akarjuk.

Ha azonban generalizálás alatt ezt értjük, és a törvény-fogalomban mint valami feltétlenül általánosban ebből adódóan az általános fogalom legtökéletesebb formáját látjuk, akkor a továbbiakban az is teljesen jogosult, hogy a megragadásnak ezt a módszerét a valóság *minden* területére alkalmazzuk, és ezért mindenütt – legyen szó lelki vagy testi, természeti vagy kulturális, értelemmentes vagy értelemteljes reális objektumokról – törvények után kutassunk. Ez persze bizonyos területeken nehezebb lesz, mint másokon, sőt, talán egyes vonatkozásokban a feltétlenül általános ítéletek az emberek számára felismerhetetlenek lesznek, úgyhogy meg kell elégednünk a tisztán empirikus és numerikusan általános fogalmakkal, mégis a generalizáló szemlélet alkalmazása *elvileg* sehol sem kizárt, és ebből – úgy tűnik – alapvető módszertani következmények adódnak.

Úgy vélhetnénk, az egyáltalában vett tudományos gondolkodást az teszi „tudományossá”, hogy *általános* fogalmakat képez vagyis, hogy az objektumok sokaságában fellelhető közöset foglalja össze, legyen az akár absztrakció, akár elemzés eredménye, és hogy ennek alapján, tisztán formai szempontból, csupán *egyetlen* tudományos módszerről lehetne beszélni. Eszerint a logika számára a generalizáló és az individualizáló felfogás ellentéte is csak annyiban jelentős, amennyiben a tudománynak az a feladata, hogy általános fogalmak képzésével mindenütt eltávolítsa az individuálist, és a természet- és szellemtudományokra való szokásos felosztás – legalábbis a maga formál-módszertani jelentésében – csak azért válik ingataggá, mert tárgyalásaink során nem vagyunk tekintettel a különböző tudományok materiájának sajátosságaira. A szellemi élet (értve alatta a lelki vagyis az értelemteljes reális létet) eszerint éppúgy generalizálóan kezelendő, mint a testi világ, és ezért a történettudománynak is a generalizáló módszert kell alkalmaznia.

Valójában ezek azok a legfőbb okok, amelyekre egy *univerzál-módszer* proklamálását alapozhatják, hiszen tisztán formai okok, és ha a generalizáló felfogás a természettudományokban diadalát üli is, a szaktudományok módszertani naturalizmusának is ez az alapja. Egy olyan logika azonban, amely a ténylegesen meglévő összes tudományt meg akarja érteni, ezzel-nem elégedhet meg. Abból a helyes tételből, hogy mindenféle valóság (legyen az tartalmilag bárhogyan meghatározott is) alávethető a generalizáló módszernek, még korántsem következik, hogy az általános fogalmak képzése azonos lenne az egyáltalában vett szaktudományos eljárással. Ellenkezőleg, a logika meg fogja kérdezni: *tényleg* ezt a módszert követi-e minden tudomány, amely az érzéki világgal foglalkozik, és az erre adott válasz tagadó lesz, ha a *történelemszék* tudományos munkáira, amelyek éppen az ellenkezőjét bizonyítják, akár csak egy pillantást is vet.

Ezzel persze magától értetődően nem azt állítottuk, hogy a történetírás módszere minden részében és minden tekintetben különbözne a természet-

tudományokétól vagy egyáltalában a generalizáló diszciplinákétól. A dolog azon fordul meg, hogy eredményeinek milyen a tárgyalt valósághoz való viszonya, vagyis hogy mi módon formálja át és ábrázolja a valóságot.

Itt megintcsak teljesen el kell vonatkoztatnunk attól az úttól, amelyen járva a történettudományok eredményeikhez eljutottak, azért, hogy a természettudományok vagy a generalizáló eljárások tárgyát a lehető legpontosabban meghatározhassuk. Riehlnek bizonyos mértékben igaza van, amikor kétségsbe vonja, hogy az ún. szellemtudományokban a tudományos bizonyítás lényegileg más módszerhez vezet, mint a természettudományokban, noha nem lenne könnyű feladat a történettudományokban olyan bizonyítási eljárásokat találni, amelyek az elemzésen vagy a Galilei módszerének értelmében vett kísérletezésen alapulnak. De bárhogy is áll a dolog, ebben az összefüggésben egyáltalán nem erről van szó, hiszen mindez a legkevesebbet sem változtat a tényen, hogy egy kész történeti *leírásnak* vagy – hogy a szót a szokásos értelménél tágabb értelemben használjuk – egy *történeti fogalomnak* a viszonya azokhoz az objektumokhoz, amelyekre vonatkozólag kialakították és amelyeket visszaad, logikai értelemben elvileg más, mint amilyen a generalizáló fogalomképzés produktumainál.

Sőt, ez a tény annyira evidens, hogy még a generalizáló univerzál-módszer vagy a módszertani naturalizmus követői sem tagadhatják. Azzal próbálnak magukon segíteni, hogy kijelentik: a történettudomány ma még fejletlen, és ezért nincs összhangban a megadott rendszerrel, de minél fejlettebb lesz, annál inkább igénybe fogja venni ez is az egyetlen tudományos, tehát generalizáló módszert.

Ez a nézet persze tarthatatlan, és pedig nem azért – ahogy egyre egyértelműbben hangsúlyoznunk kell –, mert az a valóság, amellyel a történettudománynak dolga van, ne lenne általános fogalmak alá rendelhető; ez egy formálisan eljáró logika számára bizonyíthatatlan kijelentés lenne, hanem egyszerűen azért, mert a történettudomány logikai természetéhez tartozik, hogy – ha tisztában van önmagával – a valóságot *nem* az objektumokban meglévő közösre való tekintettel *akarja* feldolgozni, és pedig azért nem, mert e módon soha nem érhetné el azokat a *célokat*, amelyeket történettudományként maga elé tűz.

Hiszen a maguk tisztán formai jellege szerint melyek ezek a célok? Minden esetben arról van szó, hogy a történeti tárgyat – legyen az egy személyiség, egy nép, egy korszak, egy tudomány vagy egy politikai, egy vallási vagy egy művészeti mozgalom –, amennyiben *egészként* ábrázoljuk a maga *egyszeriségében* és soha vissza nem térő *individualitásában* kell megragadnunk, és kell ily módon semmilyen más valósággal fel nem cserélhetően megjelentetnünk.

A történetírás, amennyiben végső célja, az objektumoknak a maguk totalitásában való ábrázolása, tekintetbe jön, ezért nem veheti igénybe a generalizáló eljárást, hiszen ez azonos az egyszerűnek mint olyannak a figyelmen kívül hagyásával és az individuális kiküszöbölésével, tehát éppen az ellenkezőjét eredményezné annak, amire a történetírás törekszik. Itt megintcsak teljesen közömbös, hogy a történeti objektum testi vagy lelki, kultúrtermék vagy természeti folyamat, értelemmentes vagy jelentésteli, pusztán észlelhető vagy meg is érthető; egyedül az az érdekes, hogy ha valamilyen valóság iránt egyáltalán történeti érdeklődés merül fel, akkor ez az egyszerűnek valamilyen individuális tartalommal együtt való megragadását célozza, hiszen egyedül ez a megközelítés alkalmas a történettudományi feladatok megoldására.

Mindez persze nem azt jelenti, hogy a történetírás az individualitásnak a maga egyszeri objektumléteben való leképezését adná; éppoly kevésbé tehetné ezt, ahogy a tudományelőtti megismerésben sem az egyedi névvel jelölt objektumok képmásai jönnek létre. S azt sem jelenti, hogy tárgyát, részeinek mindegyikében, individualizálóan ábrázolná; mindenekelőtt az egész individualitása jön számításba, és ez – ha a képmás gondolatától elvonatkoztatunk – egyáltalán nem esik egybe részei individualitásainak összegével. Végül az sem tagadható, hogy a történetírás, céljának megvalósításához vezető útján (tehát pl. egy korábbi eredmény helyessége elleni vagy melletti bizonyítóeljárása során), általános fogalmakat igényel, és generalizálóan jár el, mint ahogy a másik oldalon, a generalizáló tudományokban, az általános fogalmak képzésének kiindulópontjaként, az individuális ábrázolása sem nélkülözhető.

Egyelőre persze csak a történeti ábrázolás végső céljának-logikai jellegzetességét és az eredményeknek a-szükségképpen e célnak megfelelő logikai struktúráját kell megvilágítani. Ez az eredmény, mint a cél eléréséhez alkalmas eszköz, mindazonáltal csak individuális tartalmat hordozó fogalmakból állhat.

Ha ennek bizonyítására példákat keresünk, magától értetődően teljesen közömbös az, hogy a szóhozott történelmi mű milyen „irányzathoz” tartozik. Nézzük bár Ranke Világtörténetét vagy Taine *Origines de la France contemporaine*-jét, Treitschke: Németország története a 19. században-ját vagy Buckle: A civilizáció története Angliában-ját, Sybel: A német birodalom I. Vilmos általi megalapozása c. művét vagy Burckhardt: A reneszánsz kultúrája Itáliában-ját, Max Lehmann: Scharnhorst-ját vagy Karl Lamprecht Német történelmét, – mindenütt (ahogy ez a művek címeiben is tükröződik, amelyek a történeti egészt egyedi névvel jelölik) úgy látjuk az események sorát tárgyalni, mint amelyek csak egyszer fordultak elő a világban, és bárhogyan is formálta meg őket a történész, mindig különösségükben és individualitásukban kerültek ábrázolásra. Avagy pl. Lamprecht Német

történelme (melynek szerzője úgy véli, „új módszer” szerint dolgozik) lényegi alkotórészeként valóban csak azt tartalmazná, ami a nemzet általános nemfogalmának egy másik exemplárjában, tehát a francia, az angol, az orosz nép fejlődésében, ugyanúgy megtalálható, és ami tetszés szerinti gyakorisággal, különböző időkben és különböző helyeken megismétlődhetett és meg is fog ismétlődni? Csak ezt a kérdést kell feltennünk, hogy belássuk: a gyakorlatban a maga objektumát mint egészt még az a történész is mindig *individualizálóan* kezeli, aki elméletében az „individualista” felfogást elutasítja, és aki történelemábrázolásában annyi általános fogalmat próbál képezni, amennyit csak bír.

Másrészt azonban ezt az eljárást, amely mindenféle történeti ábrázolás lényege, a nem történeti tudományok szerzői egyetlen művükben sem alkalmazzák, – foglalkozzanak akár a testekkel, akár a lelki étellel, akár a természettel, akár kultúrfolyamatokkal.

Persze mondhatják – miképp azt Höffding, a szokásos kifogást elméletünk ellen fordítva, meg is tette – a természettudománynak is legfőbb célja, hogy azt az *egyszeri* nagy folyamatot megértse, amely a világegyetem bennünket körülvevő részében zajlik, és ezért a természettudomány minden általános törvénye végül is csak eszköznek vagy módszernek tekinthető. Mondhatják, hiszen valóban, mind a természetben, mind a történelemben, minden esemény csak egyszer történik meg, és a valóságban nincsenek ismétlődések. Az az osztály, amelyen a természettudomány és a történettudomány osztozik, – ahogy Riehl is hangsúlyozta – individuális: az egyszeri és egységes fejlődésfolyamatban megragadható valóság.

Mindazonáltal ez nem ellenérv az itt felvázolt nézettel szemben, hiszen ez nem értelmezhető úgy, hogy a természettudományt is az a cél vezetné, hogy egyszeri folyamatait *a maguk egyszerűségében és individualitásában* ragadja meg – ahogy ezt a történetírás teszi –, éppen ezért korántsem igaz, hogy a természettudományok csak *ideiglenesen* munkálkodnának *általános törvények* felkutatásán. Ismét csak konkrét példákra kell gondolnunk. Helmholtz Hängérzékeléstana vagy Weismann Csíraplazmája, Lotze Orvosi pszichológiája vagy a von Baer-i Állatfejlődéstörténet, Maxwell traktátusa az Elektromosságról és a mágnességről vagy a tönnesi Közösség és társadalom; – mindezek a művek a maguk objektumaiban (amelyek részben testiek, részben lelkiek, részben értelemmentesek, részben jelentésteljesek), egy végérvényes megfogalmazásban – amit már a kizárólag *nemfogalmakból* álló címek is mutatnak – éppen hogy csak azt veszik tekintetbe, ami nem zárja ki, hogy eme objektumokat ugyanazon nemfogalom alá tartozó más egyes esetekkel azonosnak tekintsék, ami tehát – hiszen mindebből ez következik – tetszés szerinti gyakorisággal ismétlődhet.



Ebben mutatkozik meg a történetírással szemben meglévő *elvi* logikai különbsége, mely soha nem válhat pusztá fokozati különbséggé. Hogy nem csupán generalizáló szellemtudományok, hanem individualizáló test-tudományok is léteznek, annak ebben az összefüggésben nincs jelentősége. Sőt, itt nem foglalkozunk lélek és test, kultúra és természet, jelentésteljesség és értelemmentesség, megérthetőség és pusztá észlelhetőség ellentétével, csupán a tudományos célok és a módszerek formai ellentétével, amennyiben e célok határozzák meg őket. Az itt kimutatott ellentétet még az univerzál-módszer fanatikuskai is csak nehezen tudják majd tagadni. Szinte felfoghatatlan, min is vitatkoznak egyáltalán. A „tudományos módszerek egységének” állítása teljesen ellentmond a tényeknek. Csak akkor lenne igaz, ha a történészek felhagynának a történelemmel való foglalkozással.

A történetírás logikájának kiindulópontjaként kell tehát rögzítenünk: nem csak arról van szó, hogy tudományelőtti megismerésünkben két elvileg különböző valóságfelfogás, a generalizáló és az individualizáló felfogás létezik, de arról is, hogy ezeknek (végső céljaikban és végső eredményeikben) a valóság tudományos elsajátításának két elvileg különböző logikai módja felel meg. Ez a különbség akkor is fennáll, ha a Természet és szellem fejezetcím alatt tárgyalt vitakérdések eldöntése alkalmasint el is marad.

Csak egyetlen félreértést kell ezzel kapcsolatban eloszlatnunk: a tudományok két csoportja nem úgy különül el egymástól, hogy ezáltal a tudományos munkamegosztás elvét is megadhatnánk. A logikai beosztás nem valóságos megosztás, és a formai ellentét nem szolgálhat a valóságos megosztás alapjául, hiszen ez nem a logikai, hanem a matéria tényleges különbözőségeihez kapcsolódik. Egyúttal hiba lenne az ellentét logikai értékét azzal támadni, hogy kijelentjük: minden szaktudományon belül megtalálható, és hogy a logikai beosztás a tudományos munkát ezért a tényeknek ellentmondó módon tagolja szét, és mesterségesen választja el egymástól azokat a mozzanatokat, amelyek tényszerűen mindenütt együtt hatnak.

Csupán a tudományok két különböző felfogás-tendenciájának fogalmi megkülönböztetéséről van itt szó, mely tendenciák ténylegesen igen gyakran, sőt, talán mindig, együtt jelennek meg és hatnak, és ez a fogalmi megkülönböztetés még akkor is szükségszerű lenne, ha ez a két tudományfajta, végső céljaikra tekintettel, ezáltal annyira elkülönülne egymástól, ahogy azt megmutattuk. Az empirikus valósággal foglalkozó szaktudományok logikája általa jut biztos kiindulóponthoz, melynek a módszerek logikai struktúrájába való betekintés vonatkozásában is komoly jelentősége van, – és egyedül ez az, ami lényeges.

#### IV. A történetírás individualizáló módszere

Ha mármost e kiindulópont rögzítése alapján próbáljuk meg az individualizáló tudományos eljárás lényegét pontosabban meghatározni, akkor mindenekelőtt azt kell kiemelnünk, hogy a tudomány módszere nem esik egybe azzal az individualizáló valóságfelfogással, amely tudományelőtti megismerésünk sajátja volt. A generalizáló felfogással kapcsolatban is csak ott beszélünk módszerről, ahol a fogalomképzés az adott értelemben szisztematikusan megy végbe. De mi felel meg a történetírásban a több vagy kevesebb általános fogalom eme szisztematikus összefüggésének? A történetírás logikája az individualizáló módszert alkotó elemek tudományosságának felmutatásában kell lássa a maga további feladatát. Hogy problematikáját tisztázzuk, különösen azokra a mozzanatokra kell koncentrálnunk, amelyek a közelmúltban vitára adtak okot, és amelyek különösen alkalmasak arra, hogy az individualizáló eljárásnak a generalizálóval szemben meglévő különbségét világossá tegyék. Egy olyan fogalom közelebbi tárgyalásával kezdjük, melyet már a vizsgálódás elején is előtérbe állítottunk: a történeti egész fogalmával.

A tudományelőtti individualizálás az objektumokat gyakran annyira kiemeli környezetükből, hogy ezáltal teljesen elkülönülnek és ennyiben elszigetelődnek egymástól. Az elszigetelt mint olyan anonban nem lehet tudományos érdeklődés tárgya, és semmi sem visszásabb, mint az individualizáló módszert az elszigetelt tények pusztá összerakosgatásával azonosítani, – ahogy ezt a történetírás ellenfelei állítják. A történetírás, ahogy a generalizáló tudományok is, a tényeket összefüggésükben ragadja meg. De mi is a történeti összefüggés?

A történeti összefüggésnek – minden történeti objektumra nézve – kettős kiterjedettsége van, amelyeket szélesség- és hosszúságdimenzióknak nevezhetünk. Egyrészt azokat a kapcsolatokat kell tehát rögzítenünk, amelyek az objektumot környezetével összekötik, másrészt azokat a különböző stádiumokat kell egymással való összefüggésükben nyomon követnünk, amelyeket az objektum, létrejöttétől megszüntéig, befut vagyis, ahogy mondani szokták: fejlődését kell megragadnunk. Persze az így ábrázolt objektum maga is egy tágabb környezetnek és egy rajta túlnyúló fejlődésnek a része, és erre az átfogóbb összefüggésre ugyanez áll, úgyhogy mindkét dimenzióban olyan sor jön létre, amely egészen a végső történeti egész határáig vezet. Hogy ez a határ hol van, az az eddig kialakított fogalmainkkal nem mondható meg. Egy speciális történeti vizsgálódásban a témaválasztás függvénye, hogy a történeti összefüggés nyomonkövetésének hol kell véget érnie. Itt egyelőre csak az a feladatunk, hogy az egyáltalában vett történeti összefüggésnek mint egy a

különböző, egymással összekapcsolódó stádiumok egységeként a környezetével kapcsolatban álló fejlődési sornak a fogalmát rögzítsük.

Mindez már azért is szükséges, mert a történeti módszer lényegével kapcsolatos téveszmék igencsak elterjedtek. A történeti összefüggést, az egyes objektumokhoz képest, a történetírás általánosságának is nevezhetjük, és ezen alapulhat az a nézet, hogy a történettudomány is generalizálón jár el. Az objektumnak a környezetébe való behelyezése azonban, ahogy ez a történészeknél végbemegy, olyan folyamat, ami a generalizáló tudományok eljárásától teljesen idegen. A „milió” mindig individuális, és a történészek mindig is a maga individualitásában veszik tekintetbe. Csak abban az értelemben általános, hogy a neki alárendelt egyes individuumok az ő részei. De hogy a részeknek az egészhez való viszonya nem ugyanaz, mint az exemplárok viszonya az őket átfogó nemfogalomhoz, az nem igényel különösebb fejtegetést.

Ennek ellenére sokszor felcserélik az „általánosság” különböző formáit, ezért legalább egy körülményre utalnunk kell, hogy a különbség alapvető logikai jelentőségét megvilágíthassuk. Az általános egésznek az a fogalma, amellyel a történetírásnak dolga van, ellentétben részeinek fogalmaival tartalomgazdagabb, miközben a természettudomány általánosság-fogalma szűkségképpen tartalomszegényebb, mint az alárendelt exemplárok, és amíg egy természettudomány nem-fogalmának a tartalma terjedelmének növekedésével szabály szerint csökken, egy történeti egész fogalomtartalma – teljesen ellentétesen az ismert logikai szabállyal – annál nagyobb lesz, minél több részét fogja át ennek az egésznek, hiszen minden történeti részfogalom a maga tartalmával az „általánosság” történeti fogalmát, azaz a nagyobb egészt gazdagítja. Végző céljára tekintettel tehát éppen azért kell a történetírást az individualizáló tudományok közé sorolni, mert az egyest mindig „általában” vagyis egy egész tagjaként fogja fel.

Pontosan ez az eredmény adódik a történeti fejlődés fogalmának vizsgálatánál is. A fejlődés is csak abban az értelemben „általános”, hogy egy a részeit átfogó nagyobb egészet alkot. Ennek fogalma is annál gazdagabb, minél több stádiumot fog át. Sőt, a fejlődés a történelemben valami újnak, valami mind-ezidáig még-nem-voltnak a létrejöttét jelenti, és mert a törvény fogalma alá csak olyan valami sorolható, amit úgy tekinthetünk, mint ami tetszés szerinti gyakorisággal ismétlődhet, a történeti fejlődés fogalma és a törvény fogalma egymást éppen hogy kizárják. Csak a fejlődés szó sokértelműsége teszi lehetővé, hogy a fejlődéstörténetit a törvénytudományi eljárással összeegyeztethetőnek tartsák, és hogy „fejlődéstörvényekről” beszéljenek, nevezetesen ott, ahol (mint pl. a „fejlődéstörténeti” embriológiában) a fejlődéssorokban azt veszik számításba, ami bennük közös, ahol tehát az új történeti kiala-

kulása (Werden) a maga sajátosságában egyáltalában szóba sem jön, hanem csupán egy a több sorban meglévség általánossága alakul ki.

