

KOVÁCS ENDRE

Ismeretelméleti problémák a mai polgári történetírásban

Amikor arra a feladatra vállalkozom, hogy egy rövid tanulmány keretében megpróbáljam a mai polgári történetírás ismeretelméleti problematikáját a maga fő vonásaiban felvázolni, jólőre hangsúlyozni szeretném, hogy nem valami féle elvont filozófiai fejtegetések lebegnek szemem előtt, nem a történész napi munkájától s feladataitól elszakadva próbálok szembenézni azokkal a kérdésekkel, melyek tisztán az elmélet síkján foglalkoztatják napjaink polgári történettudományát. Meggyőződéseim ugyanis az, hogy az ismeretelméleti alapvetés nem hagyja érintetlenül a történetíró napi munkájának elvégzésében sem. Nem minden történész írja meg önálló műben a maga gnozeológiai és noetikai hitvallását, de minden jelentős történetírónak — legalább is valamilyen belső monológ formájában — szembe kell néznie az olyan problémákkal, mint hogy lehetséges-e és milyen fokig objektív megismerés, és ha igen, mik az ilyen tudományos megismerésnek az eszközei. Napjaink elméleti irodalma arra mutat, hogy a történészek ismeretelméleti állásfoglalása és a történészmunkáról vallott nézeteik között sokszor nagy szakadék tátong: a szélső relativizmus, mely hangot kap az ismeretelméletben, nem vonja magával a kutató munka felfüggesztését; szubjektivistá-relativistá felfogást hangoztató történészek jelentős szerepet játszanak a történettudományban. Ez még inkább megindokolja, hogy felvigyéljünk a történetírás elvi problémáira, melyeket a gyakorlattól teljesen elválasztani nem lehet.

A marxista történetírás immár jó néhány év óta meglehetősen rendszerességgel követi nyomon a polgári történészek útját és kritikában igazán nincs hiány. A legutóbbi időkhöz azonban e viták nagyon is magukon hordták a sommás elintézés jegyeit. Volt egy hosszabb időszak, amikor a hibás vagy „ellenséges” nézetekkel szemben a védekezés legalkalmasabb formájának a teljes elzárkózás látszott. Ezen az időszakon ma már túljutottunk, mégis igen gyakran találkozunk még ma is olyan tanulmányokkal, melyek szeretik egy kalap alá venni a polgári gondolkodás valamennyi megnyilvánulását, nem igen törekszenek arra, hogy behatoljanak a gondolati rendszerek mélyeibe, jól megkülönböztetve egymástól az eltérő irányzatokat. A bírálat még ma is gyakran megállapodik annál a tényfelismerésnél, hogy egyik vagy másik elmélet magán viseli az idealista gondolkodás bélyegét. De vajon az a körülmény, hogy valamely polgári filozófusról, történészről megállapítottuk, hogy idealista gyökerekből táplálkozik — s az esetek nagy többségében ezzel a ténnyel kell számolnunk —, eleve szükségtelenné tesz minden további vitát? Feltártuk ezzel ennek a polgári felfogásnak egész belső struktúráját, rámutattunk minden sebezhető pontjára? Nyilván nem.

A mondottakból következik, hogy a jövőben a polgári történettudomány filozófiai alapjaival folytatott vitának behatóbbnak, sokoldalúbbnak kell lennie,

mint volt a múltban. A polgári felfogások kritikája nem alapulhat egy-két kiragadott állítás abszurditásának leleplezésén; termékeny vita termékenyítő módszereket követel meg, s itt az egyik legelső feltétel: az ellenfél nézeteinek alapos ismerete, az ellenérvek tárgyilagos felsorakoztatása.

Újabbán úgy tűnik, hogy van még egy másik követelmény is.