Mivel ez lehetséges, a másik oldalról a fejlődés vagy a „sor” pusztá fogalmára sem korlátozódhatunk – ahogy Xénopol szeretné –, ha a történetírás logikai természetét meg akarjuk határozni, és nem állíthatjuk a sort mint olyat a törvénnyel szembe. Az igaz, hogy a történeti objektumok mindig sorokat képeznek, de a sor fogalma a történeti definiálására többnyire túl tág. Sőt, elképzelhetetlen olyan valóság, amely ne az időben létezne, amelyben ne következne be több vagy kevesebb változás, – vagyis minden valóság sort képez. Csak a fogalmak abszolúte változatlanok. Mindenesetre: minden sor felfogható generalizálóan is vagyis a benne lévő közös mozzanatok sokaság-jellegére tekintettel. Tehát nem a fejlődési sorok egyáltalában, hanem az egyszerű és individuális fejlődési sorok a történetírás objektumai, és ezért teljesen visszás lenne olyan ellentétet felállítani, hogy nem az „individualitás”, hanem a „fejlődés” a történetírás tárgya. Ilyen ellentét nem létezik. Ellenkezőleg: a történeti fejlődési folyamatok nem mások, mint a maguk változásában és növekedésében felfogott történeti individualitások, ezért őket ábrázolni is – ahogy a történeti környezettel való összefüggésüket is, – csak individualizáló módszerrel lehet. Sőt, az „általános” történeti összefüggés sem más, mint mag a történeti-egész, nem pedig általános fogalmak valamilyen rendszere, és mindig is éppen ezt a maga különösségében, egyszerűségében és individualitásában létező egészt kell a történetírásban számításba venni.

Ha ezután arra is kíváncsiak vagyunk, hogy milyen szerepet is játszanak valóban az általános fogalmak a történettudományban, mindenekelőtt azt találjuk, hogy a történeti ítéletek és fogalmak minden elemé általános. Már csak azért is annak kell lenniük, hiszen mindig általánosan megértett szavakkal jelöljük őket, és mert a szavak csakis annak a körülménynek köszönhetik értetőségüket, hogy általános, azaz több objektum vonatkozásában közös jelentésük van. A történetírás tehát mindig is a valóságról alkotott általános fogalmakkal, mint individuális fogalmainak végső elemeivel, fog dolgozni, és csak eme általános elemek meghatározott kombinálásával tudja majd individualizáló ábrázolását véghezvinni.

De ezzel még korántsem merült ki az általánosság-fogalmaknak a történetírásban játszott szerepe. A történeti összefüggés létrehozása tekintetében talán még ennél is nélkülözhetlenebbek. Egy történeti fejlődéssor különböző stádiumainak egymással vagy egy történeti objektumnak a környezetével való összekapcsolódása mindig kauzális, és a történettudománynak az ok és az okozat eme viszonyát ábrázolnia is kell, hogy a részeknek az egészszel való kapcsolatát kifejezésre juttathassa.

Nem ritkán jelentik ki persze, hogy a történeti vizsgálat objektumainak vagy azok részeinek, „szabad” lényeknek kell lenniük, és ezért a történész-

nek nem szabad kauzális összefüggések után kutatnia. De még ha el is vonatkoztatunk attól a kérdéstől, hogyan lehet-e azonosnak venni az egyáltalában vett szabadság és az oki meghatározottságtól való mentesség fogalmait, valamint, hogy nem utaljuk-e ezzel a szabadságproblémát az elméleti filozófiából az etikába, akkor sem lesz értelme „egy tény oki meghatározottságtól való mentessége” fogalmának egy empirikus tudományban. A történetírásnak is fel kell tételeznie, hogy objektumainak mindegyike előző események szükségszerű következménye, éppen ezért kauzális összefüggések után is kutatnia kell.

De ezáltal ismét egy olyan problémába ütközünk, ami komoly vitákat válthat ki. Voltak ugyanis olyanok, akik a történetírás valamiféle „kauzális módszerével” álltak elő, melynek aztán a generalizáló törvénytudományok módszeréhez kellett hasonlítani. Ezt azonban csak akkor tarthatnánk helyesnek, ha a kauzalitás fogalmát a törvényszerűségével azonosítanánk. Ha ezt tesszük, akkor persze az összes kauzális összefüggéseket kutató tudomány, tehát a történetírás is, törvénytudomány lesz, – jóllehet egy ilyen azonosítás minden alapot nélkülöz. Ellenkezőleg: a kauzális kapcsolatoknak, ha egyáltalán empirikus realitásokra vonatkoznak, individuális valóságoknak kell lenniük, hiszen másfajta valóságok, mint individuális-empirikusak, nincsenek. A törvények ezzel szemben mindig általánosak, és – ha többek akarnak lenni pusztán fogalmaknál – csak metafizikai realitásokként lehetnek érvényesek. A módszertant azonban meg kell szabadítani a metafizikai előfeltevésektől, amely ezért az individuális kauzál-kapcsolatokról csakis mint empirikus valóságokról, és a törvényekről csak mint fogalmakról beszélhet.

A „kauzális módszer” kifejezés, amelyet ma főként a „teleológiai” eljárás ellentétéként emlegetnek, tulajdonképpen egy semmitmondó „címszó”, éppen azért, mert minden empirikus tudománynak kauzális összefüggésekkel van dolga, és mert a kauzálösszefüggések mint olyanok még indifferensek a módszer különbségeivel szemben vagyis, ahogy minden más empirikus valóság, mind a generalizáló, mind az individualizáló felfogást megengedik.

Mindazonáltal – és ezzel visszatérünk az általános fogalmak jelentőségének problémájához – ha minden történeti kauzálösszefüggés egy történeti fejlődéssor két állapota közötti olyan kapcsolat is, amelyben az ok következtében valami olyasmi jön létre, ami még sohasem volt, az ilyen történeti kauzális összekapcsolódások ábrázolása – ahogy az individuális minden ábrázolása – mégsem csupán olyan fogalom-mozzanatokkal lehetséges, amelyek mindegyikének magáértvalóan általános tartalma van, és amelyek csak a maguk különös konfigurációjában juttatják kifejeződésre a valóság individualitását, hanem az individuális kauzálkapcsolatok ábrázolása során ehhez még olyasvalami is hozzájárul, ami valójában általános fogalmak használatát még valamilyen különös értelemben is megköveteli.

A történész ugyanis nem csak az oknak és az okozatnak az időbeli sorrendjét akarja bemutatni, hanem a szükségszerűségről is meg akar győződni, amellyel ebből az individuális, soha vissza nem térő okból ez az individuális, soha vissza nem térő okozat létrejön, és ennek során a kauzális viszonyok (és eventuálisan a kauzális törvények) általános fogalmaira való kitérés sem kerülhető el. Amennyiben a kauzális kapcsolat egyáltalában empirikus valóságának tekinthető, szükségszerűségének tudományos kifejezésére csak a „mindenütt” és a „mindig” térbeli és időbeli „sémájával” rendelkezünk, és ezáltal az individuális kauzális szükségszerűség tudományos ábrázolásával is mindig együttjár valamilyen általános fogalomnak vagy – ahol ez lehetséges – valamilyen általános kauzális törvénynek a képzése; – mindez olyan körülmény, amely a törvény és a kauzalitás szokásos felcserélését is talán érthetővé teszi. Mindez – ha az individuális okot és annak individuális okozatát úgy akarja összekapcsolni, hogy a kauzálösszefüggést szükségszerűnek tekinthessük – a történetírást is rákényszeríti arra, hogy a kauzális kapcsolatok fogalmát használja. Hogy ennek során, a részleteket illetően, a történetírás hogyan jár el, nos ez behatóbb vizsgálatot igényelne. Célját akkor érheti el, ha az individuális objektum fogalmát, amelyet szükségszerű okozatként kell felfognia, mindig általános elemeire bontja, majd ezeket az elemeket összekapcsolja az individuális ok fogalmának úgyszintén általános elemeivel, úgy, hogy az általános fogomelemeknek ezek az összekapcsolódásai éppen az alájuk tartozó valóságok szükségszerű kauzális összefüggését juttassák kifejeződésre. Ha mindez megtörtént, a történetírás az ok fogalmának magáértvalónak tekintett általános elemeit újra az ennek az oknak az individualitását kifejezésre juttató fogalmává illeszti össze, és ezáltal az általános kauzál-fogalmak kerülőútján nyer tudományos betekintést az individuális történeti okoknak az individuális történeti okozatokkal való szükségszerű kapcsolatába. Ezáltal persze magától értetődően még nem jött létre több, mint egyfajta formai, logikai eszmény, mely csak részlegesen valósítható meg, ha nem sikerül az okozat-fogalom minden elemét kauzálisan az ok-fogalmak elemeihez rendelni; ezért néha a történeti ábrázolásban eltűnik egy kauzálisan levezethetetlen maradékresz. Ilyen esetekre nézve beszélünk „szabadságról” is, de természetesen csak azért, mert hiányzik a kauzális szükségszerűségbe való belátás.

Hogy a történetírásnak milyen eszközei vannak, hogy egy történeti kauzálkapcsolat szükségszerűségét lehetőleg minden oldalúan kimutassa, és hogy arra is rávilágítson, hogy ennek során milyen a viszonya a generalizáló tudományokhoz, – nos ezt itt közelebbről nem kell vizsgálni. Már ennyiből is világos, hogy a történészeknél is komoly jelentőséget kap a kauzális törvények ismerete, és hogy ezáltal a történettudományon belül a lehető legszorosabban egymáshoz kapcsolódik az individualizáló és a generalizáló eljárás. Olyan körülmény ez, mely megmagyarázza, miért is akarhatják egyesek ma-

gát a történetírást törvénytudománnyá nyilvánítani. De ugyanígy világos, hogy a törvény-fogalom jelentős volta önmagában még mit sem változtat a történetírás végső céljain, és módszerének logikai struktúráján (amennyiben ezt ezek a célok határozzák meg), tehát különösen nem végső ábrázolásmódjának struktúráján. A generalizáló gondolkodás produktumai a történetírás számára csupáncsak kerülőutak, és – ahogy a történeti fogalmak általános elemei egyáltalában – egyértelműen egy olyan ábrázolás szolgálatában állnak, mely a történeti egészt individualizálóan akarja felfogni.

Mindazonáltal az általános fogalmaknak a történetírásban megnyilvánuló jelentősége azoknak az eseteknek az ábrázolásával, amelyekben a generalizáló eljárás csupán az individualizáló ábrázolás kerülőútjaként jelenik meg, még korán sem merül ki. Csak az egyszerűségében és individualitásában megjelenő történeti egész jön számításba, nem pedig annak részei. E részek közül a történetírás sokat meg sem jelenít (például olyankor, ha az egész individualitására nézve különösebb jelentőségük nincs), sőt, az ábrázolt részek többsége is csak általános csoportfogalmak formájában foglalódik össze. De továbbmenve, azt is kijelenthetjük, hogy azoknak a részobjektumoknak a fogalmai, amelyek csak egyszerűen és individuálisat tartalmaznak, egy történeti ábrázolásban egyáltalán szóba sem kerülnek, tehát hogy egyedül olyan csoportfogalmak jöhetnek létre, amelyek az objektumok meghatározott hányada vonatkozásában közös sajátosságokat mutatnak. Ilyen csoportfogalmak jönnek létre ott, ahol a történész nem tud eleget az ábrázolt eseményekről ahhoz, hogy individualitásukig előrenyomulhasson, és ezért kénytelen megelégedni az általános fogalommal. Nagyon sokszor, sőt, alkalmasint majd minden esetben, a történész valójában csak csoportfogalmat akar képezni, mégis úgy látszik, mintha céljára nézve is generalizálóan járna el.

Ezzel kapcsolatban válik érthetővé egy sokat vitatott kérdés. Voltak, aki úgy vélték, jöllehet igaz, hogy a történetírás „régirányzata” „individualista”, de csak azért, mert túl nagy értéket tulajdonít a politikai vagy más eseményeknek, és ezzel az egyes személyeknek. Az „új” irányzatnak, hogy ne ragadjon le a felszínen, kevésbé az egyes személyiségek politikai tevékenységével, mint inkább a tömegmozgalmakkal kell foglalkoznia, és ezáltal kell eljutnia a kultúrfejlődés tulajdonképpeni „lényegéhez”. Ezért a régi, „individualista” módszerrel ezt az új, „kollektivistát” módszert kell szembe állítani, és – mivel csakis általános fogalmakat képez – a történetírás egyetlen tudományos, még a természettudományokban is messzemenően felhasználható, módszereként kell üdvözölni.

Hogy e nézet logikai jelentőségét megérthessük, tegyük fel, hogy a történész beéri a csoportfogalmakkal; hiszen ez a kijelentés logikailag nem olyan értelmetlen, mint az, hogy a történetírásnak általános fogalmak egy rendszerét kell megalkotnia, és gondoljunk pl. a francia forradalom egy olyan megje-

lenítésére, amely csak a tömegmozgalmakat veszi tekintetbe, mert azt, amit a forradalom során az egyes egyének tettek, lényegtelennek tekinti. De kijelenthetjük-e egyúttal, hogy a történetírás, az új módszer szerint eljárva, valóban nem csupán kollektivistá módon, hanem ugyanúgy generalizálóan is jár el, mint a természettudomány?

Amennyire magától értetődőnek tűnik ez a vélemény az új módszer képviselői számára, valójában annyira hamis; hiszen – és ez az okalap mindig mérvadó marad – az egésznek éppen csak a *részei* olyanok, amelyek általános fogalmak alá rendelhetők. Maga az egész, egy kollektivistá módon eljáró történetírás számára is, mindig csak a maga egyszerűségében és individualitásában jön számításba, és ezért az általános csoportfogalmakat is úgy kell megalkotni, hogy az egész individualitásának kifejezésére alkalmassá váljanak. Generalizáló módszerről egyedül akkor beszélünk, ha a csoportfogalmakkal bármilyen tetszés szerinti forradalmat előfeltételezhetünk, nem csupán azt az egyet, amelyet – hogy az ábrázolás történeti legyen – előfeltételeznünk kell; ezt a meghatározott francia forradalmat kell ábrázolnunk, mely 1789-ben kezdődött, etc., etc.

Az „individualista” és a „kollektivistá” *módszer* ilyen szembeállítására tehát félrevezető. Minden történész kisebb vagy nagyobb mértékig „kollektivistikusán” vagyis csoportfogalmakat alkotva jár el, és mindig is így járt el. Az a körülmény, hogy manapság némelyek egyre többet használgják a „történeti korszakok” és a „tömegmozgalmak” általános kifejezéseit, hogy lassan már csak szociálpszichikai tényezőkről beszélnek, és az „individuálpszichológiát” mint olyat (amelyet egyébként csak a dilettánsok hozhatnak az „individualista” történetfelfogással kapcsolatba) egyáltalában használhatatlanná nyilvánítják, amikor önmagukat és másokat azzal ámítják, hogy „természettudományosan” járnak el, nos mindez a történelmet talán elmosódottá és meghatározatlanná teszi, sőt, alkalmasint – a lényeges személyiségek elhanyagolása miatt – a tények direkt meghamisításához is vezet, de a történeti módszer individualizáló jellegén mit sem változtat.

Sőt, még egy lépéssel tovább kell mennünk. Legyenek bár a történetírásnak általános csoportfogalmai, jóllehet ezek az objektumok egy meghatározott sokaságában meglévő közöset jelenítik meg, mégsem általánosság-fogalmak abban az értelemben, ahogy az ilyen fogalmakat egy szisztematikusan eljáró, generalizáló tudomány képezi. A történész ugyanis csak akkor elégedhet meg egy csoportfogalommal, ha abban egyúttal már eme csoport minden tagjának a történeti összefüggésben jelentős individualitása is jelen van. A cél tehát, amelyre nézve a történeti csoportfogalmakat megalkotják, nem egy olyasfajta általánosítás, ahogy az a generalizáló tudományokban jelen van, hanem a *csoportindividualitás* ábrázolása. Ezek a bizonyos tekintetben általános fogalmak is ennyiben mindig egy individualizáló eljárás produktumai,



hiszen az elv is, amely alkotórészeit meghatározza, csak az individualizáló történetírás céljaiból érthető meg. Ezért ezeket is *individualizáló közösség-fogalmaknak* kell neveznünk, hogy mind a generalizáló tudományokban használt közösség-fogalmaktól, mind pedig a történetírásban kerülőútként használt általánosság-fogalmaktól megkülönböztethessük őket.

## V. A történeti értékbivatozás

De ez a megkülönböztetés mindaddig erőltetettnek tűnhet, amíg nem foglalkozunk a történeti módszer egy további oldalával is. A történeti meghatározáshoz ugyanis nemcsak az *egyáltalában vett egymásutánosság* (Reihe) fogalma kevés, de az *egyszeri egymásutánosság fogalma* is. Hogy ezt megvilágíthassuk, figyelmünket újra arra a már említett körülményre kell fordítanunk, hogy – mivel *minden valóságos dolog individuális és áttekinthetetlenül sokféle* – az individualizáló eljárás nem veheti tekintetbe a *valóság-teljes* individuális sokféleségét, a történetésznek az *ábrázolás során mindig egyszerűsíteni* kell.

Remélhetőleg nem hozakodnak majd elő azzal a kifogással, hogy a történetírás a legtöbb esetben amúgy is a kívántnál *kevesebbet* tud az ábrázolni kívánt folyamatról, ezért aztán nem tűzhető ki feladatául, hogy anyagát még tovább egyszerűsítse. Hiszen nem ennek az anyagnak vagyis nem a „forrásoknak” az egyszerűsítéséről van szó; ennek teljessége, vagy hiányossága logikailag véletlenszerű, és ezért ebben az összefüggésben teljesen közömbös. Csupán arról az egyszerűségről beszélünk, ami a történeti *fogalmak* tartalmának a sajátossága *maguknak* a történeti *folyamatoknak* a sokféleségéhez képest. Ezekben a folyamatokban nem *minden* „történeti”, amit belőlük tudni szeretnénk, ezért a történetésznek objektumai tartalmából ki kell választania az általa lényegesnek tartottat. A történettudományban azonban ennek a kiválasztásnak és átalakításnak egy meghatározott *elv* szolgál alapjául, és csak akkor tekinthetünk be a történeti módszer logikai természetébe, ha ezt az elvet egyértelműen tisztázzuk. A gondolati folyamatnak innen kell továbbhaladnia a történeti anyag figyelembevételé felé.

Hogy a történetiség kiválasztási elvét rögzíthessük, reflektáljunk megint *tudományelőtti* megismerésünkre. Ez a megismerés annak az *érdeklődésnek* a függvénye, amelyet környezetünk vált ki belőlünk. De mit jelent az, hogy objektumok iránt érdeklődünk? Azt jelenti, hogy nem egyszerűen elképzeljük, hanem egyúttal akaratumkra vonatkoztatjuk és *értékeljük* is ezeket az objektumokat. Ha valamit individualizálóan fogunk fel, különösségének olyan

értékekkel kell összekapcsolódnia, amelyek semmilyen más objektummal nem kapcsolódnak ily módon össze. Ha ezzel szemben megelégszünk a generalizáló felfogással, akkor az értékcapcsolat egy olyan különőség függvénye lesz, amely más objektumokban is előfordul, és ezért ugyanannak a nemfogalomnak más exemplárjaival is pótolható. Mindez a generalizáló és az individualizáló felfogás különbségének egy eddig még nem említett oldala, ami egyúttal a két tudományos módszer elvi ellentétét is mutatja.

Ha mármost a tudományelőtti generalizálást elhagyjuk, hogy az objektumokat tudományosan általános fogalmak egy rendszere alá rendelhessük, ennek során nemcsak az egyszeri és az individuális iránti érdeklődéstől vonatkoztatunk el, hanem minél jobban előrehaladunk a rendszerképzés folyamatában, annál inkább feloldjuk az objektumokban meglévő közösnek az értékekkel való kapcsolatát is. Ha ugyanis minden általános fogalmat egy még általánosabb alá rendelünk, és végül minden fogalom a lehető legáltalánosabb alá kerül, akkor az összes objektumot is (amelyekre a rendszer vonatkozik) úgy kell felfognunk, mintha egyformán értékesek vagy értékmentesek lennének, hiszen az az elv, amely meghatározza, hogy egy objektumban mi a lényeges, itt már soha nem lehet az eredeti érdeklődés, hanem csak az a helyzet, amelyet az objektum az általános fogalmak rendszerében elfoglal.

A lényegesnek és a lényegtelennek az eredetileg mindenütt érték szempontok szerinti megkülönböztetését tehát a generalizáló tudomány egyrészt elfojtja, másrészt azonban másra is cseréli, amikor az általánosat vagy a közöset mint olyat, a lényeggel azonosítja. Az objektumoknak az értékcapcsolatoktól való elválasztása vagyis az értékmentes felfogás képezi tehát a tudományban a generalizáló módszer másik, eddig még nem említett oldalát.

Persze kétségeink lehetnek afelől, hogy léteznek-e valóban abszolúte értékmentes szemlélet. Hisz senki nem fog olyan objektumokat vizsgálni, amelyek valamiképpen ne érdekelnék, – de ezzel az érdeklődéssel már az értékcapcsolat is jelen van. Mindez igaz. Csakhogy ez az érdeklődés a pszichológiai előfeltevések közé tartozik, amelyektől egy anyag kiválasztása függ, nem pedig magának a tudománynak a logikai struktúrájához. Logikai ideálként feltehetjük, hogy a kutatót az objektumához semmilyen más érdek nem fűzi, minthogy generalizálóan ragadja meg, de ekkor számára minden objektum közömbös nempéldánnyá válik.

De továbbléphetünk, és mondhatjuk: a generalizáló fogalomképzés iránti érdeklődés is mindig érdeklődés, a lényegesnek a lényegtentől való megkülönböztetése tehát már értékelést jelent, és ha ezáltal magának a lényegesnek a fogalma értékfogommá vált, akkor úgy tűnik, az értékcapcsolat a tudományos fogalomképzés fogalmáról nem csak pszichológiailag, de logikailag sem leválasztható elem. Ez is igaz. Csakhogy ez az értékcapcsolat nem a tudománynak az objektumaira vonatkozik: egyedül a tudomány logikai célja, a

fogalomképzés, került így értékelésre, és – mivel a célnak ez a logikai értékelése minden tudomány előfeltevése, és mindegy, hogy objektumaikat értékmentesen kezelik vagy sem – éppenhogy el kell tőle vonatkoztatnunk, ahol az a feladat, hogy a fogalomképzés különböző formáit juttassuk kifejezésre, és ahol egyedül az objektumoknak az értékekkel való kapcsolata érdekel bennünket.

Kijelentésünk kétségtelenné tételéhez elég tehát annyit mondanunk: eltekintve minden egyedül pszichológiai és ezért logikailag lényegtelen érték-kapcsolattól, eltekintve a generalizálás értéként felfogott céljától és a közösné mint lényegesnek az ebből folyó értékelésétől, a generalizáló módszernek meg kell tisztítania objektumait az értékkapcsolatoktól, hogy ezeket az objektumokat általános fogalmak nempéldányaiként foghassa fel, amelyek közül minden exemplár minden tetszés szerinti másikkal kicserélhető.

Összefüggésünk vonatkozásában ez a körülmény azért jelentős, mert a tudományos individualizálás egy másik, eddig még nem említett oldalára is felhívja a figyelmünket. Kérdésként vetődik fel ugyanis: csak az az értékkapcsolat áll-e itt is fenn, amely minden tudomány logikai előfeltevése; értékként a tudomány célja, és értékelésként a lényegesnek és a lényegtelennek az erre a célra tekintettel végrehajtott megkülönböztetése jön-e itt is csak szóba? Vagyis: itt is csak azáltal különül-e el a történettudomány a tudományelőtti individualizálástól, hogy az objektumokat minden értékről leoldozza, és csupán céljainak tisztán logikai értékelését őrzi meg?

Ezekre a kérdésekre tagadó választ kell adnunk, hiszen nem látható be, milyen más elv alapján mehetne végbe az objektumok individualizáló felfogása, ha nem értékekkel való összekapcsolásuk alapján. Ha egy objektumot minden érdeklődés-kapcsolatáról leoldozunk, csupán egy általános fogalom exemplárjaként lesz számunkra lényeges. Csak a generalizálás logikai célja fojtja meg és helyettesíti mással az értékkapcsolatot (amelyen egyébként a lényeges és a lényegtelen megkülönböztetése nyugszik), azzal, hogy már eleve a közöset mint olyat avatja lényegessé. Az individualizáló felfogás ezzel szemben önmagában még semmiféle útbaigazítást nem ad arra nézve, hogy a maguk individualitásában mely objektumok a lényegesek, és hogy individualitásukból mit kell ábrázolni. Mindez a fogalomképzés formái közé új logikai ellentétet hoz be. Az individuális csak egy értékre nézve válhat lényegessé, és ezért az értékkapcsolat figyelmen kívül hagyásával a valóságra irányuló történeti érdeklődést és magát a történetírást számolnánk fel.

Tehát nem csupán az vált láthatóvá, hogy az objektumok generalizáló és az adott értelemben értékmentes szemlélete közt szükségszerű összefüggés áll fenn, hanem az is, hogy az individualizáló és az értékkapcsolatú felfogás is szükségszerűen feltételezik egymást; pontosabban: a történetírás nem csupán tudományos célját előfeltételezi értékként, ahogy az összes tudomány,

hanem logikai természetéhez még egyéb, objektumaival összekapcsolt értékek is hozzátartoznak, amelyek nélkül individualizáló felfogás egyáltalán nem lenne lehetséges. Éppen ezért – hogy a történettudomány logikai struktúráját erről az oldalról is tisztán láthassuk – nem lehet más a feladatunk, minthogy ezeknek az értékeknek a jellegével, illetve a történeti objektumokkal való összekapcsolódási módjukkal közelebbről is megismerkedjünk.

Itt is szükséges azonban, hogy miután a tudományelőtti és a tudományos értékkapcsolatban meglévő közöset rögzítettük, ezeket élesen megkülönböztessük egymástól.

Hogy az értékek a tudományban egyáltalában meghatározó szerepet játszanak, sőt, hogy a fogalomképzés elveiként szolgálnak, ellentmondani látszik a tudomány lényegének. Joggal követelik, és éppen a történetstől, hogy a dolgokat lehetőleg „objektíven” ábrázolja, és még ha ez a cél nem is érhető el maradéktalanul, logikai ideálként mindenestre fenn kell tartani. De hogy fér meg ezzel az a kijelentés, hogy a történeti módszer lényegi mozzanata éppen objektumainak az értékekkel való kapcsolata? Nem épp a tiszta logikai értékektől kell-e mindenekeelőtt a tudományoknak távol tartaniuk magukat, hogy megmaradhassanak tudományoknak?

Nem vitás, hogy sokan képviselik ezt a véleményt, ezért aztán támadják is az itt előadottakat. Velük szemben mindazonáltal hangsúlyozni kell: nem csupán a történetinek mint „egymásutániságnak” (Reihe) a definíciója túl tág, de azok a kísérletek sem érhetnek célt, amelyek az érték fogalma nélkül akarják a történeti fogalmát megalkotni. Mindenkinek el kell ismernie, hogy a történetírás soha nem veheti fel ábrázolásába az összes individuálist, csupán a „fontosat”, az „érdeklődésre számot tartót” vagyis röviden: a lényegest. Csak hát mi számít „lényegesnek”, ha el kell vetnünk az objektumok sokaságában meglévő ama „közöset”, amelyet a generalizáló fogalomképzés felhasznál?

Mindenekeelőtt – tarthatatlansága miatt – vissza kell utasítanunk egy igen csak elterjedt nézetet. Ed. Meyer mondja egy helyütt: történeti az, ami *hat* vagy ami *hatott*. Csakhogy ezzel a problémát nem megoldottuk, hanem kikerültük. Hiszen a világban *minden* dolog *hat*, de a történetst a legtöbb hatás egyáltalán nem érdekli, éppenhogy csak a „lényeges” hatás kerülnek be az ábrázolásba. Nem egyáltalában a hatást gyakorló számít történetinek, hanem csak az, ami lényeges hatást gyakorol, és ami ezáltal maga is lényegessé válik. A történetileg lényegesnek ez a fogalma egy olyan értékfogalom nélkül, amely több, mint a tisztán logikai érték, mindazonáltal nem határozható meg.

Mindezzel együtt van valami jogosultsága annak a törekvésnek, amely megpróbál a tudománytól és ezzel együtt a történetírástól is mindenféle nem-logikai értéket távol tartani. Valóban nincs lehetőségük az empirikus tudományoknak, hogy a dolgok értékéről illetve értéktelenségéről általános érvennyel azáltal jelentsenek ki valamit, hogy helyeslik vagy helytelenítik. Ha

azonban az objektumok értékkapcsolata a történettudományok lényegi mozzanata, de anélkül, hogy annak objektivitását veszélyeztetné, ebből az következik, hogy lennie kell egy olyan értékkapcsolat-formának, amely a gyakorlati állásfoglalással és értékeléssel nem esik egybe vagyis hogy objektumokat tisztán elméleti módon is vonatkoztathatunk értékekre, anélkül, hogy ezáltal azokat helyeselnénk vagy helytelenítenénk.

Más szavakkal: a kérdés az, ha egy objektum individualitása értékre vonatkozása alapján lényeges, ez szükségképpen együttjár-e ennek az objektumnak a pozitív vagy negatív értékelésével is, ami a tudomány természetének elentmondana? Nos erre a kérdésre a válasz a határozott nem.

A történeti ábrázolás – eltekintve tudományos céljának logikai értékelésétől – csak annyiban foglal magába értékkapcsolatot, amennyiben az individualizálisan felfogott objektumnak egy értékre, nézve valamilyen jelentősége van. Semmit nem kell azonban arról mondania, hogy pozitív vagy negatív értékkel bír-e; ennyiben tehát az objektum mindenféle értékelésétől – aminek mindig pozitívnak vagy negatívnak kell lennie – eltekinthet. Ekképpen a történetírás objektivitása, az értékmozzanat ellenére is, teljesen érintetlen marad.

Röviden: a gyakorlati értékelést és a pusztán elméleti értékvonatkozást pontosan el kell határolnunk egymástól, és ekkor minden kétség eloszlik.

Egy ilyen elhatárolás jogosultsága nem tagadható. A maga különösségében vett elméleti értékvonatkozás csak azért kerülheti el a figyelmet, mert többnyire annyira magától értetődő, hogy fel sem figyelünk rá. Hatékonysága és következménye mindazonáltal könnyen tudatosítható. Ha pl. arra gondolunk, hogy soha nem olyanak ismerjük meg a valóságot, ahogy az a maga áttekinthetetlen sokféleségében létezik, hanem hogy mindenféle megismerés már eleve a valóság átformálása, akkor világossá válik, hogy egy individualitás pozitív vagy negatív értékéről egyáltalán vitatkozni sem lehetne, ha a vitatkozók között eleve nem létezne egy már a pusztán elméleti értékvonatkozás következtében rendelkezésre álló, gyakorlati értékelésük különbözőségétől független, közös individualizáló valóságfelfogás, hiszen különben nem ugyanarról az individualitásról vitatkoznának.

Tehát, amennyire bizonyos, hogy az elméleti megismerés és a pozitív vagy negatív értékelés két teljesen különböző folyamat, annyira bizonyos az is, hogy a tisztán elméleti értékvonatkozás logikai szempontból elvileg különbözik az értékeléstől, és így egyáltalán nem áll ellentmondásban a tudományos megismeréssel. A történetírás minden bizonnyal nem értékelő tudomány vagyis a történést mint történést az objektumait nem értékeli; az értékelésekre, amilyen pl. az állam, a gazdasági szervezetek, a művészet, a vallás, stb. értékelései, empirikusan konstatálандó tényekként talál rá, és számára az objektumok elméleti értékvonatkozása – amelyek ennek során ténylegesen értéke-

lődnék – vagyis az, hogy mit és mi által jelent valamit individualitásuk ezen értékekre nézve, tagolja a valóságot lényeges és lényegtelen alkotórészekre, anélkül, hogy neki magának az objektumokról direkt-pozitív vagy negatív értékítéletet kéne alkotnia.

Még tisztábban látunk a történeti értékvonatkozás lényegét illetően, ha egy másik mozzanatot is megemlítünk, amelyen keresztül a tudományos individualizálás a tudományelőttitől elkülönül, – és amelyre már az imént példaként felhozott értékfogalmak is utalnak. Az elméleti értékvonatkozás a történetírásban nem csak a pozitív vagy negatív értékeléstől független, de egy meghatározott vonatkozásban az önkényes választástól is mentesnek kell lennie, nevezetesen abban a tekintetben, hogy melyek azok az értékek, amelyekre az objektumok vonatkoznak. Ez azonban csak akkor érhető el, ha a történész az individuális valóságot csakis az általános értékekre vonatkozóan tagolja lényeges és lényegtelen alkotórészekre vagyis olyan értékekre vonatkozóan, amilyenek az állam, a művészet, a vallás, stb. előbb említett példákban is megtestesültek.

De mégis, bármennyire is egyszerűnek tűnik alapjaiban mindez, sok a hozzákapcsolódó vitás mozzanat és félreértés. Mindenekelőtt újra csak felmerülhet, hogy az értékek általánossága következtében a történetírás módszere mégiscsak generalizáló jellegű. Nyilvánvaló – fogják ezt a nézetet indokolni –, hogy pl. az állam általános fogalom, és ha a történeti folyamatokat mint politikai folyamatokat ábrázoljuk, akkor a bennük lévő politikai elem, amelyre nézve történetileg lényegesek, éppenhogy a bennük meglévő közös. Tehát – fogják mondani – ezeket a folyamatokat ugyanúgy a politikai általánosság fogalma alá kell rendelni, ahogy a generalizáló tudományokban az objektumokat egy nemfogalom exemplárjaként fogják fel.

De így van-e ez valójában? Az igaz, hogy az általános értékek egyúttal általános fogalmak is, de teljesen hamis az a kijelentés, hogy a történeti objektumok ilyen értékekre vonatkozása egybeesne általános fogalmak alá rendelődsükkel, és hogy ezért a történetírás logikai struktúrája semmiben sem különbözne a generalizáló tudományokétól.

Ennek okai nyilvánvalóak. Először is a történettudománynak soha nem az a feladata, hogy ilyen általános értékfogalmakat *alkosson*, illetve, hogy ezeket szisztematikusan rendezze, ahogy tennie kellene, ha generalizáló tudomány lenne. Ezekre az általános vagyis általánosan elismert értékekre az értékelés ténylegesen végbemenő aktusaiban talál rá, és – ahogy azt később majd látni fogjuk – csak a történetfilozófia, de nem az empirikus történettudomány, számára jelenik meg az feladatként, hogy általános értékfogalmak rendszerét hozza létre.

Továbbá, és ez a fő ok, a történész számára az érték általánossága éppenhogy nem annyiban-jelentős, amennyiben valami a különös értékekben

meglévő közöset tartalmaz, csupán arról van szó, hogy a történetírás a maga objektumait mindig olyan értékekre vonatkoztatja, amelyek mindegyike értéként már eleve érvényes vagy legalábbis mindenki annak fogja fel. Egyébként az objektumok történeti értékre-vonatkoztatása szükségképpen individualizáló felfogáshoz vezet, mindegy, hogy az értékek tisztán individuálisak vagy az adott értelemben általánosak-e, hiszen ez a különbség az értékek érvényességére, nem pedig az értékvonatkozás logikai struktúrájára vonatkozik.

Röviden: az a körülmény, hogy a történettudománynak – azért, hogy általános érvényű eredményekhez juthasson – általános érvényű értékekre van szüksége, még egyáltalán nem érinti az értékvonatkozású, individualizáló, történeti módszernek az értékmentes, generalizáló, törvénytudományi módszerrel szembeni ellentétét.

Ha akarjuk, persze mondhatjuk, hogy a különöst – általános érvényűsége eléréséhez – minden tudománynak az általános alá kell rendelnie". Mindazonáltal egy ilyen kijelentés, meghatározatlansága miatt, igencsak félreérthető, és e mellett logikailag teljesen semmitmondó is lesz. Ha azt akarjuk, hogy a módszertanban használható legyen, az értékmentes nem- vagy törvényfogalom alá történő generalizáló alárendelést szigorúan el kell választanunk az általános értékfogalom alá történő individualizáló „alárendeléstől”, – talán az lesz a legszerencsésebb, ha az „alárendelés” szót csak az általános fogalmak egymás közti alárendelési viszonya, és az exemplárnak a fölérendelt nemfogalmához való viszonya jelölésére használjuk, mivel egyébként tévedések adódhatnak.

Ha mármost ezzel az individualizáló eljárás lényegébe pontosabb betekintést engedő megfogalmazással újból visszatérünk azokhoz a történeti fogalmakhoz, amelyek tartalmuk általánossága folytán negatív instanciát látszottak hordozni a történetírásnak mint individualizáló tudománynak a megközelítését illetően, akkor ennek alapján a történeti csoportfogalmaknak a generalizáló csoportfogalmakkal szembeni különbözősége is sokkal érthetőbb lesz. Ezeknek nem csupán az a céljuk (miképp a történeti részek fogalmainak), hogy a történeti egésznek, amelyhez tartoznak, az individualitását kifejezésre juttassák, de képzésük során a lényeginek a kiválasztását is az az általános érték határozza meg, amelyre objektumai vonatkoznak, vagyis: nem a bennük lévő közös mint olyan a lényegi; annak a körülménynek, hogy tartalmuk objektumok sokaságában közös, egyedül az az oka, hogy az általános értékre nézve (amelyre a csoportok vonatkoznak) csakis a csoport individualitása jön tekintetbe, nem pedig a csoport egyes tagjainak az individualitása is, és hogy ezért már a csoportfogalom is elég individualitást tartalmaz ahhoz, hogy az értékvonatkozású, individualizáló ábrázolás számára lényeges mozzanatot kifejezésre juttassa.

A történeti közösség-fogalmak fogalomképzési elve tehát ugyanaz, mint a többi történeti fogalomé, és ebből megint csak az derül ki, mennyire nincs értelme annak, hogy a történetírás eljárását, már ami annak *logikai* természetét illeti, kollektivistának nevezzük. A vita az ún. kollektivista és individualista módszerről lényegében a történettudomány *tartalmáról* folytatott vita vagyis arra vonatkozik, hogy az általános értékekre vonatkozóan történetileg milyen mértékben jelentősek az egyes *személyiségek* és milyen mértékben a *tömegek* mozgalmái, – de éppen ezért ennek a vitának a módszer logikai problémáihoz semmi köze. Sőt, még egy tisztán kollektivistikusan eljáró ábrázolásnak is, nem csupán (ahogy láttuk) individualizálónak, hanem (ahogy minden történeti ábrázolásnak) egyúttal értékszempont által vezetettnek is kell lennie.

Azt a kiemelkedő szerepet egyébként, amelyet az értékszempont a történetírásban játszik, újabban egyre inkább elismerik és megértik, mégha a figyelem nem mindig a két legfontosabb mozzanatra, az elméleti értékvonatkozásnak a gyakorlati értékeléstől való megkülönböztetésére és az érték általánosságára vonatkozik is. Ezen a helyen nem tárgyalhatunk kimerítően minden, az értékekkel összefüggésben álló kérdést, mindazonáltal néhány mozzanatot még ki kell emelnünk.

Egy logikai vizsgálódás soha nem akarhatja megtiltani a történésznek azt, hogy az elméleti értékvonatkozáson túl ne lépjen, és objektumára nézve értékítéletet ne hozzon, sőt, talán nem is lehetséges olyan történeti ábrázolás, mely teljesen mentes volna az objektumok pozitív vagy negatív értékelésétől. De azt is le kell szögezni, hogy nem mindenütt ez a helyzet, ahol értékítélet látszik megformálódni. Minden történeti ábrázolásban találunk olyan megállapításokat, amelyeknél – főként emberi cselekedetekhez – helyeslő vagy helytelenítő prédikátum kapcsolódik: itt egy jó vagy bátor tettet, ott egy bűntettet konstatálnak, és úgy tűnik, éppen ez különbözteti meg a történetírást a törvénytudományoktól, amelyek számára a bűn és az erény ugyanolyan produktumok, mint alkalmasint a vitriol vagy a cukor. Világos, hogy az ilyen jellegű megállapításoknál a történész alkalmasint állást foglal *bat*; – sok esetben azonban az értékpredikátumok csak a tények rögzítésére vagy az események tisztán elméleti jellemzésére szolgálnak. Ha pl. egy cselekedetet bűnösnek neveznek, ez azt is jelentheti, hogy a források kényszerítenek arra, hogy feltevélezzük: itt valóban olyan tetről van szó, amelyet többnyire bűnösnek nevezünk, de ha ehhez a cselekedethez egy másik történész egy másik prédikátumot fűz, ennek még nem kell azt jelentenie, hogy ugyanazt a tényállást másként értékeli, – lehet, hogy ez a történész egy másik tényállást tételez fel, s ez esetben azt természetesen másként is kell értelmeznie.

Az értékmozzanatok a történetírásban való felmerülésénél tehát minden esetben fel kell tenni a kérdést, hogy az értékpredikátum valóban *értékelő* jellegű-e vagy csak arra szolgál, hogy a vele általánosan összekapcsolódó ér-



tékjelentéssel együtt csupán *tény*t rögzít, – ugyanúgy, ahogy a szójelentések is, amelyek egyáltalán nem használhatók értékelésre.

Ha tehát az egyik oldalról a valóságosnál gyakrabban keletkezik is az a lát-  
szat, hogy értékelésről van szó, a másik oldalról azt is hangsúlyozni kell,  
hogy bizonyos értelemben nem csupán a pusztá értékvonatkozások, de az  
értékelések is a történettudomány alkotórészeinek számítanak. Ebben a vo-  
natkozásban természetesen újfent eltekintünk a fogalomképzés céljának logi-  
kai értékmozzanatától, amely minden tudomány elengedhetetlen előfeltevé-  
se, és csak olyan nem-logikai értékmozzanatokat veszünk tekintetbe, ame-  
lyek nélkül történetírás egyáltalán nem létezhetne.

Ha bizonyos is, hogy az elméleti értékvonatkozás nem gyakorlati állásfog-  
lalás, és ha bizonyos továbbá, hogy ebből adódóan a történésznek tartózkod-  
nia kell tárgyainak értékelő megítélésétől, akkor az is bizonyos lesz, hogy  
azoknak az értékeknek a körén belül, amelyekre objektumait vonatkoztatja,  
valamilyen formában önmagának mint történésznek is *értékelő embernek* kell  
lennie. Senki nem fog pl. politikai történelmet írni vagy olvasni, aki nem vo-  
natkoztatja a maga pozitív vagy negatív értékelésére a politikai értékeket, va-  
gyis aki politikai kérdések iránt semmiféle értékelő viszonyt nem alakított ki,  
hiszen ha ezen a területen nem értékelő ember maga is, nem *értheti meg* az  
értékeket, amelyek a történeti anyag kiválasztásában vezetik, és ezért aztán  
magához az anyaghoz sem fűzné a legcsekélyebb történeti érdeklődés sem.

Ami azonban a politikai történetírásra igaz, az igaz a művészettörténetre, a  
vallás, a gazdaság, stb. történetére is. Mindez, mint annyi magától értetődő  
dolog, gyakran fel sem tűnik, sőt, sok történész van, aki nem csupán objektu-  
maival szemben viselkedik „szemlélődő” módon, hanem egyáltalában, törté-  
nésként is, pusztán *nézőnek* képzei magát. Ezzel szemben a történészt az is  
megkötőnbözteti a generalizálóan eljáró kutatótól, hogy munkája során nem  
csupán a követett tudományos célt kell értékként elismernie, hanem, ha nem  
is magukkal a történeti objektumokkal, de az általános értékekkel kapcsolat-  
ban (amelyekre objektumait individualizálóan vonatkoztatja) állást is kell  
fogalnia.