Hosszú ideje már, hogy a haladás és a reakció közt folyó elvi küzdelmek filozófiailag szinte kizárólag a materializmus és az idealizmus antagonisztikus ellentétének platformján zajlanak le. Marxista részről persze nem lehet semmi ellentétést tenni azzal szemben, hogy a viták részvevői itt kibékíthetetlen ellentmondást látnak: a materializmus összeolvasztása az idealizmussal valóban logikai nonszensz. A materialista felfogás nem tartalmazhat idealisztikus elemeket, mert ezzel saját maga alatt vágja a fát. A viták problematikussága nem is ebből ered, hanem abból a meghonosodott szemléleti módból, mely szerint a vitákban mindig s minden körülmények között a materialista nézetek állnak szemben idealisztikus gondolatokkal. A filozófia történetének ez az ősi és alapvetően helyes dichotómiája (materializmus—idealizmus) minden lehetséges vita alapjává vált, még hozzá kizárólagos jelleggel. Igen ám, de a tapasztalat azt mutatja, hogy a gyakorlatban a vitának eme ellentétpárookra való visszavezetése egyben a viták elszegényítését is jelenti. Egy sor kérdés kireked a megbeszélésből. Ez vezet egyes jeles marxista filozófusokat oda, hogy a fő ellentétpár meghagyása mellett más ellentétpárokat is felállítsunk, mint például empirizmus—racionalizmus, racionalizmus—irracionalizmus, sztatikus—dinamikus világkép stb. Ezek az ágak ugyanis egymással összefüggnek, de távolról sem olyan értelemben, hogy egyik is, másik is szükségszerűen s egyértelműen a főellentétpár (materializmus—idealizmus) valamelyikének volna alárendelve. A különböző nézetek egymással összefonódnak, elkeverednek.

Dogmatikus tehát az a felfogás, mely abból indul ki, hogy egy hibás (idealisztikus, irracionalista, szubjektivistá-relativista stb.) elmélet nem tartalmazhat semmiféle reális problémát, mely megérdemelné figyelmünket, s hogy az idealisztikus felfogással együtt az idealista filozófia, történeti koncepció teljes egészében elvetendő, a benne felmerült valamennyi problémával együtt. Az utóbbi évek tapasztalatai egész sor példával bizonyítják, hogy hibás gondolatkonstrukciók is tartalmazhatnak reális problémákat, melyeket a marxista tudományosságnak kellő érzékkel kell felismernie.

A marxista tudományosságnak azonban különbséget kell tennie lényeges és lényegtelen, valóban új és csak újnak tűnő között, és fel kell ismernie a tetszetős fogalmazás burkában megbúvó álproblémákat.

Az alábbiakban megpróbáljuk ezt a fogalmi és eszmei differenciálást elvégezni a polgári történetfilozófia egyik hagyományos, talán legáltalánosabb problematikájával kapcsolatban. A történelem értelmére vonatkozó nézetek kritikájára gondolunk.

A történelem „értelmének” kérdése

A történelem értelmének kérdését nem ma fedezik fel, e problémának megvan a múltja, Protagorasztól és Arisztotelésztől Hegelig szinte minden kor felvetette a történelem értelmének kérdését, megpróbált rá válaszolni. Azt hihetné az ember, hogy Hegelnek az abszolút szellem megvalósulásáról szóló tanával a probléma lekerült a napirendről. Hegeltől Spenglerig és Toynbeeig valóban van is egy nagy űr e tekintetben, hiszen a pozitívizmus és a hisztorizmus nem

hoztak semmi újat e téren, mindkét irányzat tagadta a történelem értelmét — vagy azért, mert nem ismerhető fel, vagy azért, mert egyáltalán nincs. A teológiai történelelfogás, mely a történelem értelmére irányuló kérdés háttérében rejlik, ezzel nem vonult végleg háttérbe, előbb Spengler hozza ismét elő, méghozzá negatív értelemben, mert az ő organisztikus elmélete szerint a történelemnek nincs semmilyen értelme, magának az emberiségnek nincs egyenesvonalú, haladó fejlődése, csak egyes, önmagukba zárt kultúrák vannak, majd Toynbee-nél szerepel ismét a probléma olymódon, hogy a történelem egyes kultúrákként tűnik fel, de ezek nincsenek egymástól spengleri módra elzárva, másrészt van egy bizonyos értelmű beteljesedés is a történelemben, méghozzá a vallásos haladás formájában, közelebbről: a kereszténység haladó fejlődésében. Ezzel ugyan a haladás kérdése koránt sincs megoldva, de kikötöttünk a teleologikus és vallásos történelemszemléletnél, ahová a történelem értelmére vonatkozó polgári kérdésfelvetés az esetek nagy többségében torkolni szokott. Karl Jaspers is világosan kimondja, hogy a történelem végső célja transzcendens, s a hitben van adva. Meinecke szerint csak egyes történelmi szereplőknek az értelme fogható fel, — a történelem értelme egészében egy metafizikai világtitok!

A történelem értelmére vonatkozó felfogásoknak ezzel a csoportjával természetesen nincs mit vitatkozni.

Van azonban a teleologikus történelemszemléletnek egy ellenpárja: a történelem értelmetlenségét hirdető felfogás, mely jól tükrözi a mai polgári történelembölcselet és filozófia egy kedvelt módszerét: a hamis alternatívák felállítását. Itt már lehet feladata a marxista bírálóknak. E felfogás hívei abból indulnak ki, hogy mivel különböző okoknál fogva a történelmi folyamatból — vagy abból, ami e folyamatot irányítja — semmiféle általános törvényeket levonni nem lehet, és mivel ennek következtében a történelem úgy jelenik meg előttünk, mint minden rend nélküli eseményszövevény, ezért nem is lehet semmiféle értelmet tulajdonítani neki. A hamis alternatíva ez esetben így fest: vagy van értelme, jelentése a történelemnek, vagy értelmetlen. És mivel az első tételről kimondják, hogy helytelen, tehát a másodiknak helyesnek kell lennie. Tekintsünk most már el attól, hogy az alternatíva első tagjának („a történelmi folyamatból általános törvényeket levonni nem lehet”) helyessége semmiképpen sincs bizonyítva, utaljunk csak arra, hogy az „értelmes”, a „jelentéssel bíró” vagy „értelmetlen” jelzők a mai polgári hisztóriozófusok intuitív értelmezésében s a gyakorlati használatban is nem egymást kölcsönösen kiegészítő vagy kizáró fogalmak; az „értelmetlen” például rosszabbat jelent, mint az, hogy „nincs semmiféle látható értelme”; e jelző a gyakorlatban egyértelmű a „kaotikus”, „veszélyes”, „re-misztó” stb. jelzőkkel.

A történelem eme negatív felfogása, az egész érvelés az ellen, hogy a történelemnek valamely értelmet tulajdonítsunk, annak a kimutatásán épül fel, hogy az ilyen „értelme” lehetetlen, nem lehet elképzelni a történelmet úgy, hogy értelme is legyen s egyúttal történelem is legyen. A történelem esetleges jelentésének vagy értelmének keresése az új polgári történelelfilozófiában csak látszólag oldja meg azt az alternatívát, hogy van-e avagy nincs-e értelme a történelemnek. Lényegében az történik, hogy a kérdést úgy állítják fel, hogy már feltevésében benne van a negatív felelet. Ime az érvek sémája:

1. a történelmi tények sohasem ismerhetők meg közvetlenül, tehát a rájuk vonatkozó állítás ellenőrzése nem lehetséges,
2. az események lefolyására vonatkozó minden közlés valamely hallgató-

- lagosan elfogadott hipotézisen alapszik, mely az okokra és a következményekre vonatkozik, tehát a tények interpretációját kíséri, s magukról a tényekről ezek alapján számolnak be,
3. a történeti tények nem ismétlődők, hanem egyediek, tehát nem lehet őket csoportosan megfogni, ami alapot nyújthatna a történeti törvényszerűségek megállapításához,
 4. a történelem egész folyamata az egyetlen előttünk ismert folyamat, éppen ezért nem lehet neki semmiféle törvényszerűséget tulajdonítani, ilyesmi csakis legalább két folyamat egybevetése alapján volna lehetséges.

Mindebből tehát a helyes következtetés az volna, hogy a történelem értelméről a szó hagyományos értelmében — tehát úgy, ahogy a Gondviselés fogalmával operáló polgári történetfilozófia ránk hagyta — nem lehet szó. Csakhogy ebben az egész okoskodásban éppen az „értelem” és „értelmetlenség” alternatívája az, ami értelmetlen, mert idealista módon feltéve nem alkalmazható a történelemre. A kérdés genezise óhatatlanul visszavezet bennünket azokhoz a történetfilozófiai koncepciókhoz, melyek a történelmet irányító földöntúli erőkről beszélnek, melyek a történelem értelmét valahol az empirikus valóságon túl, a transzcendensben keresik.