A történetírás *logikai* természetét illetően mindazonáltal ez a körülmény  
sem döntő jelentőségű, hiszen – miképp az a lelkiállapot, amely az anyagvá-  
lasztást meghatározza – ez is a *pszichológiai* előfeltételek közé tartozik, és  
gondosan kell mérlegelni, nehogy tisztázatlan maradjon miatta a tisztán el-  
méleti értékvonatkozás fogalma és annak logikai jelentősége.

Csak az imént hangsúlyozott tényre gondolhatott Riehl, amikor azt monda:  
*pszichológiailag* kivitelezhetetlen az a követelmény, hogy a történész ne  
tulajdonképpen értelemben értékelje, hanem csak értékekre vonatkoztassa  
objektumait, sőt, éppen Riehl szerint, aki talán a legegységelműbben elkülö-  
nítette egymástól a logikát és a pszichológiát, ekkor sohasem az értékelésnek

az értékvonatkozástól való *pszichológiai* elválaszthatatlanságáról van szó. De persze ez az elválaszthatatlanság sem befolyásolja a történeti fogalmának mint egy elméleti értékvonatkozású, individualizáló valóságelsajátítás produktumának a felfogását.

Egyébként itt nem kell közelebbről vizsgálni: milyen jelentősége van annak a körülménynek, hogy csak az olyan értékelő lények számára létezik történelem, akik számára a történeti tudományok „objektívek”, és hogy ez az objektivitás milyen viszonyban áll a generalizáló vagy törvénytudományok objektivitásával, amelyeknek semmilyen más értéket nem kell elismerniük, mint magának a generalizáló tudománynak az értékét. Feladatunk csupán annyi volt, hogy a *ténylegesen fennálló történettudomány logikai struktúráját* megértsük, hogy e történettudomány *értékre vonatkozó és individualizáló* módszerét (ahogy az a valóságban realizálódik) leírjuk, és hogy ezt a módszert a történetírás formai céljaiból adódó logikai szükségszerűségében megadjuk. És ezt a feladatot elvileg megoldottnak tekinthetjük.

#### VI. A történeti módszernek a történeti anyaggal való összefüggése

A történeti matéria (Material) sajátosságáról – ebben az ismert okok miatt formai megközelítésben – eddig még nem esett szó, éppen ezért arra a kérdésre sem lehetett választ adni, hogy miként lehetséges azt az anyagot (Stoff), amelyről a törvénytudományokban *ténylegesen szó van, nem csupán generalizálóan, de individualizálóan* is megjeleníteni. A természet és a szellem ellentétét – mind a test és a lélek, mind pedig az értelemmentes és az értelemteljes lét ellentéte vonatkozásában – szándékosan zárójelztük. Úgy látszott, egyiknek sincs semmi köze a generalizáló és az individualizáló tudomány ellentétéhez. Most azonban eljött az ideje annak, hogy a történeti anyag sajátosságaival is foglalkozzunk, és hogy a történettudomány lényegét vele kapcsolatban is értelmezzük. Miután a történeti módszer különösségét rögzítettük, lehetővé válik, hogy a közte és a történeti objektumok anyagszerű különösségei között lévő összefüggést feltárjuk.

Egyelőre itt is el kell vonatkoztatnunk test és lélek különbségétől. Ez a különbség nem lehet mérvadó, hiszen *ténylegesen csak a történeti anyag egy része sorolható a lelki léthez, továbbá tudjuk, hogy a pszichikai ugyanúgy ábrázolható generalizálóan természetként, mint a fizikai.* Inkább arra kell gondolnunk, miképpen esik szét a tapasztalati tudományok anyaga két csoportra úgy, hogy az egyik oldalra a pusztán észlelhető, értelem- és jelentésmentes fizikai vagy pszichikai természeti folyamatok, a másik oldalra a megérthető értelem- és jelentéstartó lét foglalataként megjelenő kultúra kerüljön, és azt

kell megkérdeznünk, hogy vajon nem az objektumok értelmével és jelentésével függ-e össze az individualizáló módszer.

Hogy beláthassuk azt: erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk, csak azt kell megvilágítanunk, hogyan kapcsolódik össze az értelem és a jelentés az értékekkel, amelyek mint választási elvek az individualizálás alaptermészetét meghatározzák vagyis a történetileg lényeges alkotórészeknek a történetileg lényegtelenektől való elválasztását irányítják. Az értelem és az érték összefüggése alapján lesz érthető a történeti anyag és a történeti módszer közti összefüggés logikai szükségszerűsége, sőt, a döntő mozzanat egyetlen kijelentésben megfogalmazható: egy objektum individualitásának azáltal van értelme és jelentése a történelemben, hogy olyan általános értékhez kapcsolódik, amelynek a megvalósulásához, individuális megformáltsága révén, ő maga járul hozzá. Ehhez már csak a következő magyarázatot kell hozzáfűznünk:

A fentiekkel nem arra gondolunk, hogy egy individuális történeti objektum értelme egybeesik a fogalomképzést irányító értékkel. Ellenkezőleg, élesen el kell választanunk a kiválasztás általános elveit azoktól a különös képződményektől, amelyek az individuális történeti objektumokhoz tapadnak, és azokat a maguk individualitásában értelem- és jelentésteljessé teszik. Hogy minden félreértést elkerülhessünk: azokat a valamiket, amik a történetírást individualizáló ábrázolásra készítetik, ezentúl a történeti objektumokhoz tapadó konkrét értelmi képződményeknek fogjuk nevezni. Egyedül ezek jutnak közvetlenül kifejeződésre a történeti létben, egyedül ezek rendelkeznek minden különös esetben ugyanolyan individualitással, mint maguk a reális folyamatok. A kiválasztás elvei ezzel szemben – ha elvekként formulázzuk őket, amelyhez nem kell a történésznek indíték – szükségképpen általános, elvont értékfogalom-formát előfeltételeznek. A különösnek és az általánosnak ezt a különbségét a nem-valóságos területén is a lehető legerőteljesebben hangsúlyozni kell. A történetírás mint történetírás – tulajdonképpen nem is kell mondanunk – kifejezetten azokról az individuális konkrét értelmi képződményekről beszél, amelyeket reális objektumaiban talál. Egyébként nem lehetne individualizáló tudomány. Éppen azt kell megmutatnunk, hogy mint történetírásnak nem az a feladata, hogy általános elvont fogalmakat képezzen, de éppen ezért az általános és elvont értékfogalmak képzése is teljesen távol áll tőle. Ha úgy látjuk, hogy lényege az individualizáló értékvonatkozás, akkor fel kell tételeznünk: objektumainak irreális értelme nem elvont értékek formájában, hanem egy értelmi képződmény konkrét individuális alakjában kerül elé. Azt a korábban uralkodó meggyőződést, hogy az értékjelleg (Werthaftes) mindig csak az általánosság formájában fordulhat elő, fejtegetéseinkben meghaladtuk. Lask, utalva ezekre, már a fichtei idealizmusról és a történelemlről szóló első munkáiban nagy nyomatékkal hangsúlyozta ezt; ma pedig már végérvényesen el kell fogadnunk.

Mindez azonban nem zárja ki azt, hogy az individuális, konkrét értelmi képződmények, amennyiben a történetírás szempontjából lényegesek, ne álljanak a legszorosabb összefüggésben általános értékfogalmakkal, és pedig olyanformán, hogy egyetlen történetileg jelentős objektum sem rendelkezhetne történeti értelemmel és történeti jelentéssel akkor, ha nem vonatkoztatnánk individualitását általános értékekre. A konkrét értelem a történeti területén kizárólag általános érték révén „konstituálódik”. A konkrét értelmi képződmények tehát (amelyek a reális objektumokban találhatóak), éppúgy, ahogy a történeti választási elvek is, nem a reális lét szférájában helyezkednek el, hanem az értékek birodalmában, és ez alapján kell mármost az individualizáló, értékvonatkozású módszernek a történetírás értelem- és jelentés-teljes anyagával való kapcsolatát is értelmeznünk.

Példáink vonatkozásában ez mindenekelőtt az alábbiakat jelenti. Az ábrázolás kiválasztási elvei az állam, a művészet, a vallás általános értékfogalmai. Miután elvont módon formuláztuk őket, a következőket mondhatjuk: ezek az értékfogalmak konstituálják a konkrét értelmi képződményeket, amelyek a valóságos műalkotásokhoz, valóságos államokhoz és vallásokhoz tapadnak; ennyiben általánosságuk nélkül semmilyen történeti individualitás nem létezik, és ebből a nézőpontból kiindulva ezek kölcsönöznek a reális folyamatoknak olyan értelmi jelentést, amely e folyamatokat a történettudomány tárgyává teszi. Ahol ezzel szemben semmilyen általános politikai, művészeti, vallási értékre-vonatkozás nem áll fenn vagyis ahol mindenféle értékvonatkozástól eltekintünk, ott az objektumok értelmüket és jelentésüket is elveszítik, amely pedig individuális alakjukat az állam, a művészet, a vallás története vonatkozásában lényegessé tenné. E nézőpont alapján éppenséggel azt kell mondanunk: egy folyamat a maga individualitásában a történetírás számára egyedül azáltal lesz értelem- és jelentésteljes, hogy a történetírás azt általános értékekre vonatkoztatja, és fordítva: individualitásához tapadó jelentése szükségképpen elveszne, ha megszűnne történeti értelmét konstituáló általános értékre való vonatkozása.

Amint így fogjuk fel a dolgot, megértjük: miért nem képes soha *kimerítően* megismerni a történeti objektumokat (amelyek, mint a kultúrélet minden jelensége, *konkrét értelmi képződmények* hordozói) egy értékmentes, generalizáló eljárás, és hogy miért követel mindez értékvonatkozású, individualizáló, történeti módszerű tárgyalást. Bizonyos, hogy a történeti objektumot egy generalizáló tudomány is *ábrázolhatja*, sőt, alkalmasint ez meg is történik. Csakhogy ekkor el kell vonatkoztatni attól a jelentéstől, amellyel individualitása az értékekre nézve rendelkezik, – és sok esetben éppen ezt nem szeretnénk. Ezekben az esetekben a történeti ábrázolás mindig csak az objektumok individualitásához tapadó jelentésére irányulhat. A generalizáló eljárás, mielőtt mindenféle értékvonatkozást felold, rákényszerül arra, hogy az objektu-

mokat a maguk individualitásában értelemmentesnek vagy jelentésnélkülinek, és ezért a történettudomány számára lényegtelennek tekintse.

Ha egyszer az értelemteljes realitásnak és az individualizáló eljárásnak ezt az összefüggését megértettük, akkor egyúttal azt is belátjuk, hogy alapját tekintve tárgyatalmá-vált-az-a-vita, hogy a történetírás módszertanában melyik a döntő mozzanat, a matéria-vagy az ábrázolás formai sajátosságai. Elméletünk megmutatja: a forma és a matéria a történetírásban végérvényesen soha nem választhatóak el egymástól, ellenkezőleg, szükségképpen összetartoznak. De e tekintetben még tovább mehetünk. Ha a történetírást nem elsősorban logikai struktúrájában akarnánk kifejtetni (ahogy tettük), ha nem az individualizáló és értékvonatkozású módszer fogalmából, hanem matériájának fogalmából kiindulva akarnánk megérteni azt, mi is az emberi kultúrélet, akkor valójában – hogy a természettudomány módszerétől elhatárolhassuk – (noha most is, mint korábban, nem a lélek és a test ellentétét, hanem a „szellemnek” a természettel szembeni második ellentétét kéne alapul vennünk) azt a tényt kellene előtérbe állítanunk, hogy egyrészt olyan valóságok léteznek, amelyeket, pusztán érzékiileg észlelhető, reális létezésükre nézve, természetnek kell tekintenünk, másrészt olyanok, amelyek nem-érzéki és nem-valóságos, de megérthető értelmi képződmények hordozóiként jönnek számításba, tehát „kultúraként” valami olyasmit jelentenek, ami túlnyúlik ezek reális létezésén (Dasein). Ennek az ellentétnek az alapján akkor nagyon könnyen kimutatható lenne, hogy – ha az egyáltalán a tudományos ábrázolásban felhasználható módszerek formai különbözőségeire figyelünk – mindenekelőtt az irreális értelmi képződmények hordozói az individualizáló történetírás matériái, miközben az értelemmentes valóságok (mindegy, hogy pszichikailag vagy fizikailag reálisak) csupán „természettudományos” érdeklődésünkre tarthatnak számot vagyis arra korlátozzuk magunkat, hogy generalizálónan ábrázoljuk őket.

Az mindenesetre kézenfekvő, hogy a tudományoknak a matériájuk alapján történő ilyen felosztása teljes összhangban áll módszerforma szerinti felosztásukkal. Ennek ellenére, mint ahogy korábban, továbbra is kérdéses, hogy a matéria különbözőségeiből való kiindulás alapján valóban eljutunk-e oda, hogy a generalizáló és az individualizáló eljárás különbsége a maga teljes horderejében megközelíthetővé váljon. Azoknak a fáradozásoknak az eredményei, amelyek a „szellemtudományi” elméletekben a súlypontot az anyag materiális különbségeire helyezik, mindenesetre *nem* az ilyen kérdésfelvetés helyessége mellett szólnak.

E helyütt mégsem kell erről tovább beszélnünk. Számunkra csak az előbbi a fontos. Semmiképpen sem mondhatjuk már, hogy a formai megközelítés használhatatlan, hogy alkalmatlan arra, hogy a tudományok materiális különbségeivel számoljon. Ellenkezőleg, egyedül a mi elméletünk segítségével

ragadhatóak meg a maguk logikai szükségszerűségében a tudományok tárgyi ellentéteken alapuló módszertani különbözőségei. Csak az a kísérletünk, melyben a történeti anyag fogalmát az értékrevonatkozás módszerének fogalma alapján határoztuk meg, vezetett el oda, hogy a tárgyi és a formai sajátosságok összefüggését a különböző tudományokban felfedhessük. Nem vitatható, hogy a módszerek formai különösségeit kellett logikai érdekből előtérbe állítani, mindazonáltal csak így érthettük meg tárgy és módszer szoros egymásra vonatkozását. Csak most látjuk, miért követeli az értelemteljes valóság létezése (amellyel a történetírás foglalkozik) az értékrevonatkozású, individualizáló ábrázolást.

Éppen ebben rejlik elméletünk csattanója, ami – a történeti fogalomképzés vezérlő elveire tekintettel – a következőképpen formulázható. A történettudomány sajátos anyagát, mely lényege szerint nem más, mint az értelemteljes kultúrélet, individualizálónan kell ábrázolni, éspedig úgy, hogy azok az általános értékek, amelyek az anyagnak történeti értelmet biztosítanak, a fogalomképzés során egyúttal a lényeges alkotórészek kiválasztását is meghatározzák. Csak ezeknek az értékeknek a segítségével foglalhatja „objektív” módon fogalmakba anyagát a történettudomány, hiszen ezek az értékek „döntik el”, hogy mi az, ami a történeti objektumokban, a maga individualitásában, a történetírás számára lényeges.

Miután erről meggyőződünk, a korábban más sorrendben kifejtett gondolatainkat úgy is összegezhethetjük, hogy azt mondjuk: *mivel* a történetírás tárgyának vagy anyagának – a kultúréletnek – az a *tárgyi* sajátossága, hogy főként értelemteljes valóságmozzanatokot foglal magába, ezért kimerítő ábrázolása különös *módszert* igényel, nevezetesen egyfajta értékrevonatkozású, individualizáló fogalomképzést, melyet értelemadó értékei irányítanak; miközben a másik oldalon az értelemmentes természet vagyis mindaz, ami értéktől és értelemtől független létezést mutat, lényege szerint általános fogalmak egy rendszere alá hozható, és ezért mindenféle értékrevonatkozástól függetlenül, generalizálónan kutatható.

Mindazonáltal a történetírás anyaga és formája között fennálló összefüggés kiderítése során további lépéseket is tehetünk. Eddig a tudományok materiáját illetően az értelemteljes és az értelemmentes folyamatok különbségeire korlátozódtunk, a pszichikai és a fizikai különbségét nem vettük tekintetbe. A természettudomány és a történetírás szétválasztásánál annyiban mármost ennek is szerepet kell kapnia, amennyiben a történeti anyag – legalábbis *tulnyomórészt* – lelki folyamatokból áll. De mennyiben játszik döntő szerepet ez a körülmény, ha az individualizáló és értékrevonatkozású történeti módszer lényegét vizsgáljuk? Az individualizáló ábrázolás ott a legkézenfekvőbb, ahol az individualitás a legszorosabban kapcsolódik össze értékekkel. Meg kell tehát kérdeznünk: ebből a nézőpontból a módszertanon belül

különös pozícióban van-e a pszichikai lét; illetve: miért alkalmasabb a történész érdeklődésének felkeltésére a lelki lét individualitása, mint a testi folyamatoké?

Hogy a felmerült kérdésekre válaszolhassunk, mindenekelőtt ismét a tudományelőtti fogalomképzésre kell emlékeztetnünk, amelyet a történetírás tudománya előfeltételez és amelyhez kapcsolódik. A tudományelőtti fogalomképzés alapjellegzetessége, hogy számára főként az emberek jelennek meg kifejezetten individuumokként, és az emberekkel kapcsolatban is főleg az számít, ami individualitásukból mint lelki életük kifejeződése fogható fel. Sőt, tudományelőtti individualizáló felfogásunkat oly mértékben az emberi lelki élet iránti érdeklődés uralja, hogy sokszor nem is teszünk különbséget az individuum és a személyiség fogalmai között, pedig csak arra kéne gondolnunk, hogy nem csupán a személyiségnek van abszolút individualitás-jellege, hanem minden reális objektumnak. De értelmezhetjük-e ezt is logikai elveink alapján?

Az értékeknek – és ez könnyen belátható – olyasfajta reális létezőkkel van a legszorosabb kapcsolatuk, amelyek maguk képesek értékekkel kapcsolatban állást foglalni; erre csak a lelki lét alkalmas, egy test soha nem tud értékelő aktust véghezvinni. Már ez alapján is érthető az individualizáló, értékvonatkozású módszer és a lelki valóság közti szoros kapcsolat. A személyiségben a személyiség lelki élete a legfontosabb, ez foglal állást az értékekkel kapcsolatban, ez realizálja azokat, és csak a lelki személyiség rendelkezik a maga individualitásában ezzel a közvetlen és szükségszerű értékre-vonatkozással.

Persze a tudományelőtti életben meglévő eme összefüggés nem vihető át minden további nélkül a történeti tudományok logikájára, mert hogy egyáltalán ábrázolhatja-e, s ha igen, akkor mennyiben, a történetírás mint tudomány (mely a maga objektumait nem tisztán személyes vagyis individuális, hanem általános értékekre vonatkoztatja) a személyiségeket, az kizárólag annak függvénye, mit jelentenek a személyiségek a maguk sajátosságai alapján az általános értékekre nézve, és e tekintetben a tudományos individualizálás igencsak eltávolodhat a tudományelőtől. Mindazonáltal általánosságban az individualizáló módszerrel való összefüggése, és a különös szintjén a lelki élet előnyben részesítése, a tudományban is megmarad. Ennek oka kézenfekvő.

A mérvadó elvre már felhívtuk a figyelmet, amikor rámutattunk: mennyire szorosan kapcsolódik egymáshoz a történeti anyagban a szellemnek mint pszichikainak és mint értelmi képződménynek a kettős fogalma. A szellem mint értelmi képződmény csak akkor válik hozzáférhetővé a történetírás számára, ha a szellemben mint lelki létben realizálódik, és így bizonyos értelemben „testet ölt”. Ezt korábban olyan tényként kellett elfogadnunk, amellyel

logikailag nem sokat kezdhettünk, sőt, amely éppen hogy akadályozta azt, hogy a logikában a történetírás materiájából induljunk ki. Most azonban, amikor a történeti módszer lényegeként az individualizálást és az értékre-vonatkozást ismertük fel, az értelemnek a lelki étellel való összekapcsoltságából kiindulva azt is könnyen beláthatjuk, hogy egy olyan tudománynak, amely az értékvonatkozás alapján jut el az individuális fogalmak képzéséhez, különösképpen érdeklődni kell az olyan folyamatok iránt, amelyekben a konkrét értelmi képződmények (amelyek történeti ábrázolásra indítják) valóban „elvéneké” váltak. Nem kétséges, hogy e tekintetben nem *csupán* a magáért valóan vett pszichikai jön számításba. Testek is kifejezésre juttathatnak értelmi képződményeket, hogy azokat megértsük, sőt, testi hordozók nélkül soha nem lennének érthetőek a történészek számára az értelmi képződmények, – éppen ezért a történetírás mint tudomány soha nem vonatkozathat el a testek reális lététől. Mindezek ellenére: ahol kizárólag testek az értelmi képződmények hordozói, ott már nem „történik” semmi, és ezért ott már „történelem” sincs. Ennyiben a történeti élet nem gondolható el lelki élet nélkül. Csak a pszichikai, értékelő lét juttatja kifejeződésre teljesen a történeti élet értelmét.

De erre vezethető vissza az is, hogy miért számítják a történeti tudományokat folyton a szellemtudományok közé, és hogy a lelki lét és az értelemteljes történeti élet összefüggésének feltárásával bizonyos tekintetben miért lesz újra jogosult a szellem- és természettudományok közti, mindenekelett logikai szempontból visszaállított, megkülönböztetés, még akkor is, ha „szellem” alatt csupán a lelki életre gondolunk is. Mindazonáltal ez még nem teszi lehetetlenné azt a kísérletünket, hogy a történetírás logikájában a generalizáló és az individualizáló módszer különbségét állítsuk előtérbe. Többször bebizonyosodott, miért éppen a mi logikai felosztásunk igazolhatja azt a tényt is, hogy az individualizáló tudományok túlnyomórészt a lelki léttel foglalkoznak. A fizikai és a pszichikai közti ellentét, egy logikai elmélet kiindulópontjaként, ugyanúgy, ahogy korábban, most is visszautasítható lenne. Sőt, miután ismét ennél az ellentétnél kötöttünk ki, egészen világosan kell látnunk, hogy a történetírásnak mint szellemtudománynak a megjelölése (aholis a szellemen a pszichikait értjük) miért csak egy logikai szempontból másodlagos ismertetőjegyet juttat kifejeződésre. A lelki sohasem mint lelki fontos a történelemben; mindig csak az értelmi képződmények hordozójaként jön tekintetbe, másrészt pedig ez a fogalom mindig csak a történeti anyag egy részét fogja át.