A történelem értelmére vonatkozó kérdésfeltevések és magyarázatok tehát végős soron zárt körben mozognak, semmiféle termékenyítő eszmét vagy útmutatást nem tartalmaznak a polgári történetfilozófia számára. Érzik ezt maguk a polgári történészek is, s ennek arányában csökken az újabb munkákban a történelem végső céljára s értelmére irányuló meddő okoskodás, helyébe a történeti megismerés módszertani kérdései nyomulnak. A modern történetfilozófia Hegel megtagadásával kezd, elhagyja a szubsztancia, a világszellem fogalmát, vele együtt azt a gondolatot is, hogy a történeti folyamatban benne lakozik az Ész. Mint Raymond Aron írja, nem az a cél, hogy az emberi történet értelmét egy mozdulattal megragadjuk, a filozófus „nem érzi magát a Gondviselés titkai letéteményesének. A Tiszta Ész Kritikája elvette azt a reményt, hogy az érhető világ igazságához eljussunk: így a történet kritikai filozófiája lemond arról, hogy a fejlődés végső értelméhez eljusson, a történeti megismerés analízise annyi a történetfilozófia számára, mint a kanti kritika a dogmatikus metafizikának.” (R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1950. 15. l.)

A történeti megismerés problematikája áttolódik az emberre, ami korántsem jelenti azt, hogy a történészek nem fogják kutatni a történelmi folyamaton belül megnyilvánuló erőket; ám ezeket ma már a polgári történetírás is igyekszik konkrétan látni és semmilyen történetfilozófus sem érné be ma már a hegei Világszellemre, mint magyarázatra, való hivatkozással.

Időzzünk el még egy pár pillanattal a történelem értelmének kérdésénél, mert itt alkalom nyílik arra, hogy rámutassunk bizonyos mély különbségekre a polgári historiozófia és a marxista felfogás között.

Vajon a marxista történész számára nem merül fel a történelem értelmének a kérdése? De igen, felmerül, még hozzá úgy, hogy a kérdés nyomban egy másik kérdést invokál: mi ad értelmet a történelemnek? Az emberi tevékenység, vagy pedig valamilyen külső tényező áll a háttérben? Ha ugyanis a marxista történész elveti a történelem értelmének kérdését, ezzel fel is menti az embert a történeti felelősség alól. Ha az értelmet valamely embereken felüli akaratban keresi, ezzel lemond az emberi felelősség gondolatáról, hiszen az emberből egy idegen

akarata pusztán végrehajtó eszközt formálta. Ha pedig arra a következtetésre jut, hogy az eseményeket a történelem saját külön, változatlan, emberektől független „természete” szabja meg, akkor ugyancsak lemond a felelősségről. Ez utóbbi csak akkor juthat szerephez, ha a történelem egészét mint egységes történeti folyamatot tekinti, melyben az ember tudatosan cselekszik. Az ember a maga munkájával viszi előbbre a történelmet, melynek értelme ezen belül kerekszerű.

A régi idealista hagyományokat folytató polgári történetfilozófia ezzel szemben a létet transzcendens tényezőnek rendeli alá, hirdeti, hogy a történelem egésze elérhetetlen, a történelemben a véletlenszerűség uralkodik, és a fejlődésnek vagy nincsenek vagy nem ismerhetők meg a törvényei. Ami megismerhető: az az egyes jelenség, s a jelenségek birodalmában lehet még beszélni típusról, hasonlóságokról. Mivel a jelenségek óriási tömegét a történész nem képes valamilyen közös jelentéssel felruházni, ezért arra a következtetésre jut, hogy a történelem esetleges, véletlenszerű elemei minden időben kihatnak minden létező jelenségre. Ebből azután egyesek további következtetéseket vonnak le a történeti folyamat ésszerűtlenségéről és megfejthetetlenségéről.

A történeti folyamat „értelmé”-nek elvetése többféle álláspontba torkolthat: az egyik az, amikor a történelmet káosznak látják, magát a történetírást pedig görbe tükörnek. E felfogás szerint az ember nem menekülhet a történelem elől. A másik gyakori felfogás az, amidőn az egyént, mint az egyedül biztos lényt, megpróbálják kiemelni a közösségből, a társadalomból, amikor az egyén nem másokkal együtt, hanem azok ellenében, nem a történelemben, hanem annak elleneségülve létezik. Ez utóbbi az egzisztencializmus ismert felfogása, melynek szemében a történelem „külső szituáció”, nem valami kötelező dolog, amibe az ember is beletartozik, mert az ember végső soron szabadon dönt, szabadságra van ítélve. (*Harold Steinacker: Vom Sinn und Wesen der Geschichte. Sonderdruck aus Historia Mundi X. Bern. 1961.*)

A történeti megismerés lehetőségének problémája

Már a történelem „értelmé”-vel kapcsolatos polgári nézetek világosan utalnak arra, hogy a megismerés lehetőségének problémája a mai polgári történetfilozófia legközpontibb magvát alkotja.

Általánosan ismeretes, hogy az ismeretelméleti relativizmus a polgári történetírás legjellemzőbb jegyei közé tartozik. Amikor az utóbbi években kialakult helyzetről szólunk, ki kell emelnünk, hogy itt valóban relativizmusról és nem ismeretelméleti agnoszticizmusról van szó. A relativista kiindulópont a gyakorlatban nem állja útját a történész munkájának, a polgári történész nem akar lemondani a múlt jelenségeinek valamilyen magyarázatáról, és ma már óvakodik attól, hogy valamilyen gnozeológiai tilalomfát állítson maga elé a konkrét kutató munkában. Fontos ennek a megállapítása azért, mivel a polgári történetírás bírálatában sűrűn és indokoltan történik említés a polgári történetírók szkepsziséről és rezignációjáról. Súlyos hiba volna mégis, ha a relativizmusra úgy tekintenénk, mint valami tudományos programra. Sokkal inkább egy pszichikai és logikai kényszerállapot meglétéről van szó. A polgári történész, aki a marxizmusnak a társadalmi törvényszerűségekre vonatkozó elveit elutasítja, hiányát érzi annak a szilárd támasznak, melyet annyira irigyel a természettudomány művelőitől, akiknek módjukban áll egy-egy jelenség előidézésével tudományos következtetésekhez, törvényekhez eljutni. Ezenkívül a polgári törté-

nészt fogva tartják a régebbi idealista elméletek, fékezik, bénítják a tudományos megismerés objektív jellegének felfedését. Csakhogy a társadalomtudományok gyors haladása, a történeti diszciplinának a rokon tudományágakkal való mind szorosabb együttműködése a relativista szkepszisnek semmiképpen sem engednek domináló szerepet a gyakorlati munkában. Ez persze nem biztosítja a művek objektív jellegét, hiszen a szubjektívizmusnak nem csak ismeretelméleti okai lehetnek, hanem aktuális társadalmi, politikai motívumai is.

Ha a mai polgári történetírást változásaiban kívánjuk megfigyelni, akkor figyelmünket elsősorban az a kérdés ragadja meg, hogyan igyekeznek a történetfilozófia a meglevő relativista szélsőségektől megszabadulni, hogyan keresi a közvetítő álláspontot a relativista-szubjektivista állapot beismerése és az objektív tudományos megismerésre irányuló hajlam között, és hol tart ez a történettudományi mozgás napjainkban.

Ami a mai nyugati történetfilozófiában szinte közös vonás: az a kompromisszum keresése, de ennek a törekvésnek sokféle megnyilvánulása jelentkezik az újabb munkákban, s vannak lényeges eltérések az egyes országok történészei között is. Van ebben szerepe a korábbi hagyománynak és sok aktuális társadalmi tényezőnek is. Az egyes irányzatok tudományos egybevetésére alig-alig történt kísérlet, a szocialista tábor országai többnyire beérték általános bírálattal.

Ehelyütt mi is csak néhány egészen általános vonással járulhatunk hozzá a nemzetközi helyzet jellemzéséhez.

A német történetfilozófia együttesében és minden részletében sokkal mélyebben gyökerezik az irracionális, idealista rendszerekben, mint minden más nyugati hisztóriozófia. E jelenség történeti előzményei eléggé ismertek. A hegeli filozófia jobb szárnya, a fenomenológia és egzisztencializmus mélyen rányomták filozófiai bélyegüket a történetbölcseletre, mely ma is hordozza e terhes örökséget, ami annál bántóbb, mivel a filozófiai alapvetés igénye talán Nyugat-Németországban a legerősebb. Tegyük azonban hozzá, hogy egy bizonyos racionalizálódási folyamat itt is megindult a háború óta, ami részben az irracionális eszmék gyakorlati csődjéből (háborús katasztrófa), részben a német történészek és az angolszász világ szoros érintkezéseiből is folyhatik.