Még ha el is tekintünk ettől, a pszichikainak a fogalma (úgy, ahogy azt a pszichológia használja) akkor sem alkalmas a történeti anyag jellemzésére. Más vonatkozásban is könnyen megállapítható, hogy mennyire nem mérvadó a fizikainak és a pszichikainak az elkülönítése az ún. szellemtudományok-





ban. A történetírásnak semmi lehetősége nincs arra, hogy a pszichikait a testi folyamatoktól fogalmilag elválassza, és így a világot a reális lét két egymást kizáró területére darabolja. Épp ellenkezőleg: a történetírásnak a lelkit mindig a fizikai folyamatokkal való reális összefüggésében kell felfognia vagyis mint annak a teljes, közvetlenül megélt valóságnak az alkotórészét, amelyben a konkrét értelmi képződmények egyedülölthetnek testet. A történeti realitás tehát mindig pszichofizikai. És végül; nem a teljes lelkiélet, sőt, nem is a teljes emberi lelki élet, hanem az emberi lelki életnek csak egy meghatározott, viszonylag kis része jön tekintetbe materiaként a történettudomány vonatkozásában, úgyhogy a szellemtudományoknak a pszichikai lét fogalmára orientált fogalma nem csupán túl szűk (ahogy láttuk), hanem egyúttal túl tág is lenne ahhoz, hogy a történelem lényegét tartalmilag visszaadja.

Minden tekintetben amellet t kell tehát maradnunk, hogy a történetírás logikájának nem a lelkire, hanem valamilyen más fogalomra kell helyeznie a hangsúlyt, különösen akkor, amikor a történeti anyag fogalmát tárgyalja. Ha a lelki életnek azt a részét is körül akarja határolni, ami eminens módon történeti tárgy, hogy még pontosabban jellemezhesse a történeti anyagot, ezt megintcsak a történeti módszer lényegébe való betekintés alapján teheti meg. Mindazonáltal itt, ahol a matéria fogalmáról van szó, az értékszemponatok tartalmi különösségére kell tekintettel lenni, amelyek az individualizáló fogalomképzésben a lényegi kiválasztását illetően döntő szerephez jutnak. A döntő elvet már megneveztük. A történeti élet mindenkoron az emberi kultúrába ágyazódik. E ténynek a történeti módszer logikai alapjaival való összefüggése – amennyiben a forma és a tartalom kapcsolata is tisztázódik – fogja végül végérvényesen megvilágítani a történetírás logikájáról szóló fejtegetéseinket.

Hogy a tudományban az individualizáló fogalomképzés irányító értékeinek mindig általános emberi értékeknek kell lenniük, azt könnyen megértjük. A történelmet, legyen az bármilyen, az ember írja az embernek. Úgy is mondhatjuk: történetileg csak az olyan objektumok lényegesek, amelyek társadalmi vagy szociális érdekekre nézve jelentősek, vagyis amelyeknek értelmi képződményei (amelyeknek hordozói az objektumok) szociális értékek által konstituált valamikként ragadhatóak meg. Ezért aztán – a részeknek a történeti egésszel való reális történeti összefüggése alapján – a történeti kutatás fő objektuma nem a társadalomról leoldozottnak gondolt ember, hanem az ember mint társadalmi lény, és ez is csak annyiban, amennyiben részt vesz azoknak az értékeknek a realizálásában, amelyek a szociális összefüggés szempontjából lényegesek. Logikailag az összes többi – a történetírás anyagának továbbhatározására irányuló – problémát ennek alapján kell megközelíteni.

Ennek során persze a „societas” fogalmát annyira tágan kell értelmeznünk, hogy az olyan közösségek is beleférjenek, mint pl. a tudományos vagy a művészeti közösségek. Azért kell erre figyelni, mert a tudományos, illetve művészeti értékeket – magáértvalóan nézve – aszociális értékeknek kell tekinteni. Az elmélet és a művészet embere gyakorlatilag teljesen kiemelkedik a szociális összefüggésekből, és teljes mértékben aszociális „dolgoknak” szenteli magát. A történetírás azonban, hogy történeti fejlődését megragadhassa, ennek ellenére mindig abba a szociális összefüggésrendszerbe állítva tárgyalja, amelyben hat. Ha mármost azt a folyamatot nevezzük kultúrának, amelyben a történeti fejlődés során a társadalmi élet területén az általános értékek realizálódnak, akkor a történetírás fő objektuma ebből a szemszögből is szükségképpen a szociális emberi kultúrelvet egy része, vagy egésze lesz, és minden történeti anyag szükségképpen az emberi társadalmak kultúrelvével kell hogy kapcsolatban álljon, hiszen csak ekkor lesz lehetőség arra, hogy azt a társadalom általános értékeire vonatkoztassuk, és így a maga különösségében és individualitásában vizsgáljuk.

Éppen ezért tehát azokat az értékeket, amelyek a történetírásban a lényegi mozzanatok kiválasztását meghatározzák, tartalmukra nézve általános kultúrértékeknek kell tekintenünk, – ahogy ezt az állam, a művészet, a vallás, a tudományos szervezetek értékfogalmaival kapcsolatban, korábbi példáinkban is tettük. Az adott módon ezek konstituálják a konkrét értelmi képződményeket, amelyek a történeti folyamatokhoz (a valóságos államhoz, a valóságos művészethez, a valóságos valláshoz, a valóságos tudományos szervezetekhez, stb.) tapadnak, és ezek adnak e reális objektumoknak értelmi jelentést, mely az objektumokat történeti objektumokká vagyis történetileg lényeges értelmi képződmények hordozóivá teszi. A történéshoz ennyiben mindig kultúrtörténésznek kell lennie. Mindazonáltal magától értetődik, hogy – még ha kultúrértékek vezetnek is – nem neki kell megmondania, mi a baladás vagy mi a hanyatlás a történelemben. Mindez már csak azért sem lehet az ő feladata, mert nem térhet át a történeti, tisztán elméleti-tudományos értékvonatkozásra a megítélésen alapuló, történetietlen értékelésre. Egyéni kultúreszménye egyáltalán nem játszhat döntő szerepet anyagának megformálásában. Csak arra kell képesnek lennie, hogy azoknak az embereknek és népeknek az általános kultúrértékeit megértse, amelyeknek konkrét és individuális kultúráját ábrázolja, hogy ezáltal e kultúrák áttekinthetetlen sokféleségében, az elméleti értékvonatkozás segítségével, a lényegest a lényegtelentől elválaszthassa.

Mindenesetre a történeti vizsgálódás nem korlátozódhat egyedül a kultúr-folyamatokra, és további vizsgálatot igényel az, hogy nem túl szűk-e a történeti anyag fogalma akkor, ha kultúrelvéként határozzuk meg? Különösen ott, ahol a történeti események okait kell feltárnunk, olyan objektumok is

történeti jelentőségűekké válhatnak, amelyek egyébként a „természethez” tartoznak vagyis amelyek egyébként értékmentes és generalizálónan megközelítendő valóságoknak számítanak. Ezek az objektumok, individualitásukra tekintettel, úgyszintén fontosakká válnak, hiszen (ahogy pl. egy meghatározott vidék klímájának a milyensége vagy egy ország földrajzi helyzete) különösségük következtében befolyást gyakorolnak a kultúrfolyamatok alakulására. Az ilyen objektumokat mindazonáltal csak akkor kell a kultúrfolyamatokkal kauzális összefüggésbe hozni, illetve csak akkor kell a kultúrértékekre nézve is jelentőséget tulajdonítani nekik, ha egy történeti ábrázolásban tényleg megvan a helyük, – egyébként ilyenkor is mindig magának az emberi kultúrélet egyszeri fejlődési folyamatának valamelyik összetevője áll az individualizáló tudomány érdeklődésének *középpontjában*.

Így a kultúrának mint értelemteljes valóságnak a fogalma alapján jelenik meg egyáltalában az a logikailag szükségszerűnek felfogandó összefüggés az individualizáló, értékvonatkozású történeti módszer, és ama matéria között, amelyet a történeti diszciplínák ténylegesen kutatásuk tárgyává tesznek. Ha ezért a történetírást a maga anyaga alapján akarnánk meghatározni, akkor leginkább *kultúrtudománynak* nevezhetnénk. Ez az elnevezés mindenesetre minden szempontból előnyösebb, mint a szellemtudományé.

Hogy ezzel a névvel nem egy különös „kultúrtörténeti módszert” tüntetünk ki, ahogy ez manapság – szembeállítva a politikai történetírás módszerével – nemegyszer megesik, az mindenesetre aligha igényel különösebb bizonyítást. A „történetírás tulajdonképpen vizsgálati körének” kérdését a logika nem döntheti el, mint ahogy a történeti módszer lényegének kérdésére sem terjed ki. Ha a politikai és a kultúrtörténet-írás ellentéte egyáltalában szóba jön: mindkettő ugyanazt az individualizáló, értékvonatkozású módszert alkalmazza, és csak annyit állapíthatunk meg, hogy a ma többnyire követett szűkebb értelmében vett „kultúrtörténet-írás” több csoportfogalmat használ, mint a politikai folyamatok történetírása. Tudjuk már azonban, hogy a csoportfogalmakban jelenlévő „több” vagy „kevesebb” a történeti módszer logikai lényegén mit sem változtat. De ettől eltekintve, az sem teljesen biztos, hogy a kultúrtörténetinek nagyobb mértékben kell „közösséginek” lennie, mint a politikai történetírásnak, hiszen az egyes személyiségek történeti jelentőségét nem az egyáltalában vett kultúrterület dönti el, hanem az egyes kultúrterületek külön-külön.

Ezeknek a kérdéseknek a továbbiakban csak akkor lehet közük a módszertanhoz, ha gondosan távoltartjuk őket a logikai vizsgálatoktól. A logikai dilettantizmus itt is komoly zűrzavart okozott. Persze korán sincs olyan tárgyi jelentősége, hogy a történefilozófia problémáinak tárgyalása során mélyebben belemerüljünk. Elég, ha mindig arra gondolunk: a kultúra szót abban az értelemben kell használnunk, hogy a politikai életet az egyáltalában vett

kultúrélet részeként lehessen felfogni. A kultúra azoknak az objektumoknak a foglalata, amelyek közvetlen jelentőséggel bírnak az általános értékek javakban való realizálódásában; melyekhez tehát értékek tapadnak, és amelyek az általánosérvényű és szükségszerű értékvonatkozás miatt sohasem ábrázolhatóak kimerítően egy generalizáló tudományban, hanem megkövetelik, hogy egy individualizáló tudomány ragadja meg őket.

A kultúra fogalma így azt is megvilágítja, milyen értelemben kell a történetírást tudományos szükségszerűségnek tartanunk. A kultúrember a valóságot, amelyben él, mindig általános kultúrértékekre vonatkoztatja, és amennyiben ez megtörtént, – ha elméleti érdeklődése van – fel kell tennie a kérdést: hogyan realizálódhat a maga egyszeri fejlődésfolyamatában a kultúra; vagyis: miben áll a kultúra története? S erre a kérdésre csak egy individualizáló, értékvonatkozású és sohasem egy generalizáló, értékmentes tudomány adhatja meg a választ.

## MÁSODIK FEJEZET

### A TÖRTÉNETI ÉLET ELVEI

#### *I. A történelem helye a világ egészében*

A történetírás logikai struktúráját már kellően ismerjük ahhoz, hogy azokhoz a történetfilozófiai problémákhoz fordulhassunk, amelyekről a bevezetőben beszéltünk. Tárgyalásukhoz annak fogalmára kell támaszkodnunk, amit a történettudományok történelemként ábrázolnak. A puszta folyamat, ami valóban „megtörténik”, egy filozófiai diszciplinának nem probléma. Csak a történetként felfogott történés ad fel filozófiai kérdéseket, és csak ezzel a történelemmel kapcsolatban akarhat a történetfilozófia elvek után kutatni. Egyedül ekkor van a feladatnak tudományosan megragadható jelentősége.

Már tudjuk, hogy a történeti elveket vagy a történeti élet általános törvényeiben, vagy pedig a történeti élet általános értelmében kell keresni. Ha a történetfilozófiának mint elvtannak a feladataival tisztába akarunk kerülni, meg kell határoznunk, hogy mit kell a törvény és mit a történeti tudományok által ábrázolt történelem értelmén értenünk, és aztán arra kell rákérdeznünk, hogy mire szolgál a történeti elv kifejezés. Ki fog derülni, hogy a történelem „törvénye vagy értelme” alternatíva esetében – ugyanúgy, ahogy a generali-

záló és az individualizáló módszer közti vitában is – a jelenkori történetfilozófia két egymással szembenálló főirányzata jelenik meg, és hogy e vita eldöntése lényegében az individualizáló empirikus történettudomány logikai természetébe való belátástól függ. Egyedül ez a megközelítés fejtette ki azt a valamit „történelemként”, amire vonatkozóan a történetfilozófia az elveket keresi, – ha a történelem filozófiája nevére igényt akar tartani.

Ha ebből a nézőpontból tekintünk még egyszer vissza, hogy pontosan rögzítsük, mi is a fogalma annak a képződménynek, melynek elveit a történetfilozófia meg akarja ismerni, a kifejtett logikai fogalmak segítségével kimutatható az empirikus tudományok egyfajta rendszere, amelyben (mind módszerére, mind materiájára nézve) a történetírásnak is szilárd helye van. E belátás alapján aztán a történetfilozófiai problémák egyéb csoportjai is értelmezhetővé és vizsgálhatóvá válnak, mert mindebből az is kiviláglik, hogy mi is a joggal történetinek nevezendő életnek a tudomány által megismerendő egyáltalában vett „világ” teljességén belül a helye. A történelemnek ez a fogalma az összes történetfilozófiai probléma vonatkozásában mértékadó lesz.

A tudományok „rendszeréről” persze csak egy pontosan körülhatárolt értelemben beszélhetünk, és ajánlatos, hogy pontosan rögzítsük azt, mennyiben fogunk a következőkben egy ilyen rendszerre támaszkodni.

A szaktudományok – ahogy láttuk – módszereiket tekinte vagy generalizálóan vagy individualizálóan járnak el, továbbá materiájuk vagy természeti objektumokból, vagyis olyan valóságokból áll, amelyek mentesek értékektől és értelmi képződményektől vagy pedig kultúrfolyamatokból vagyis olyan valóságokból, amelyek értékvonatkozású értelmi képződmények hordozóiként ábrázolhatóak. Persze mindez – s ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni – csupán egy általános séma, és korántsem akarjuk vele azt mondani, hogy a különböző tudományos diszciplínák vagy csak generalizálóan vagy csak individualizálóan járnak el, hogy vagy csak természeti objektumokkal vagy csak kultúrfolyamatokkal foglalkoznak, és hogy a természeti objektumok csak generalizálóan, a kultúrfolyamatok ellenben csak individualizálóan ábrázolhatóak. Épp ellenkezőleg: a különböző módszerek a különböző anyagok tárgyalása során szorosan egymáshoz illeszkednek, és az adott felosztási elvek az egyes tudományok formáira és materiájára nézve a legkülönbözőbb módokon kapcsolódnak egymáshoz. Így a generalizáló eljárás individuális tényekkel kezd, miközben az individualizáló, az ábrázolás és a kapcsolatforma kerülőútként, általános fogalmakra is szüksége van. Továbbá a generalizáló természettudományok között olyan diszciplínák is vannak, amelyek bizonyos természeti folyamatokat individualizálóan és – ha csak közvetve illetve indirekt módon is – értékre vonatkoztatva kezelnek (mint pl. az organizmusok törzsfjlődéstana, a geológia, és talán a geográfia is); és fordítva, minden értékvonatkozása mellett a kultúrélet is alávethető generalizáló ábrá-

zolásnak, ha az érték, amely egy meghatározott területet összefog, annyira általános, hogy egy átfogó objektum körülhatárolható vele.

Mindazonáltal az itt felmerült logikai problémák a szűkebb értelemben vett tudományos történetírás fogalmának kialakítása során a továbbiakban nem jönnek számításba.

A fentiekén túl a szaktudományok rendszerére vonatkozóan még az alábbiakat kell megjegyezni. A pszichológiától eltekintve nem egy ún. szellem-tudomány (pl. a nyelvtudomány, a jogelmélet, a nemzetgazdaságtan), legalábbis részben, olyan eljárást alkalmaz, ami korántsem tisztán történeti, hanem valamiféle rendszerezésre törekszik, ami „dogmatikához” vezet, de ezzel együtt mégsem esik egybe a generalizáló természettudomány módszerével, és aminek logikai struktúrája a módszertan legnehezebb és legérdekesebb problémáinak egyike. De azok a kérdések, amelyek ebben az összefüggésben felmerülnek, mégsem fontosak egy olyan vizsgálatban, ahol arra kell fényt deríteni, mit is jelent a tudományosan ábrázolt történelem.

Végül is: mégha ezeket a módszertani problémákat behatóan tárgyalhatnánk és megoldhatnánk is, akkor sem szabadna azt hinnünk, hogy a ténylegesen létező tudományos eljárás módok teljes sokféleségét, minden részletekben, maradéktalanul egy minden oldalról *zárt* rendszerbe helyezhetnénk el, hiszen a tudományok módszerei (ahogy maguk a tudományok is) nem tisztán logikai megfontolások eredményei, hanem a történetírás produktumai, éppen ezért, amikor ez a történeti generalizáló felfogásának – mint ahogy az összes történeti kultúrfolyamat generalizáló felfogásának is – a lehetetlenségét rögzíti, túl kell magát tennie egy véglegesre lekerekített szisztematizálás minden kísérletén.

A módszertannak a tudományos munkálkodás teljes gazdagságát át kell fognia, és ezt csak akkor érheti el, ha rendszerét nem zárja le véglegesen, hanem olyan értelemben „nyitva” hagyja, hogy a tudományos kutatás újonnan felmerülő formái is helyt találjanak benne.

De mindenek ellenére valami más is épp ilyen bizonyos, és ez a történet-filozófia problémáira nézve döntőnek fog bizonyulni. Bármily nagy is a tudományos törekvések-sokoldalúsága, amit a logika nem kritizálhat, hanem tényként egyszerűen el kell fogadnia, és ezért a logikai felosztás-elvek használatakor bármennyire is arra kell korlátozódunk, hogy fogalmilag szétválasszuk, ami a valóságban szorosan összekapcsolódik, a szűkebb értelemben vett (rendszerint ebben az értelemben megközelített) *történeti diszciplínákat* – vagyis az olyan tudományokat, amelyek emberekkel, ezek történeti kultúréletén belüli intézményeivel és tetteivel foglalkoznak – végső céljukra tekintettel kizárólag *individualizáló kultúr tudományoknak* lehet felfogni. Céljuk mindig is az egyszeri, többé vagy kevésbé átfogó fejlődési sorok ábrázolása a maguk egyszerűségében és individualitásában, és objektumaik vagy maguk

az emberi kultúrfolyamatok vagy kultúrértékekkel olyan kapcsolatban állnak, hogy csak individualitásuk révén és egyszerűségükben jelentősek a kultúrélet számára. Ezáltal aztán a történeti diszciplinák, járjanak el akár generalizálóan, akár individualizálóan, a természettudományoktól tárgyilag, és, ugyanígy minden kultúrtudománytól, mely objektumait valamilyen generalizáló módon, szisztematikusan kezeli, módszertanilag is, elvileg elkülönülnek.

Ezeken a kereteken belül kell tehát mozognia minden történetírás-logikának, amely a történelem bármilyen filozófiai tárgyalásának szükségszerű bázisa. Csak ez alapján vetheti fel a kérdést, mi is a történelem valójában, csak így tehet szolgálatot a filozófiának, amely, hogy problémáit megoldja, a valóságos történelem jelentését meg akarja érteni. Jövőtudományok konstruálása, ami ma különösen a történetlogikában igen népszerű, sem a szakkutatás, sem a filozófia számára nem bír értékkel – hacsak nem elrettentő példaként.

Így végül világosnak kell lennie annak, hogy mit is jelent az, hogy a történelmi események elveire vonatkozó kérdést is csak akkor lehet megválaszolni, ha ennek során annak a valaminek a fogalmára támaszkodunk, amelyet az előbbi módon jellemzett történeti tudományok ténylegesen történelemként ábrázoltak. Ez a történelem – azaz az individualizáló kultúrtudományok által megjelenített összes objektum foglalatja – a filozófia számára az egyáltalában vett történelem, és ennek elveire kell a történetfilozófiának rákérdeznie. Mint filozófiai tudománynak egyértelműen egyetemesnek kell lennie, ezért vizsgálatainak a történelemnek mint egységnek az egészére kell irányulnia. De az nem megy, hogy a történeti egész fogalmán egy körülhatárolatlan vagyis tudományosan még értelmezetlen valóságot értsen, és így kutasson azon elvek után, amelyeknek benne uralkodóknak kell lenniük. A történelemnek egy ilyen, elméletileg érintetlen valóságával tudományosan nem tudunk mit kezdeni, és elveiről mint valami meghatározottról egyáltalán nem beszélhetünk. Megragadhatatlan marad, ezért aztán bármely tetszés szerinti „elvről” kijelenthető lenne, hogy e történelem számára mértékadó.

Röviden: ha a történeti elvekre vonatkozó kérdés értelmét egyáltalában rögzíteni akarjuk, a történelem fogalma alatt az értelemteljes és értékvonatkózású kultúréletnek azt az egyszerű folyamatát kell értenünk, amelyet a történeti diszciplinák összessége individualizálóan ábrázol, és egyedül annyiban tehetjük a történeti élet fogalmát a ténylegesen fennálló történettudománytól függetlenné, amennyiben az empirikus történeti diszciplinák munkáját bevégezzük, azaz a történelmet tudományosan a maga totalitásában megragadva gondoljuk el. A történelemnek mint valóságnak egy ilyen fogalma tartalmilag jóllehet meghatározatlan marad, de a történeti tudomány általános formái ezt mint a bevégeztnek felfogott történelem fogalmát is tartalmazni fogják, és így

az elgondolható legátfogóbb történeti totalitásról is egyértelmű és a történeti elv-tudomány számára is használható fogalmat nyerünk.