Franciaországban, az egzisztencializmustól eltekintve, a kartéziánus és felvilágosodáskorabeli hagyományok ma is a realitás irányába befolyásolják a filozófiai gondolkodást, ha a bergsonizmus némi hatásával számolni is kell még. (Itt azonban a kommunista történészek egy erős csoportja is érezteti hatását.) Raymond Aron és H. I. Marrou, kiknek nézetei nagyon elterjedtek, minden ismeretelméleti szubjektívizmusuk mellett is a történész részletmunka járható útján haladnak, példájuk jól szemlélteti, hogy az ismeretelméleti relativizmus, mint kényszerhelyzet, nyitva hagyja az ajtót egy sor kitűnő módszertani megfigyelés és irányelv számára.

Hasonló kérdésekkel találkozunk, ha Anglia vagy az Egyesült Államok történész életét figyeljük: egy részről ismeretelméleti relativizmus és a szubjektivitás lehetőségének elismerése, másrésztől törekvés a relativizmus és a szubjektivitás kiküszöbölésére addig a fokig, amíg erre a mai konkrét viszonyok között egy-egy polgári történész egyáltalán képes.

Az ismeretelméleti relativizmus formái a mai polgári történetfilozófiában

Folyik tehát napjaink polgári történetírásában egy csendes küzdelem, melynek fő jellegzetessége, hogy benne az ismeretelméleti relativizmus és az objektív ábrázolás igénye kerül egymással szembe. A harc eredménye többnyire valamilyen kompromisszum, valamiféle elvi összeegyeztető kísérlet, mely legfőbb erényként arra hivatkozik, hogy sikerült elkerülnie a szélső relativista szkepszist és agnoszticizmust anélkül, hogy igényt tartana a történeti jelenségek teljességének megragadására.

Ennek az eszmei vívódásnak a jeleit legjobban a hisztorizmussal szemben megnyilvánuló állásfoglalások tükrözik. A hisztorizmus elleni harc lényegében a szélső relativizmus elleni harcra azonos.

Mi is a hisztorizmus? Különböző irányzatokat felölelő, széles területeken végigömlő szellemi áramlat, mely Goethénél és Herdernél kezdődik, a német romantikán át Ranke, Dilthey, Troeltsch, Meinecke névéhez vezet, s a múlt század végén teljesebbé válik. Fővonása az a meggyőződés, hogy az ember és a kultúra teljesen a történelem terméke, ezért a történelem az emberrel foglalkozó valamennyi tudományág alapja, s a történeti tudomány módszerének különböznie kell a matematika és a természettudományok módszereitől. Hogy mi az ember, azt csak lényegének évezredek át tartó fejlődése során tanulja meg, hirdette Dilthey, s ebből szervesen következett, hogy minden szaktudománynak meg kell semmisülnie, bele kell torkollnia a történettudományba.

A hisztorizmus képviselői minden történeti normát a maga történeti kötöttségeihez igyekeztek visszavezetni, ami annyit jelent, hogy minden jelenség társadalmi okait keresték, igyekeztek sok mindent kérdéssé tenni abból, amit a korábbi korszak teológiai felfogása még alig vagy egyáltalán nem érintett. Ennek megvolt a maga haladó jelentősége, kifejezte a XIX. századi polgári liberalizmus optimizmusát, tudományba vetett hitét. Ez a hit azonban csak időleges volt, háborúk és forradalmak szele söpörte el a polgárság nagy önbizalmát, s ezzel együtt jelentkezett a hisztorizmus válsága. Meinecke és vele együtt mindazok, akik a hisztorizmus kialakulásával, virágzásával és válságával foglalkoztak, ennek az irányzatnak a esődjét magán az irányzatban belül keresték. Szerintük a hisztorizmus nyomán elterjedt általános szkepszis és relativizmus okozott súlyos sebeket az európai gondolkodás történetében. Ma is a hisztorizmus az a kísérlet, mely ellen a relativizmus ellenzői hadakoznak.