S hogy a történelem így meghatározott egészének melyek az általános elvei? Hogy kutatnia kell-e a történetfilozófiának mint elv-tudománynak univerzuma általános *törvényei* után is, és hogy mit is kell a történeti élet „törvénye” alatt értenünk? Ezekre a kérdésekre szeretnénk a következőkben először válaszolni.

## II. A történeti törvények

A törvény szó is azok közé a kifejezések közé tartozik, amelyeknek többértelmősége sok tisztázatlanságra és félreértésre ad lehetőséget. Miközben a törvény és a kauzalitás azonosítása során a kauzalitást egyoldalúan a generalizáló felfogás formájaként fogják fel, létezik egy olyan nyelvhasználat, amelyben a törvényt az egyáltalában vett szükségszerűséggel azonosítják. Ezen belül az egyszeri és különös kauzális szükségszerűsége ugyanúgy gondolni lehet, mint egy imperatívusz vagy egy érték szükségszerűségére, tehát két olyan fogalmat azonosítanak, amelyeket pedig – ahogy a műssent és a sollent – a lehető leggondosabban el kell választani egymástól.

A törvény szó e három, annyira különböző jelentésének használatát megtiltani akarni túlságosan is pedáns törekvés lenne, és semmiféle eredményre nem vezetne. A mindennapi életnek, a költészetnek, a prédikációnak, az életbölcseesség értelmében vett épületes és mély értelmű meditációnak, stb. a nyelve tele van sokjelentésű kifejezésekkel, és senki nem is akarja kerülni őket. Szuggesztív erejük és pezsdítő hatásuk sokszor a jelentéseknek azon összecsengésén nyugszik, amit már akár egyetlen szó is kiválthat. Éppen a leginkább sokértelmű kifejezések szoktak ezért a legkedveltebbek lenni, és uralni a divatot. Hogy mennyire sokértelmű pl. a „szellem” szó, és hogy mennyire szívesen használják éppen sokértelmősége miatt, azt korábban már láttuk. A filozófiában azonban, amely tudományosságra törekszik, legalább a döntő pontokon meg kéne próbálni azt, hogy a terminusok ilyesféle sokértelműségét elkerüljük. Ha a történetfilozófia az elé a feladat elé kerül, hogy a történelem törvényei után kutasson, a törvény szónak csakis akkor van világos értelme, ha „törvény” alatt a maguk kauzális szükségszerűségében létező reális történésekről szóló feltétlenül általános tételt vagy egy *természettörvényt* értünk. Így adódik a kérdés: tekinthetjük-e a történeti élet természetörvényeit elveknek?

A törvény szükségszerűsége itt tehát nem csupán az érték szükségszerűségét vagy az *individuális* valóság kauzális szükségszerűségét *nem* jelenti. Jelentése egyedül a fogalom feltétlenül általánossága vagy pontosabban: lega-



lább két általános fogalomnak egy feltétlenül általános ítéletben való szűkszerű összekapcsolódása. A valóságok illetén összekapcsolódása ezért csak olyképpen gondolható el, hogy a törvény azt mondja: csak akkor áll fenn, ha egy reális objektummal (mely egyéb ismertetőjegyei mellett olyan sajátosságokkal is rendelkezik, amelyek az *egyik* általános fogalom elemei) mindig és mindenütt egy olyan másik objektum kapcsolódik reálisan össze, amely egyéb meghatározottságai mellett olyan meghatározottságokkal is rendelkezik, amelyek a *másik* általános fogalom elemei. Röviden: a törvénymegismerést ekkor olyan valóságmegközelítési formaként fogtuk fel, amire mindenféle generalizáló természettudomány (s mindegy, hogy egyébként mi a matériája) mint legfőbb ideáljára törekszik.

Az, hogy az *empirikus történettudomány* illetén értelemben vett törvényekre bukkanjon, sohasem lehet *végő célja*, de mindemellett már azt is tudjuk, hogy *ha valóban történettudomány akar maradni, erre nincs is lehetősége*. A történész, amennyiben a történelem természettörvénye után kutatna, megszűnne történész vagyis objektumának történeti ábrázolója lenni. Mivel az empirikus történeti tudomány és a törvénytudomány fogalmilag kizárják egymást, nyugodtan mondhatjuk: a „történeti törvény” fogalma *contradictio in adjecto*-t tartalmaz, ahol is a „történeti” szónak magától értetődően csak az említett formai vagyis logikai értelme lehet, és nem vonatkozhat a történeti *matéria* tartalmi meghatározottságaira, mert ez mint matéria az általános fogalmak alá rendelődést soha nem zárja ki. A történeti törvények lehetlenségét állító tétel logikai tétel, amennyiben nemcsak a történeti anyaggal kapcsolatos véleményektől kell függetlennek venni, hanem az egyáltalában vett valóság lényegével, és ezáltal az ontológiai meghatározottságaira tekintettel szóba jöhető történeti realitás lényegével kapcsolatos nézetektől is. Éppúgy igaz ez a materializmusnak vagy a pszichofizikai parallelizmusnak az előfeltevésein, mint egy spiritualisztikus ontológia vagy egy metafizikai szabadságtan előfeltevésein belül. Egy olyan objektum történeti ábrázolása, melynek természettörvényei teljesen ismertek lennének, sem létezhetne soha ezen természettörvények alapján, – legfeljebb (az említett értelemben kerülőútként) a történeti oksági összefüggések individualizáló ábrázolására lenne használható. Semmi értelme tehát annak, hogy a történeti szakdiszciplínák között történeti törvények után kutassunk.

Persze, ami az empirikus történettudomány tekintetében igaz, annak nem feltétlenül kell a történetfilozófia vonatkozásában is igaznak lennie. Mert ha logikailag jogosult, hogy *mindenféle valóságot általános fogalmak egy rendszere alá vonjunk* vagy generalizálón ábrázoljunk, és mert nem kell azért a materializmus vagy a pszichofizikai materializmus képviselőinek lennünk, hogy lehetségesnek tartsuk azt, hogy mindenféle (az empirikus tudományok által egyáltalában tárgyalható) lét általános természettörvények alá vonható,

ezért minden további nélkül elképzelhető, hogy a történetfilozófus, aki filozófusként soha nem marad történész, hanem mindig az „általánossal” lesz dolga, *ugyanazon matéria* tekintetében, melynek individualizáló felfogására a történeti szaktudományok törekszenek, törvényekre fog bukkanni.

Amíg ezt a gondolatot ennyire meghatározatlanul fogalmazzuk meg, valójában semmi kifogást nem emelhetünk ellene, sőt, egy további lépéssel is előbbre juthatunk, anélkül, hogy logikai nehézségekbe ütköznénk. Mivel a történetírás matériája alapjaiban nem más, mint az emberek társadalmi élete, könnyen körvonalazódhat egy törvények után kutató társadalomelmélet gondolata, mely – amennyiben ugyanazzal a matériával foglalkozik, mint a történeti diszciplínák – talán megérdemli a történetfilozófia nevet is. Így a szociológia mint történetfilozófia programjához jutottunk, vagyis egy olyan programhoz, mely régebbi, mint Comte terminológiája (amit mindennek ellenére a követői napjainkban is használnak). Egy ilyen jellegű szociológiának – melytől fontos elhatárolódnunk –, bár kívánatos lenne, tudományos képvisellete sajnos mind a mai napig nincs. Ez azonban nem akadályozhatja meg, hogy ezt az álláspontot (amennyiben történetfilozófiai álláspontként akar megjelenni) elvileg ne jellemezzük, hogy aztán kritikailag elhatárolódhassunk tőle. Ennek során természetesen csak azt a fajta szociológiát vehetjük tekintetbe, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy a történelem filozófiája is legyen, és figyelmen kívül hagyjuk, hogy azokat a szociológiai törekvéseket, amelyek a „szociológia” terminust nem történetfilozófiai, hanem másjellegű vizsgálódásokra alkalmazzák, az itt tárgyalt irányzatok valami módon érintik-e vagy sem.

Azok a szociológusok, akik történetfilozófusok is akarnak lenni, eljárásuk során olyan megismerési módot keresnek, amely a különshöz való tapadás révén túlmegy az egyes történeti ábrázolásokon, és a történeti fejlődés általános lényege felé nyomul előre. Magától értetődően – ennek az álláspontnak a józanabb képviselői legalábbis így vélekednek – az egyszerűnek és az individuálisnak a történeti ismerete sem válik feleslegessé. Ellenkezőleg, éppen hogy a szélesebb körű megközelítés elengedhetetlen alapját képezi. De persze a szociológia történetfilozófiai álláspontjából következően ez csak alap, csak előzmény. Rá, mint bázisra, épülne rá egy átfogó történetfilozófia épülete, amely a társadalmi létezés szociológiai törvényeiben az örök ritmust és ezáltal az egyáltalában vett történeti élet elvéit ragadja meg. Mint program egy ilyen szociológia logikailag teljesen világos.

Áttérve a bírálatra; ha a „történeti” szó nem a módszert, hanem a történetírás matériáját jelenti, akkor a történeti törvény fogalma, legalábbis a szociológián belül, úgy tűnik, valójában nem tartalmaz logikai ellentmondást, és teljesen jogos vállalkozásnak látszik, hogy az emberek *társadalmi* életén belül is természettörvények után kutassunk. Persze ez valami egészen más, mintha

bármí értelme is lenne annak, hogy a történetírás által individualizálón ábrázolt anyag generalizáló tárgyalása során ténylegesen fellelt természettörvényeket a historikus történés elveiként határoznánk meg, és mintha ezért jogos lenne a generalizálón eljáró szociológiát egyúttal történetfilozófiának is tartani.

Ez sokkal több pusztán terminológiai kérdésnél, és ahol arra a tételre hivatkozva próbálják mégis támogatni, hogy mindenféle valóságterületen kell lennie törvényeknek, tehát a történettudományok objektumai területén is, amelyek a társadalmi élettel foglalkoznak, ott két döntő fontosságú mozzanatot hagynak figyelmen kívül. A történeti elveknek egyrészt a kultúra elveinek vagyis egy értékvonatkozású és értelemteljes történés elveinek kell lenniük, másrészt – ha általános elvek akarnak lenni – a történeti univerzum elveinek. De alkalmasak-e arra a természettörvények értelmében vett törvények, hogy a kultúra elveit, illetve a történeti univerzum elveit kifejezésre juttassák?

Hogy e kérdés eldöntésekor mire kell mindenekelőtt figyelni, leginkább akkor világítható meg, ha újfent figyelembe vesszük azt, hogy sem a tudományelőtti, sem pedig az empirikus valóságról nyert bármiféle tudományos ismeret nem úgy adja vissza a valóságot, ahogy fogalomképzésünktől függetlenül az egzisztál, és hogy minden megismerés alapvetően a valóság átalakító felfogása.

A tudományt a maga átalakító eljárása során csupán az a cél vezetheti, melynek fényében az mint generalizáló vagy individualizáló tudomány jelenik meg, és egy generalizáló tudomány éppen ezért csak akkor remélheti azt, hogy törvényekhez jut, ha a valóságban meglévő minden nem-logikai érdektől mentesíti magát, tehát csupán olyan érdekek irányítják, amelyek a kutatási területén belül feltétlenül általános fogalmak felállítására irányulnak. El kell tudnia különíteni azt, ami másfajta felfogásokhoz látszik tartozni, és egyetlen fogalomban össze kell tudnia foglalni azt, ami őt magát minden más érdektől elkülöníteni látszik.

Hogy ennek során mennyire távolodott el a tudományelőtti felfogástól, különösen ott fog világosan megmutatkozni, ahol a legátfogóbb törvények mondatnak ki. Csak arra kell emlékeznünk, hogy a törvénytudományok a térbeli fizikai dolgoknak a kiterjedéssel nem bíró pszichikai létezőktől való elvi elkülönítéséhez vezetnek, tehát két külön világ megjelenítéséhez, amelyek között többé semmilyen reális kapcsolat nem létezhet, miközben tudományelőtti, de ugyanígy: történeti felfogásunkban is, ez a két terület elválaszthatatlanul egymáshoz kapcsolódik. Vagy arra kell gondolnunk, hogy világképünk dologszerűsége a törvénytudományok megközelítési formáiban mennyire eltűnik, és egyre inkább mennyire relációk fogalmai lépnek a helyébe.

Az emberek társadalmi életéről szóló törvénytudomány ahhoz a munkájához, amellyel a valóságot a generalizáló fogalomképzés segítségével messzemenően átalakítja, magától értetődően elvileg ugyanezt a szabadságot igényli, és ha mármost mindezt e tudománynak a történeti élethez való viszonyára alkalmazzuk, akkor egyértelmű, hogy a szociológia – amikor egyúttal történetfilozófia is akar lenni – a többi (a törvényismerettel kapcsolatban az ő célja által meghatározottól eltérő) valóságfelfogást megillető rombolási szabadsággal nem rendelkezik.

Mégha valóban azt lehet is mondani róla, hogy *ugyanazzal* a materiával foglalkozik, mint a történetírás, akkor sem a *kultúrélet* törvényei után kutat, mivel a történettudománynak vagy kultúrfolyamatokkal vagy olyan valóságokkal van dolga, amelyek emezekkel kapcsolatban állnak. A kultúra azonban – ahogy tudjuk – semmiképpen sem valamiféle értelmetlen [auffassungsfreie] valóság, amely fogalmak segítségével bármely tetszés szerinti feldolgozásnak vagy átformálásnak alárendelhető lenne, hanem egyrészt, kultúraként felfogva, a valóság egy meghatározott *metszete*, amelyről nem tudni, hogy éppen rá és csakis rá törvényfogalmak vonatkoznak-e, és továbbá ez a metszet egy a kultúrértékek által már egészen meghatározott módon *tagolt* és átalakított valóság. De ki állíthatja, hogy ez a tagolás – amelynek meglététől egyáltalán függ, hogy valamilyen valóságot kultúraként foghassunk fel – továbbra is fennmarad, ha a generalizáló felfogás próbálja magát érvényre juttatni.

Ha mégsem ez a helyzet, akkor jóllehet a szociológia mint törvénytudomány, a másfajta, a nem történeti társadalmi életen belül, akár ugyanazt a valóságot is ábrázolhatja, amellyel a történetírás foglalkozik, mégis azt nem ugyanazon valóságként fogja fel, nem kultúraként ábrázolja; és hogy ebben a tekintetben mennyire keveset jelent az anyag azonossága, az azon nyomban világos lesz, ha arra gondolunk, hogy a közös objektum nem más, mint annak az áttekinthetetlen sokféleségnek egy darabja, amely mint ilyen nemcsak hogy semmilyen tudománynak nem tárgya, de amelyről egyáltalán csak nagy általánosságokban beszélhetünk, sohasem konkrétan, hiszen értelmetlensége illetve teljes fogalomtalansága folytán egyáltalán nem is ismerjük.

Tehát nem csupán a szaktudományok területén áll fenn összeférhetetlenség a generalizáló és az individualizáló módszer között, de arra sincs semmilyen *garancia*, hogy a törvénytudományi és a kultúrtudományi szemléletmódokat a történettudományban valaha is összeegyeztessük, sőt (az individualizáló és az értékvonatkozású gondolkodás közti szoros kapcsolat miatt), ha logikailag nem is lehetetlen, de nagyon is valószínűtlen, hogy a törvényfogalmak az általános kultúrfogalmakkal tartalmilag egybeessenek. Ezáltal azonban a szociológiának mint történetfilozófiának a programja (amely arra a tételre támaszkodik, hogy mindenféle tetszőleges valóságra találhatók tör-

vények) elvileg talaját veszi. Az a kísérlet, hogy a *társadalmi* életről is törvényeket állítsunk fel, magától értetődően nem teljesen értelmetlen, mindazonáltal semmi sem kényszeríthet arra, hogy ezeket a törvényeket, pusztán mert ugyanannak az értelmezetlen valóságnak a törvényei, amellyel a történetírás is foglalkozik, egyben a *kultúrélet* elveinek is tartsuk. Csak ott hihetik ezt, ahol – egy naiv fogalomrealizmusnak hódolva – a valósággal kapcsolatos tudományelőtti vagy tudományos *felfogásunkat* magával a valósággal cserélik fel.

De mivel ezáltal bizonyos értelemben még nem merítettük ki minden logikai lehetőségünket, és mivel – legalábbis az eddig kifejtettek szerint – csodás véletlen lenne, ha a törvényfogalmak és a kultúrfogalmak fednék egymást, a kellő világosság miatt még egyértelműbben rá kell mutatni, mely esetekben teljesen értelmetlen a kultúrélet törvényei után kutatni. A döntő mozzanat megint csak a történeti *egész* és részei közti viszony fogalmában rejlik.

Először is: mely esetekben esik egybe a valóságnak mint kultúrának a felfogása a generalizáló felfogással?

Mivel a kultúrértékek mint általános értékek mindig általános tartalommal rendelkező fogalmak is, ezért a történeti események, amelyek individualitásuk révén egy általános kultúrértékre tekintettel lényegesek, egyúttal mint eme általános fogalom exemplárjai is felfoghatóak. Mert ha az individualizáló eljárás mindig értékvonatkozású is, ezt a tételt nem lehet megfordítani, és nem lehet azt mondani, hogy az általános értékek az ábrázolást egyáltalában individualizálónak teszik. Inkább pl. azok a folyamatok, amelyek a művészet vagy a jog történetében jelen vannak, a művészet vagy a jog általános fogalmi exemplárjainak is tekinthetőek, és ha ennek során *az* értékvonatkozásnak is (amellyel a dolgok a művészet vagy a jog kultúrértékéhez viszonyított *individualitásuk* révén rendelkeznek) fel is kell oldódnia, egy ilyen generalizáló ábrázolás abban az értelemben is kultúrfolyamatok ábrázolása marad, hogy objektumait *kultúraként* tárgyalja, hiszen a művészet vagy a jog kultúrfogalma az, ami lehatárolja illetve meghatározza azt a területet, hogy mely objektumok válnak általános fogalmak megfelelő rendszerének exemplárjává.

Ami eme kultúrértékek vonatkozásában érvényes, természetesen minden vonatkozásban érvényes lehet, és ezért elképzelhető, hogy a történeti élet ama nagy egységeit, amelyeket *kultúrnépeknek* nevezünk, általános fogalmak egy olyan *rendszerének* exemplárjaiként fogjuk fel, amelyben aztán olyan törvények fejeződnek ki, amelyek minden, tetszés szerinti kultúrnép állandóan ismétlődő fejlődésmenetére nézve érvényesek. Persze, az adott okok miatt, soha nem szabad ezt *történelemnek* nevezni, és továbbá, ha mindez mégis kivitelezhetőnek mutatkozik, csak *logikai* lehetőségre szabad gondolni; a tényleges problémák, amelyek egy ilyen vállalkozással együttjárnak,

itt szóba sem kerülhettek. Hiszen az a helyzet, hogy a kultúrélet törvénytudományának programja csak a feltételezés szintjén foglalkozhat mindezzel, – hogy aztán annál biztosabban dönthessünk arról, hogy a célul kitűzött törvénytudomány (akár legfejlettebb alakjában is) eleget képes-e tenni azoknak az igényeknek, amelyeket egy történetfilozófiától mint a történeti élet elveiről szóló tantól el kell várnunk.

Ha válaszolni akarunk e kérdésre, figyelembe kell vennünk, hogy a történetfilozófia – ahogy feladatát alkalmasint meg is szokták határozni – nem egy történeti szakkutatás objektumainak, hanem az *egyetemes történelem* objektumainak a filozófiája, és ezenfelül a történeti univerzum elveit rögzíti.

Történeti univerzumon – bármennyire meghatározatlan is ez a fogalom – mindenesetre az elképzelhető legátfogóbb történeti *egészt* kell érteni, tehát egy fogalma szerint *egyszerűt* és individuálist, amelyhez individuális *tagként* a történeti szakvizsgálatok által tárgyalt összes objektum hozzátartozik, továbbá a történelem elveitől meg fogjuk követelni, hogy eme univerzum *egységének* elvei legyenek. Már ebből is következik, hogy egy törvénytudománynak mint történeti elv-tannak nem csupán különböző nagyságú nehézségekkel kell megküzdenie, de létezése egyáltalában logikailag lehetetlen.

Nem emelhetik ez ellen azt a kifogást, hogy a *világegész* is, amellyel a természettudományok foglalkoznak, fogalma szerint valami egyszeri, és hogy ezért, ha a fenti érvelés helyes lenne, nem lennének megfogalmazhatóak olyan törvények, amelyek – mint pl. a gravitáció törvénye – a világegészre érvényesek. A természettudomány világegész-fogalma, *individuumként* elgondolva, egy igencsak problematikus fogalom. A generalizáló tudományok nem úgy tárgyalják, mintha épp a legáltalánosabb törvények (ahogy a termodinamika I. és II. főtétele, az energiamegmaradás, vagy az entrópia törvényei) a végtelen mindenségre ne lennének alkalmazhatóak, továbbá, a törvénytudományok sohasem olyaténképpen foglalkoznak a világegésszel, ahogy a történetfilozófiának a történeti univerzumot kezelnie kell. Törvények után csak abban az értelemben kutatnak, hogy le kívánják rögzíteni: mi az, ami minden tetszés szerinti *részére* érvényes. De sohasem gondolnak arra, hogy ezeket a részeket egyúttal mint egy individuális *egész tagjait* kell felfogniuk, továbbá az általános törvények sem lehetnek eme egész egységének az elvei. Minél általánosabb érvényűek, a részek annál inkább csupán *exemplárjai* (Gattungsexemplar), és ezáltal egyre inkább leoldódnak azokról a meghatározottságokról, amelyek őket az egész tagjaivá teszik.