Ez a harc végső elemzésben haladó és maradi tendenciákat egyképpen szolgál. A szélső relativizmussal vívott küzdelem az objektív megismerés felé mutató tendenciákat erősíti, de a hisztorizmus szerepét kárhóztató történészek egy része (mint például G. Barraclough) éppen a hisztorizmus elleni harc nevében vonja kétségbe a történeti folyamat rekonstrukciójának lehetőségét. G. Barraclough egyenesen a hisztorizmus számlájára írja „a fejlődés és a folyamatos tudományos mítoszát” és hibáztatja a hisztorizmust, amiért minden folyamatot bevont a történelembe s ezzel elrelativizálta. (*G. Barraclough: History in a Changing World. London. 1955. 7. l.*)

A hisztorizmus hitt a történeti megismerés óriási lehetőségeiben, igyekezett minden jelenséget a maga történeti környezetébe ágyazottan szemlélni, s hirdette, hogy a történelemben egyedi jelenségekről van szó, melyeknek megközelítése az individualizáló módszer segítségével történik. Windelband-Rickert nyomán vált azután általánossá a megkülönböztetés a történettudomány idiografikus, egyénítő és a természettudományok nomothetikus, általánosító módszere

között. Ennek az éles elhatárolásnak a mesterkéeltségét hosszú időn át nem fedezték fel, és szinte szabállyá lett a kétféle tudományos módszer elkülönítése. Dilthey, mint ismeretes, a történeti megismerés módszerét a beleélésben, az intuíciónban látta, s ez megnyitotta az utat a szubjektivizmus, irracionálizmus legkülönbözőbb áramlatai számára.

A hisztorizmus örökségével való szembenézés a mai polgári történész számára annyit jelent, hogy mindeme kérdésekre választ kell adnia. Dilthey követői, mint ismeretes, az ismeretelméleti relativizmust nem szűkítették, hanem a legnagyobb mértékben felduzzasztották. Heidegger, aki a diltheyi relativizmust filozófiai rendszerré fejlesztette, a hisztorizmusnak azt a fontos felismerését, hogy az ember lényegéhez hozzátartozik az időbelisége, egy másik tétellel váltotta fel: az emberi lényeg teljes időbeliségének elvével. A történelem itt teljesen az időbeliségből és csak mint időszerűség érthető meg, mint az időben kiterjeszkedő időbeli lét (Dasein). Heidegger a történelmet tisztán az egyéni egzisztenciából interpretálja, mint olyan tudományt, melynek nem az a feladata, hogy az egyedi jelenségekkel vagy általános törvényekkel foglalkozzék, hanem kizárólagos tárgya „a korábban ténylegesen fennállott lehetőség”. A diltheyi ismeretelméleti relativizmus ezzel kiszélesült, a történelem atomizálódott, feloldódott az időben, az ember és a történelem között a szerves kapcsolatot eltűnik, az ember mint pusztá individuum lép fel a történelem színpadán.

Túlzás volna azt mondani, hogy a Heidegger-féle egzisztencialista gnozeológia általánossá vált a német történettudományban. Különbözik is ez a Dilthey-féle örökségnek csak egyik szerencsétlen továbbfejlesztése, Diltheytől még másfelé is vezetnek utak, melyek egymástól sokban eltérnek. Ami az egyes irányokat mégis összefűzi, az a megismerés eszközének, módjának a diltheyi intuíción szellemében való felfogása. A beleélés, a beleézés, a tárggyal való bensőséges összefonódás, az objektum és a szubjektum egymással való azonosulása — ezek azok a fogalmak, melyekkel legsűrűbben találkozunk a történetfilozófiai művekben, élénk bizonyítékául annak, hogy a polgári történetírás ismeretelméleti alapfogalmaiban látszatra nem sok változás történt. A beleélés azonban a legszélsőségesebb misztikus felfogások közvetítője is lehet, de megmaradhat bizonyos racionális keretek között is. S ha vizsgálódásaink kritériumául a racionalitás és irracionálizmus jelentkezését tesszük meg, akkor a polgári állásfoglalásokon belül is bizonyos rangsorolást állapíthatunk meg.

A megismerő alany és a megismerni szándékozott tárgy (szubjektum—objektum) egymáshoz való viszonyának kérdésfeltevésében újból és újból kísért a német idealizmus és hisztorizmus öröksége, és habár az idiografikus-nomothetikus felosztásnak sok ellenzője van, a kétféle tudomány: a természettudomány és a történettudomány szigorú elhatárolása még nem egyszer kap hangot, s ezzel együtt természetesen a történeti átélő módszert is új meg új köntösbbe próbálják öltöztetni.