Ha feltételezzük tehát azt, hogy a szociológia legfőbb célját elérhetné, és a történeti univerzum minden *tagja* számára (pl. a kultúrnépek fejlődésére nézve) törvényeket találhatna, akkor ezáltal ezek a kultúrnépek pusztá exemplárokká válnának, és exemplárokként szükségképpen fogalmilag izoláltan állnának egymás mellett. Nem állhatnának össze az egyszeri, individuális,

történeti *univerzum* egységévé, mert mint egy történeti összefüggés *tagjainak* mindig *individuumnak* kell lenniük, következésképpen a szociológia által keresett törvények nem lennének használhatóak az individuális univerzum individuális tagjai egységének elveiként.

A törvénynek mint a történeti univerzum elvének a fogalma eszerint a történet*filozófia* számára logikailag éppúgy értelmetlen, ahogy egy *empirikus* történettudomány céljaként felfogva a történeti törvény fogalma. Nem kétséges, hogy a történetfilozófiának is dolga van az „általánossal”, de csak annyiban, amennyiben a történeti univerzummal foglalkozik, – éppen ezért objektuma is mindig az egyszeri és individuális fejlődésfolyamat marad, amely a tagjaiként létező individuumokból áll. A szociológia mint törvénytudomány ezért – ha egyáltalán bármi értéke lehet – a kauzális összefüggések kutatásához a történelemnek alkalmasint segédfogalmakat ugyan nyújthat, de sohasem képes a történetfilozófia helyére lépni.

### III. A történelem hatóerői

Ebből a nézőpontból kiindulva fogjuk azokat a kísérleteket is megítélni, amelyek a történeti élet tulajdonképpeni ösztönző és ható erőiként, tehát történeti elvekként általános „tényezőket” vagy „erőket” mutatnak fel. Az itt felmerülő problémák szorosan összefüggnek a történeti törvények lehetőségének kérdésével, mindazonáltal egyelőre elkülönítve kezeljük őket.

Mivel emberek történetéről van szó, és mivel minden embernél elkülöníthető a testi és a „szellemi” aspektus, magától értetődően nem okozhat gondot, ha ezeket az erőket fizikai és pszichikai erőkre osztjuk fel; így talán azokról az általános, vagy általános fogalmakkal megfelelően megragadható faktorokról is könnyebben szakszerű áttekintést adhatunk, amelyek a történelmi eseményekben közrehatnak. Mindazonáltal – figyelembe véve azt, ahogy az ilyen fáradozások értékéről gondolkodni szoktak – nemcsak a valóság kultúr- és történetfelfogásának a különbözősége miatt van szükség az ilyen generalizáló elméletek alkalmazása során a legnagyobb elővigyázatra, de mindenekelőtt afelől nem szabad, hogy kétségeink legyenek, hogy soha nem ezek az általános erők és tényezők azok, sőt nem is ezek határozzák meg azt, ami történetileg lényeges. Csupán feltételek ezek, amelyek nélkül történeti események ugyan nem létezhetnének, de éppen azért, mivel abszolúte általános feltételek, sem az empirikus történészt, sem pedig a történetfilozófust nem érdekelhetik.

Így pl. a Nap melege olyan tényező, amelyet semmilyen történeti esemény elgondolása során nem hagyhatunk figyelmen kívül, és világos, hogy az egész történelem másként alakulna, amennyiben eltűnne; valamint, hogy al-

kalmasint semmilyen kultúra nem létezhetne, ha az emberek nem lennének képesek a nyelv segítségével megérteni egymást. Mindazonáltal ettől a Nap melegének, illetve a nyelv segítségével való egymást-megértésnek az általános fogalmai még semmiképpen nem „történeti elvek”. Éppen feltétlen általánosságuk az, ami a történeti érdeklődést elfordítja tőlük.

Sőt, teljesen függetlenül attól, hogy a társadalmi élet általános erőinek és tényezőinek tudományát történetfilozófiának nevezzük-e, alkalmasint kétségbe kell vonnunk azt, hogy az itt tekintetbe veendő sokféle természettudományos, pszichológiai és kultúrtudományi ismeret egyáltalán egységes tudománnyá lenne egységesíthető. Ilyen tudomány eddig mindenesetre nem létezett, és alkalmasint továbbra is az lesz a helyzet, hogy ha a történész olyan általános „erőkbe” való belelátás szükségét fogja érezni, amelyek az általa tárgyalt területen szerepet játszanak, akkor a generalizáló szaktudományokhoz (az antropológiához, a pszichológiához, a szociológiához) fog fordulni, amelyek részletekbe menően tájékoztatni fogják.

Az általános elv tisztázásához – s itt most erre kell korlátozódnunk – mindenesetre nem járulna lényegesen hozzá, ha az ennek során tekintetbe jövő problémák különböző csoportjain részletekbe menően végig kívánnánk menni. Csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a történész csak a történeti élet többé-kevésbé állandó tényezőire vonatkozóan kereshet a generalizáló szaktudományoknál felvilágosítást, az olyan kérdésekre vonatkozóan azonban, amelyek a történeti élet általános lényegére vonatkoznak, a generalizáló tudományoktól semmilyen válasz nem várható; és ez különösen az olyan kérdésekre igaz, amelyeket a történetfilozófia problémái közé sorolunk.

Egy olyan példára korlátozódnunk, amelyet az empirista történettudomány és a történetfilozófia legkülönbözőbb irányzatai is tévesen ítélnek meg. Annak a szerepnek a kérdésére, amelyet a történelemben azok az individuumok játszanak, akiket leginkább individuumoknak szoktak tartani: az egyes személyiségek szerepére. E tekintetben annak a nézetnek lesz az érdeke az, hogy kihangsúlyozza: ez a probléma nem tesz lehetővé semmilyen „individualisztikus” értelmű általános megoldást, amely egyfajta törvénytudományi nézőpontból kiindulva a történelemnek mind az empirikus, mind a filozófiai tárgyalásmódját visszautasítja, – és pedig megintcsak logikai megfontolásból.

Bizonyára teljesen visszás lenne azt mondani, hogy a történelemben az egyes személyek szóba sem jönnek, hanem mindig és mindenütt a tömegek „általános” élete a mérvadó, mint ahogy az is hamis, hogy a döntő tényezőket és hatóerőket folyton az egyes személyiségek tevékenységében keressük, és a történelmet – Carlyl-lal – biográfiák összességének fogjuk fel. Az itt felmerülő alternatívát igen gyakran és sajnálatosan a történetírás logikai természetére vonatkozó kérdéssel hozzák kapcsolatba; annak a nézetnek a képviselőit, amely szerint a történetírás az általunk elmondott értelemben individ-



ualizálóan jár el, egyben a „személyiségek történelme”- álláspont követőinek is tartják. Csakhogy az individualizáló módszernek semmi köze a *böskultuszhoz*. Ellenkezőleg: mivel a történetírás az individuumokról szóló tudomány, éppen ezért nem lehet a történetfilozófiának azt a kérdést, hogy milyen jelentőségük van az egyes személyiségeknek, a „nagy emberek” javára eldönteni.

Ennek oka ugyanaz, ami az ellenkező végletbe eséstől is óva int, attól nevezetesen, hogy a-kollektívum-fogalmak képzéséből módszertani elvet gyártsunk. Az a kijelentés, hogy minden a tömegeken múlik, ugyanúgy a generalizáló fogalomképzés produktuma, ugyanúgy egyfajta „történeti törvény” lenne, mint az, hogy a történelmet kizárólag egyes személyek csinálják. A történeti eseményekben részletekbe menően meg kell vizsgálni, hogy a meghatározó kultúrértékek tekintetében mely tömegmozgalmak és mely tisztán személyes tettek voltak mértékadó jelentőségűek, és csak aztán lesz lehetséges, hogy válaszoljunk arra a kérdésre: milyen szerepet játszanak az egyes emberek a történelem egyes különös területein.

Népszerűségüket ténylegesen sem a tömegek meghatározó jelentőségéről, sem az egyes személyek szerepéről adott általános kijelentések *nem* a generalizáló fogalomképzésnek köszönhetik. Mindkettő egy különös kultúrértéknek az önkényes előnyben részesítése miatti önkényes egyoldalúságra és ezáltal a történetileg lényeges matéria önkényes kiválasztására vezethető vissza, ahogy ez az arra a kérdésre adott válasznál, hogy mik is valójában a történeti élet elvei, világosan meg is mutatkozik.

A történelem hatóerői jelentőségének taglalásánál végül még egy pontra utalni kell, ami szintűgy vitára adhat alkalmat. Fontos rámutatni arra is, hogy egyértelmű döntéseket nem csupán egyes sokat emlegetett történetfilozófiai problémák nem tesznek lehetővé, de ahol a történész az egyáltalában vett történeti életre érvényes kijelentést tesz, ott sem feltétlenül generalizálóan jár el.

Vegyük pl. Ranke egy tézisét, amely a történeti „általánosságról” folytatott vita során nem kis szerepet játszott. Ez a tézis – ahogy von Below mondja – „általános igazságot tartalmaz: annak belátását, hogy az állam belső élete nagyrészt az államok egymás közötti viszonyától, a világ külpolitikai összefüggéseitől függ”, és ezt a tételt mint kiemelkedő tudományos felfedezést jellemzi. Ez az általános igazság – kérdezhetik – vajon nem történeti törvény-e, mely a történelem mindenütt ható tényezőire vonatkozik, – ha csak a történetírás individualizálóan ábrázolt anyagára vonatkozó törvény e logikailag ellentmondásmentes értelmében is?

Aki Ranke történetfelfogását ismeri, erre a kérdésre tagadólag fog válaszolni. A „világösszefüggés” a nagy történész számára nem más, mint a csak

plexuma, és Ranke egyáltalán csak olyan államokat sorol a történeti „világhoz”, amelyek ezekkel a kultúrállamokkal kapcsolatban állnak, tehát hatásokot is átvesznek tőlük. Az említett kijelentés – ha általános érvényűnek és ezért minden tulajdonképpeni történeti tartalomtól mentesnek kell lennie – nem más, mint a generalizáló tudomány egy terméke, és egyáltalán nem számít tudományos „felfedezésnek”, csupán egy *módszertani előfeltevés* megformulázása, mellyel Ranke az egyes államok individualizáló ábrázolásához hozzálát, és kell is hozzálátania, hiszen mindannyiukat „univerzál-történetileg” akarja kezelni.

Ugyanez a helyzet a hatótényezőkről szóló összes többi általános kijelentéssel is, pl. azzal, hogy minden egyes individuum lehetőségeit, legyen ez az individuum bármily jelentős, népe kultúrállapota behatárolja. Ez a kijelentés, a maga általánosságában, teljesen magától értetődő; hiszen itt sem állítunk mást, mint a történeti részeknek a történeti egészszel való reális összefüggését. Az ilyen általános tételek rendszere a kauzálösszefüggések kutatása során még a történetírás generalizáló segédtudományaként *sem* jön számításba; csupán előfeltevéseket tartalmaz, amelyeket fel kell tételeznünk, hogy a történetírás mint a történeti összefüggések tudományos ábrázolása egyáltalán lehetséges legyen. Így újfent megmutatkozik: semmi értelme a történelmi események elveit törvényekben keresni, amelyek egyetemes hatású általános történeti erőket jelenítenek meg.

#### IV. Haladás a történelemben

De épp azért, mert a történetfilozófiának mint törvénytudománynak az elutasítása a történetírás logikai lényegébe való betekintés szükségszerű következménye, úgy tűnik, ezzel túl messzire mentünk; hiszen, mégha az összes szociológiai vagy más naturalisztikus elmélet, amely történetfilozófiát akar létrehozni, tartalmilag hamisnak mutatkozik is, tényszerűen mégis vannak kísérletek, amelyek a történeti fejlődés egyszeri egészére nézve törvényeket állítanak fel, és ez egyáltalán nem lenne lehetséges, ha a történetfilozófiának mint törvénytudománynak a fogalma logikai ellentmondást tartalmazna.

Nos, ez kétségtelen, éppen ezért azt is meg kell mutatni, hogy még ahol a történeti események elveit látszólag törvény-formában fogalmazzák is meg, ténylegesen még formai tekintetben sem *természettörvények* értelmében vett törvények jönnek létre. Azzal, hogy belátjuk, miről is van szó itt valójában, egyúttal arra a kérdésre is választ adhatunk, *mit lehet egyedül a történeti élet*

pozitív elvének tekinteni.

Majdnem minden olyan kísérletre, amely a történeti univerzum természet-törvénye után kutat, jellemző, hogy törvénye egyúttal a történeti haladás formuláját is tartalmazza, – és ezzel tulajdonképpen a lényegét már el is mondtuk. Megértjük, mennyire csábító a gondolat, hogy egy csapásra természettörvényhez, fejlődéstörvényhez és haladástörvényhez is jussunk, ahogy pl. hite szerint Comte a teológiai, a metafizikai és a pozitív stádiumokról szóló törvényével tette, és hogy mennyire nagy szeretetnek örvend ezért még ma is a szociológiának ez az ága, mely ennyi mindennel kecsegtet.

Mindazonáltal – mihelyt a történetírás logikai természetével tisztába kerültünk – be kell látnunk, hogy ilyen ígérvények soha nem teljesíthetőek. Először is: a haladás vagy a visszafejlődés értékfogalmak, pontosabban az értéknövekedésnek vagy az értékcsökkenésnek a fogalmai, éppen ezért haladásról csak akkor beszélhetünk, ha van értékkritérium (Wertmassstab). Másodszor: a haladás valami újnak a létrejötté, olyan valaminek, ami a maga individualitásában eddig még soha nem létezett.

Egy értékkritérium fogalma azonban, amely arra vonatkozik, hogy minek kellene [soll] lennie, soha nem eshet egybe a törvény-fogalommal, amely azt mutatja meg, hogy mi van [ist], vagy hogy mindig és mindenütt minnek kell [muss] lennie, – amelyet követelni éppen ezért teljesen értelmetlen. A sollen és a müssen fogalmilag kizárják egymást, és csak a „törvény” szó említett sokértelműsége miatt szoktunk valamiféle „haladástörvényről” beszélni. Továbbá: egy újnak, egy még soha nem voltanak a létrejötté nem szorítható bele semmiféle törvénybe: egy törvény mindig arra vonatkozik, ami tetszés szerinti gyakorisággal megismétlődhet. Ha ezért haladás alatt egyrészt valami újnak a létrejöttét, másrészt valamilyen értéknövekedést értünk, és ha ezzel együtt a „törvény” szóval mégis természettörvényre gondolunk, akkor a haladástörvény fogalma logikailag kétszeresen is értelmetlen lesz.

Ahol a történeti univerzumot valamilyen „törvény” fogja egységbe, ahol azt az új létrejöttére tekintettel tagolja és haladásként jelöli, ott a törvény soha nem lehet természettörvény. Comte „törvénye” valójában értékformula. A „pozitív” voltaképpen nem más, mint aminek lennie kellene [soll]: egy abszolút eszmény. Ebből kiindulva nézi az emberiség fejlődését, és rögzíti azt, ami annak különböző stádiumaiban eszményének megvalósulására nézve új és értékes. Minderre egy olyan törvénytudomány, melynek az objektumait minden értékcapcsolatról le kell választania és azokat általános érvényű exemplárokként kell kezelnie, soha nem lehet képes.

Itt és most nem lehetséges, de az elv tisztázásához talán nem is szükséges, hogy azokat a különböző kísérleteket, amelyek az említett törvényeknek a történeti események elveiként való bemutatását ambícionálták, kritikailag is tisztázzuk, és mindenütt kimutassuk, hogy ezek a törvények – többé vagy

kevésbé nyilvánvalóan – értékfogalmakat tartalmaznak, tehát nem is törvények. Csak azon formájára szeretnék kifejezetten emlékeztetni, amely Darwin nevéhez fűződik.

Természetesen a természettudományi elméletekre itt nem úgy tekintünk, mint amelyek a történetírás számára egyáltalában segédfogalmakat, illetve kisegítő eljárásokat szolgáltathatnak. Értékük e vonatkozásban meglehetősen vitatható. Valóban a darwini fejlődéstudomány tanította-e először – ahogy gondolják –, hogy fennmaradásáért az értékesnek is harcolnia kell, és hogy az értékfogalmaknak hús-vér valóságukban kell megjeleníteniük ahhoz, hogy tényleges hatást gyakoroljanak? Vagyis nem ismertük-e már Darwin előtt is ezeknek az ennyire meghatározatlan általánosságoknak és magától értetődőségeknek az igazságait? Az ilyesféle kérdéseket ebben az összefüggésben nem dönthetjük el. Csak *azok* a gondolatok jönnek szóba, amelyek a darwinizmusban elveket keresnek, sőt legfőképp arra vállalkoznak, hogy a történeti fejlődés fogalmának tisztán naturalista jelleget adjanak, annak kimutatásán keresztül, hogy éppen a fejlődés *természettörvénye* kezeskedik annak szükségszerű *értéknövekedéséről*.

Következőképpen érvelnek: az alacsonyabbtól a magasabb rendűig minden haladás a kiválogatódásnak a minden területen érvényesülő törvényétől függ, amely a rosszat (Schlecht) egyre inkább felszámolja, a jót pedig győzelemre segíti. Ezért ennek a törvénynek kell a történeti fejlődés és a haladás elvének is lennie. Alkalmassint nem egy vonatkozásban ez igencsak plauzibilisnek tűnhet, mindazonáltal a közelebbi fejtegetéshez nem szükséges ilyesfajta gondolatokat (amelyekre hivatkozva oly sok haladásfogalmat kidolgoztak) felhasználnunk ahhoz, hogy bizonyíthassuk: e gondolatsor a darwini biológia totális félreértésén alapszik.

Ha ennek az elméletnek valóban tisztán naturalista magyarázatot kell adnia, akkor mindenféle értékteológiaiáról le kell mondania, és ezért az olyan értékfogalmak alkalmazását is, mint a „magasabb” és az „alacsonyabb”, teljes mértékben kerülnie kell. A természetes kiválogatódás nem számolja fel a rosszat és nem tartja fenn a jót, csupán meghatározott körülmények között győzelemre juttatja az életképesebbet, és ezt a folyamatot csak akkor nevezhetnénk haladásnak, ha az *életet* mint olyat (bármely alakjában jelenjen is meg) akarnánk abszolút értékévé emelni. Ez azonban teljesen értelmetlen lenne, hiszen mindenféle élet, már pusztán létezésével bizonyította életképességét, ezért ebben az álláspontban minden értékkülönbség eleve elesik. Még a darwini fogalmak alapján sem szabad az emberi életet magasabbra értékelni, mint az állatit, és ez alapján az emberhez vezető fejlődést haladásnak nevezni. Teljes mértékben lehetetlen, hogy egy tisztán természettudományi megközelítésben az emberi életben belül bármilyen értékkülönbséget tegyünk.

Csak ha egy meghatározott alakot, valamilyen értékkritérium alapján, már *eleve* értékesnek *tételeztünk*, akkor nevezhetjük a hozzá vezető fejlődést haladásnak. Soha nem fog sikerülni azonban senkinek a fejlődési folyamat természettörvényeiből – amelyeknek, ha általánosságukat meg akarják tartani, bármely tetszés szerinti vonatkozásban változatlanoknak kell lenniük – valamiféle haladás-elvet levezetni. Az a körülmény, hogy bizonyos természeti képződményeket – pl. az embert – „magától értetődően” többre becsülnék, mint más formákat, ez noha hivatkozási alap lehet az organizmusok individualizáló törzsfeljődés-elméletének lehetőségére, és hozzájárulhat, hogy a „természettudományi” történetfilozófia képviselői a mindennapi gyakorlatban (ahol az értékprincípiumokkal szakadatlanul visszaélnék) megtevésszenek bennünket, mindazonáltal semmit nem változtat a tényen, hogy valódi természettudományi fogalmakból semmilyen értékek nem vezethetők le.

Ilyen látszatok áldozatai végül azok is, akik – többnyire szintúgy a „kitüntetett fajok a létért folytatott harcban” darwini fogalma által ösztönözve – a *rassz* fogalmára akarnak történetfilozófiát építeni. Nem veszik észre, hogy ezt a fogalmat – hogy egyáltalán valamilyen történetfilozófiát létrehozassanak – teljesen kritikátlanul és alaptalanul értékfogalomként kell használniuk. Ez az eljárás annál is aggasztóbb, mivel a történetfilozófia számára kiemelkedően fontos nemzet-fogalmat, tehát egy kultúrfogalmat, mely a népindividualitás jelölésére szolgál, ezáltal teljesen diszkreditálják.

A kultúrnemzet fogalmának (de egyébként a „rassz” természettudományos megközelítésekben sem egészen kifogástalan természet-fogalmának is, amellyel ma oly sok dilettáns garázdálkodás folyik) mindehhez semmi köze. A német-jelleg nem a vérségben, hanem a lelkületben rejlik, mondta Lagarde, – egy olyan ember, aki a nemzet-elv lebecsülésével pedig aligha gyanúsítható, és ez a kijelentés annak a gondolatnak is alapja kell legyen, amely megtiltja, hogy a természetfogalmakat (amilyen pl. a rassz fogalma is) történetfilozófiai eivékké tegyék.

## V. A történelem értelme

Annak bizonyossága, hogy a tárgyalt történeti törvények értékformulák, egyúttal az utat is kijelölte, amelyen a történeti események elveit keresni kell, – és ebben az összefüggésben is a történettudomány logikai természetébe való belátás a döntő.

A történeti univerzum nem más, mint az elgondolható legátfogóbb, individualizálón felfogott történeti egész, és mivel az individualizáló felfogás egyáltalában vett sine qua non-ja az értékvonatkozás, csakis értékfogalmak le-

hetnek azok, amelyek a történeti univerzum fogalmát létrehozhatják. Ami ezt a munkát elvégzi, ami lehetővé teszi, hogy a történeti univerzum különböző részeit mint individuais tagokat egy történeti egész-egységévé foglaljuk össze, az joggal történeti elv-nek nevezhető, — ezért aztán a történetfilozófia mint elv-tudomány (ha egyáltalán van valami feladata) azoknak az értékeknek a tana, amelyekről a történeti univerzum egysége és tagolódása függ.

De ezekre az értékekre tekintettel értelmezhető aztán az összfejlődés egységes értelme-is, és ennek az értelemnek a jelentése volt ténylegesen az, amire a történetfilozófiákban mint elv-tudományokban mindig is törekedtek, még ott is, ahol azt hitték, hogy törvények után kell kutatni, mert nem különböztették meg egymástól a törvényt és az értéket, a müssent és a sollent, és különösen azzal nem voltak tisztában, hogy amit nem lehet értékekre vonatkoztatni, az abszolúte értelem nélküli.

A történelem értelmének megragadásáról maga a naturalizmus sem akart lemondani, és nem is tehetné senki. Minden kultúrélet történeti élet, és a kultúremberek — akik közé a naturalisták is tartoznak — kultúremberekként egyáltalán nem mulaszthatják el, hogy a kultúra értelméről és ezáltal a történelem értelméről is számot ne adjanak. Eszerint itt egy olyan feladat előtt állunk, amellyel mind a naturalizmusnak (amely a valóságot minden érték kapcsolattól elválasztja), mind az empirikus történettudománynak (amely a történeti folyamatot csak mint elméleti értékvonatkozású folyamatot ábrázolja) számot kell vetnie, és ezért kell ennek a szükségszerű és elodázhatalan feladatnak a megoldását a történetfilozófiától mint a történeti események elveinek elméletétől elvárunk. A történeti elv nem más, mint ami a történelemnek értelmet biztosít.

A történetfilozófia tárgyalásmódjának kérdésére válaszolni azonban nem olyan egyszerű, mint amilyen egyszerű a tárgyára vonatkozó kérdésre volt.

Csak egyetlen feladat tűzhető ki, melynek megoldhatóságával szemben jelentős kétely nem támasztható. Ez a történetészek és a történetfilozófusok ténylegesen meglévő és kimutatható teljesítményeihez tapad; ezekben kell a meghatározó kultúrértékeket mint az ábrázolás elveit felmutatni. A legtöbb történeti mű vonatkozásában ez a feladat (legalábbis nagyjából) annyira könnyen kivitelezhető, hogy alig igényel különösebb vizsgálatot. Egy művészettörténetben vagy egy vallástörténetben szükségképpen a művészeti, illetve a vallási értékek azok, amelyekre az ábrázolandó objektumoknak vonatkozniuk kell. Az ábrázolás meghatározó szempontjai — ha elvontan fogalmazzuk meg őket — az ábrázolt történeti események elveivel esnek egybe.

Persze korántsem mindig az a helyzet, hogy egy meghatározott érték-szempont nyomában meghatározó szempontként lép fel. Különösen átfogóbb műveknél (melyeknek teljes népek fejlődése, illetve egész korok a tárgyai)

fogunk a legkülönbözőbb értékszempontra ütközni, amelyek az értelmi képződményeket konstituálják, és igencsak komoly foglalatosság tisztán látni, hogy a kutató ezeket az eseményeket miért tárgyalja részletesen, amazokat miért csak érintőleg, és a többi, ugyanilyen fontos folyamatot alkalmazni miért egyáltalán nem? Maguk a történészek sincsenek ennek mindig tudatában. Nem képesek erre, hiszen gyakran mit sem tudnak tevékenységük logikai struktúrájáról, és úgy hiszik, egyáltalán nem is foglalkoznak értékvonatkozásokkal. De annál fontosabb, hogy értékelő feltevéseiket egyértelműen tisztázzuk, és megmutassuk, mitől is függnék matériájuk megformálása során.

Ennek során szükségszerű, hogy a történészek mindegyike, különösen, ha nem speciális kutatásokat végez, ténylegesen rendelkezzen valamilyen „történetfilozófiával”, amely meghatározza, hogy mit kell fontosnak és mit lényegtelennek tartania, és igencsak kifizetődő ezeket a történetfilozófiákat különösen a nagy történészeknél felkutatni. Egy olyan „objektív” kutatónak is, amilyen pl. Ranke volt, egészen meghatározott filozófiai előfeltevései voltak a történelem értelméről, és kellett is, hogy legyenek, hiszen mindent „univerzál-történeti” szempontból akart tárgyalni. Joggal jegyezte meg Dove, hogy Ranke az egyoldalú állásfoglalásokat nem a semlegesség, hanem az „empátia egyetemessége” révén kerülte el. Ezzel azonban impliciten elismertük az értékre-vonatkozást, és ha ez így van, nem állhatunk meg itt. Miben áll az „empátiák” univerzuma {Mitgefühl} ennél a nagy történésznel? Az erre irányuló vizsgálat talán arra a problémára is több világosságot vet, hogy mik is voltak éppen az annyit emlegetett rankei „eszmék”? Kimutatható, hogy a rankei történetfilozófia változott, de azok között a tényezők között, amelyek alapján ezek az egyáltalán nem egyszerű „eszmék” fennállnak, a rankei történetfelfogás meghatározó érték-szempontrai mindig lényeges szerepet játszottak. Az ilyen és a hasonló vizsgálódások során a történetírásnak és a filozófiának a lehető legszorosabban érintkeznie kell egymással.

Filozófiai szempontból ennél is fontosabb azonban azoknak a kísérleteknek az elemzése, amelyek túlmennek az empirikus történettudományon, amennyiben egyértelműen a történeti élet elveit akarják felállítani, és pedig azokat, amelyek az összemberi fejlődés megértésére, e fejlődés totális értelmének megfejtésére szolgálnak. Itt ezért nem csupán analízisre, hanem *kritikára* is szükség van vagyis annak vizsgálatára, hogy a történeti élet elvei mennyiben értékek és miben nyilvánulnak meg, hogy mennyire jogos az, hogy éppen ezeket az értékszempontrakat tekintjük döntőeknek az *egyetemes* fejlődés általános értelme vonatkozásában. Persze itt megint csupán egy-két példára utalhatunk.

Mint különösen jellemzőt, válasszuk ki az ún. *materialista történetfelfogást*, mégpedig annak eredeti formájában, úgy, ahogy az a Kommunista kiált-

ványban megfogalmazódott, és ahogy – az elméleti vagy metafizikus materializmustól teljesen függetlenül – az empirikus történeti élet értelmezésére korlátozódott.

Már pusztán az a körülmény, hogy politikai program részeként született, utal arra, hogy höl kell keresnünk a meghatározó értékszempontokat. Ez a felfogás csak akkor érthető meg, ha tekintetbe vesszük azt, hogy szerzőinek érdeklődése a proletariátusnak a burzsoáziával szembeni harcára irányult, és hogy a proletariátus győzelme volt az a központi, abszolút érték, amely számukra az egész történelemnek értelmet adott. Ha erre az értékre való tekintettel a két osztály között a jelenben folytatott harc a lényegi mozzanat, akkor az egész történelmet mint osztályharcok történetét kell értelmezni, és ezáltal kell azt egységes folyamattá összeolvasztani. A harcban álló osztályok nevei változnak: szabadok és rabszolgák, patriciusok és plebejusok, földesurak és jobbágyok, céhmesterek és inasok állnak egymással szemben. Mindennek ellenére – ismét csak a meghatározó értékszempontra tekintettel – az egyedül lényeges az, hogy elnyomók és elnyomottak, kizsákmányolók és kizsákmányoltak azok, akik a történeti fejlődés egyes szakaszaiban harcban állnak egymással.

Így állnak elő a történeti események általános értelmező elvei, és a közelebbi kifejtést is kizárólag a „legfőbb jó”, nevezetesen a proletariátusnak a polgárság felett remélt győzelme határozza meg. A jelenkori harcban is a legfontosabb, mert döntő mozzanat a gazdasági javakért folytatott harc. Ezért állítják be úgy, hogy a történelemben mindenütt a gazdasági élet állt a közép-pontban, és ezért tagolódnak a történeti korszakok a gazdaság különböző formái alapján. Így alakul ki a „materialista” vagyis gazdasági felfogás.

További bizonyíték annak bizonyítására, hogy ez az egész felfogás mennyire értékszempontok függvénye, azt hisszük nem szükséges. Hogy nem elégszik meg azzal, hogy az általa választott abszolút értéket a lényegi értéknek tekintse, hanem egy naív fogalom-realizmus eljárását követve – amelyhez itt még a hegeliánusok korántsem naív fogalom-realizmusa is hozzájön – úgy gondolja, hogy ez a lényeg a „tulajdonképpen” valóságos, a *sum-mum bonum* az *ens realissimum* is, és az egész további kultúréletet csupán egy jelentéktelen létmozzanatként, valamiféle „felépítménynek” vagy „reflex-nek” tartja, nos a dolgon mindez mit sem változtat.

Ez a hiba jóformán tipikus a történetfilozófiai konstrukciókban, amelyek nem voltak tisztában azzal, hogy meghatározó szempontokként értékeket használtak, és egyúttal fő okozója volt annak, hogy a meghatározó elv körüli tisztázatlanságot fenntartsa; mert ha egyrészt különbséget tesznek a reális lét két különböző fajtája között, és egyfajta metafizikai „idealizmus” folytán, fordított előjellel, a gazdasági életben mutatják ki minden történeti esemény „tulajdonképpen okát”, akkor annak a látszatnak kell keletkeznie, mintha a



materialista történetfelfogás egyedül akkor állapíthatna meg tényeket, ha alapként mindenütt a gazdasági életből indulna ki.

Mindazonáltal a gazdaságinak minden ilyen metafizikai hiposztázálása végső soron túlzás, és felszámolható is lenne, anélkül, hogy a történelmi materializmus történetfilozófiai lényegét érintenénk. Mindenesetre e történetfelfogás értékelveibe való bepillantással a nézőpont is rendelkezésre áll, amelyből a kritika kiindulhatott.

Mindez persze nem érinti az egész marxizmus tudományos jelentőségét. Höfdingnek talán igaza van, amikor emlékeztet: a materialista történetfelfogás hívta fel a figyelmet arra, hogy nem valósulhat meg egészséges társadalmi fejlődés gazdasági bázis és elemi létfenntartási javak igazságos elosztása nélkül. Éppígy minden bizonnyal igaz, hogy minden filozófia tanulhat a naturalizmustól is, és hogy nem helyes, ha az eszmék túlságosan eltávolodnak az élettől. Mindazonáltal ebben az összefüggésben – sok más mellett, ami éppígy helyes és magától értetődő – nem erről van szó. Itt csupán az a kérdés, hogy jogosult-e a proletariátusnak a gazdasági területén megvalósítandó győzelmében vagyis ezáltal egy gazdasági jóban az abszolút érték megtestesülését és megvalósításában ennek megfelelően *minden* történelmi fejlődés értelmét látni.

Természetesen ezt a kérdést sem kell itt kimerítően tárgyalni. Csak azt kell már eleve megkérdőjelezni, hogy a marxizmusnak ezek a pártpolitikai szempontokon alapuló értékelvei az egyetemes történelem értelmének a megadására is alkalmasak lennének. Gondoljunk csak pl. Max Weber vizsgálódásaira a „protestáns etikáról és a kapitalizmus szelleméről”. Vele kapcsolatban – akár csak a gazdaságtörténet vonatkozásában is – ragaszkodhatunk-e egy tisztán „materialista” értelmezéshez? Évszázadok másfajta emberi törekvéseinek és tetteinek áttekinthetetlen sokasága a marxizmus álláspontja szerint teljesen értelmetlennek tűnik, – s ez éppen nem e történetfilozófia „objektivitása” mellett szól.

De ilyen feltevések mellett nem elégedhetünk meg csupán ennyivel. Éppen az a gondolat, hogy egy történelmi elv-tudomány alapfeladata egészen más irányba mutat, figyelmeztet rá, hogy a történetfilozófiának az elemzés során nemcsak az empirikus történettudományi művek és a történetfilozófiai konstrukciók elveit kell megpróbálnia tisztázni, hanem velük kapcsolatban – ha ezek az elvek egyetemes érvényre tartanak igényt – kritikailag is állást kell foglalnia.

Kritika mindig csak valamilyen értékkritérium alapján lehetséges, továbbá – hogy egy történetfelfogást egyoldalúnak lehessen nyilvánítani – valamilyen értelemben egy mindenoldali felfogás fogalmára is szükség van. A történelmi események elveiről szóló tan ezért csak akkor fog önálló tudománnyá fejlődni, ha a történelmi elvek kidolgozása során egyaránt törekszik szisztematikus

teljességre és kritikai megalapozottságra. Ez azonban azt jelenti: egy értékrendszer kidolgozását kell célul kitűznie, továbbá nem csupán a tényleges értékelést, hanem a kultúrértékek érvényességének a problémáját is tekintetbe kell vennie, és ehhez valamilyen feltétlen értékre van szüksége, amelyhez a tényleges értékeléseket hozzámérheti. Ez az érték adja egyúttal azt a szempontot, amely az értékrendszer felállításánál mértékadó lesz, úgy, hogy a rendszerezésnek és a kultúrértékek érvényességének a problémái a legszorosabban összefüggnek egymással.

Csak hát hogyan kell a történetfilozófiának egy ilyen értékrendszert kidolgoznia, amely lehetővé teszi, hogy a teljes történeti folyamat értelmét egységesen megragadja? Ezzel a történeti elv-tan utolsó és egyben legnehezebb kérdéséhez jutottunk, amely ha itt a maga teljes terjedelmében nem is válaszolható meg, de legalább problémafelvetésként, jelentését illetően tisztázható.

Kézenfekvő az a gondolat, hogy a pszichológiai vizsgálódás egy különös formájának korábban már említett feladatát hőzzük szóba. Persze nem a „magyarázó” pszichológiáét – mindegy, hogy mint „individuálpeszichológia” a lelki életről általában, vagy mint szociálpeszichológia a társadalmi élet különösségéről értekezik „természettudományos” módszerrel –, hanem a kultúrértékek megértő pszichológiáját.

A történelem nem csupán döntően a kultúreemberről szól, de kizárólag kultúremberek írják is. Az értékeknek, amelyeket a kultúremberek általánosan elismernek, úgy tűnik, egyúttal a kultúreberiség egyetemes történelme elveinek is kell lenniük. Tehát egy olyan kultúrpszichológiára kell gondolnunk, amely az általános kultúrértékek összességét kutatja és ábrázolja szisztematikusan, és ézáltal a történeti események elveinek egyfajta rendszerét is nyújtja, amelyben a történeti és a történetfilozófiai művek elemzése révén nyert összes értékrendszer megtalálja a maga helyét, és amely ezekhez mércéül is szolgál. Ez egyben a legmélyebb, alkalmasint az egyetlen lehetséges értelme annak a kijelentésnek, hogy egy megértő pszichológiának kell a történetfilozófia bázisának lennie, és alkalmasint éppen ez az értelem a pszichológia által annyira meg nem értett dilthey-i fáradozás alapja, hogy egy olyan „leíró és tagláló pszichológia” programját felvázolja, mely a „magyarázó” pszichológia mellé léphet.

De bármilyen csábítónak látszik is a gondolat, hogy a történetfilozófia ezenképpen tisztán empirikus és ezért biztos alaphoz jusson, kivitelezésének áthidalhatatlan nehézség áll az útjában.

A kultúrpszichológia nem korlátozódhat a „kultúremberek” vizsgálatára abban az értelemben, hogy a minden kultúremler számára közös értékeléseket rögzíti és rendszerezi. Egy ilyen generalizáló eljárás során egy véglegesen szegényes értékrendszer alakulna csak ki, amelyben igencsak kevés minden

maradna meg a történeti univerzum történetének elveiből. A kultúrpszichológiának inkább a maga teljességében és sokoldalúságában létező történeti élethez kéne fordulnia, hogy minden kultúrértékkel megértő módon megismerkedhessen, de hogyan juthatna így azokhoz a meghatározó szempontokhoz, amelyeknek e matéria szisztematikus tagolását és uralását lehetővé kell tenniük? Hogy az értékelések sokaságában a lényegest a lényegtelenről elválaszthassa, már rendelkeznie kéne azzal, amit keresnie kell: nevezetesen azoknak az értékeknek az ismeretével, amelyek egy egyetemes történelem elvei, illetve magának a történeti univerzumnak az elvei. De így a kultúrpszichológia mint történetfilozófia egyfajta circulus vitiosus-ba keveredne.

A történeti elvek szisztematikus ábrázolásának és megalapozásának céljához, tisztán empirikus úton, ténylegesen fennálló értékelések pusztá elemzésén keresztül, nem juthatunk közelebb. Inkább – a történeti anyag sokféleségét teljesen figyelmen kívül hagyva – olyasvalamire érdemes gondolnunk, ami szükségszerűen érvényes vagyis ami minden értékítélet formai előfeltétele, ami nem csupán individuális érvényességre tarthat igényt. Csak ha az ily módon időtlenül érvényes formai értékeket megtaláltuk, akkor vonatkoztathatunk az empirikusan konstatálандó, a történelemben kifejlődő kultúrértékek teljességére, és kísérrelhetjük meg a szisztematikus elrendezést és kritikai állásfoglalást.

Tehát a történetfilozófia mint a történeti univerzum elveinek különös tudománya csakis akkor művelhető, csak akkor ragadható meg az univerzum történetének értelme, ha lehetőség nyílik arra, hogy történetfeletti értékekhez jussunk. A történetfeletti értékek megragadása mindazonáltal már nem a történetfilozófiának mint filozófiai szakdiszciplínának a területéhez tartozik (ha ez a kifejezés egyáltalán megengedhető); erre csak egy általában vett filozófiai rendszer felállításával összhangban vállalkozhatunk. Úgy látszik tehát, hogy a történetfilozófia mint élv-tudomány rá van szorulva a filozófiai vizsgálódások egészére, különösen a világ értelméről szóló tanra vagy – ha az erre vonatkozó kérdés nem tudományos kérdés – az emberi élet értelméről szóló tanra. Ezért a történetfilozófia alapelvei a filozófiának mint értéktudománynak az alapelveivel egyáltalában egybeesnek.

Csak eddig a pontig lehet a vizsgálatot folytatni, hogy a történetfilozófiának mint történeti elvekről szóló tannak a fogalmát egyáltalában rögzítsük. A kérdésre, hogy „abszolút” értékek felállítása még a tudomány feladatai közé számít-e, ezen a helyen nem kell választ adni; hiszen ez egybeesik az egyáltalában vett tudományos filozófia fogalmára vonatkozó kérdéssel. Itt csupán az a feladat, hogy rámutassunk: törvények nem lehetnek a történelem elvei, és hogy ezért – ha a történetírás logikáján kívül történetfilozófiai problémáknak is létezniük kell – ezek a problémák a történelem *értelmére* vonatkozó

kérdésbe torkollanak, és hogy ennek az értelemnek a megragadásához történetfeletti érvényű értékkritériumra van szükség.

Csak egyvalamit kell még mindehhez hozzáfűzni, hogy minden félreértést elkerüljünk. A filozófia mint kritikai és szisztematikus értéktudomány kritériumként nem előfeltételezhet semmilyen tartalmilag meghatározott abszolút értéket. Ha már legalább annyi is sikerülne, hogy tisztán formai, meghatározatlan értékekre bukkanjunk, az értékrendszer teljes tartalma akkor is a történeti életből származna, mégha fogalma szerint rendszerezetlen lenne is. Sőt, a történetfilozófia, amely a történelem értelmére kérdez, csak tisztán formai értékelveket használhat, hiszen egyedül csak ezek az elvek alkalmasak arra, hogy mindenféle történeti életre nézve érvényesek legyenek.

Persze egy ilyen előfeltevés mellett csak olyan értékrendszerre gondolhatunk, amelynek szisztematikus teljessége csupán formai, és tartalmát tekintve soha nem lehet zárt, hiszen állandóan új történeti élet fejlődik ki, és ezzel mindig újabb és újabb tartalmilag meghatározott kultúrértékek lépnek fel, melyeket ebben a rendszerben el kell helyezni. Az értékrendszer azonban, tartalmára nézve, csak annyiban nevezhető szisztematikusnak, amennyiben a szisztematikus lezárás szükségszerű, de mindvégig beteljesítetlen feladat marad; a történetfilozófiának mint elv-tudománynak a tárgya ezért egy kánti értelemben vett „eszme”, – ahogy egyébként mindenütt, ahol a tárgy egy a tartalmainak teljességében felfogott totalitás. Más szavakkal: az értékek rendszerének mindig nyitottnak kell lennie, és eszméjének megvalósításán minden korban azzal a tudattal kell munkálkodni, hogy az egész (Ganze) soha nem teljesezhet ki.

Mindez azonban korántsem kicsinyíti e munka jelentőségét. Ellenkezőleg. Aki rászánja magát, bátorságot fog meríteni mind a múltra, mind pedig a jövőre vetett pillantásból. A problémák mellett – melyeket évszázadok során, a filozófiáról leválasztva, a szaktudományok vizsgáltak – az is kiviláglik, hogy az összes jelentős filozófus mindig a tárgyalat értelemben vett értékek rendszerén munkálkodott, hiszen mindannyian az élet értelme után kérdeztek, – és már ez a kérdés előfeltételezi valamilyen értékkritérium felállítását. Így voltaképpen mindannyian elődöknek tekinthetők. De az a körülmény is, hogy az alapkérdéseket a filozófiákban nem csupán nem választották meg, de azok – amíg a történeti élet állandóan meg-megújul – a maguk tartalmi teljességében soha nem is lesznek megválaszolhatók, voltaképpen egy újabb ok, mely a megválaszolásra fordított munka jelentőségét csak fokozza; mert egy feladat szükségszerűségének és ezzel együtt megoldhatatlanságának biztos tudata „örök-mivoltának” bizonyosságát nyújtja, – de ezzel a fichtei vígasztalást, hogy azok, akik e kérdések megoldásában közreműködnek, munkájuk révén éppúgy „örökéletűek” lesznek, mint amilyenek maguk a feladatok.