Annakidején Burckhardt eljutott annak a megállapításáig, hogy a történész a jelenségekkel mint vizsgálendő tárgyakkal kerül szembe, s kutató munkája közben szüksége van egy „archimédészi” pontra, ahová visszavonulhat, melyre támaszkodhat, hogy a dolgokat „szellemileg legyőzze”. Ebben az archimédészi pontban Burckhardtnak az objektív ismeretek megszerzésére irányuló igénye szólalt meg, s ebben a felfogásban az alany és a tárgy mint partnerek állnak egymással szemben. Ennek a burckhardti felfogásnak azonban a mai polgári történészek között kevés híve akad.

Megvizsgálta ezt a kérdést egy jeles német történetfilozófus, Th. Litt,

s igen élesen fordult szembe azzal a törekvéssel, hogy a történész a természettudós módjára próbáljon kutatásokat folytatni. Mert mi volna szerinte egy ilyen természettudományos magatartás eredménye? Egyes, nagy mennyiségekben előforduló jelenségek összehasonlítása, a közös jegyek kiemelése, fogalmi fixálása, az ismétlődő és általános vonások rögzítése; tehát lényegében olyasféle megoldás, mint a Spengler-féle történeti morfológia vagy Toynbee 21 civilizációja: valamiféle kísérlet az ember leíró természettudományára. Litt szerint a természettudós a maga tárgyával szemben mindig megőriz bizonyos távolságot, amit az objektum—szubjektum reláció fejez ki, s ez egészen természetes, mivel tárgyról csak akkor lehet szó, ha ez a szembenállás fennáll, és csak addig, míg a szemlélődés tart; ha ez megszűnik, az objektum eltűnik. A természettudományos gondolkodás objektuma nem egyszerűen a dolog a maga természetes helyzetében, hanem egy elgondolt műproduktum, melyet tudományos módszerrel preparálunk ki az adottból; tehát csak olyan sokáig érhető el tekintetünkkel, míg a saját módszerünkkel megszabott gondolkodás állapotában vagyunk. Objektumok csak az objektívizálódás folyamatában vannak adva, a természettudós az objektumok formájában olyasvalamivel bír, ami az ő kegyétől függ, ami tőle, az alkotótól radikálisan különbözik. (*Th. Litt: Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie. München. 1950, 12. 1.*)

A történettudós helyzete egészen más, mondja Litt. Az a valami, amire ennek tekintete irányul, nem magyarázható a természettudományos objektum melléktermékeként, tehát a módszeres gondolkodás preparátumaként; ez abszurditás volna. Ezt a valamit olyan élet teremtette, mely nem úgy különbözik tőle, mint a termék a termelőtől, mint a konstrukció a konstruktortól, hanem lényegénél fogva hasonlít hozzá, mint szellem a szellemhez. Amit a történész keres és amit előad: egy és ugyanazon alaptörténet. Az önmagát változtatásosan kiélő szellem. A történeti gondolkodás ennek a szellemnek egy része. A történelemben az Én a történeti jelenségeket mint vele lényegileg azonos partnert szólítja elő. Nincs tehát szükség semmiféle burekhardtí archimédeszi pontra, mert az ilyesmi a természettudományos gondolkodásmódra vezethető vissza. Akik kívánják, megfedkeznek róla, hogy természetéről való gondolkodás nem ismét természet, de a történelemtől való gondolkodás ismét történelem, tehát a szemlélő nemcsak jogosan teszi magát függővé a szemlélettől, hanem köteles is erre mindaddig, míg a történelemben mintegy középütt áll s maga a történeti folyamat egyik és a másik oldalon is elébe tárul. A Spengler-féle kultúrmorfológus — mondja Litt —, aki azt hiszi, hogy az általa teremtett formabirodalom hatalmas alakzatai egy színjátékot játszanak a szeme előtt, kénytelen meggyőződni arról, hogy ebbe a morfológiai szemléletbe bezártan, mint szereplő, ő is hozzátartozik a színjátékhoz. Fel kell tehát adnia az „archimédeszi” pontot, mert rá van utalva megszabott helyének történeti talajára. A szubjektum és objektum szembeállítására nem tartható.

Ez eddig úgy hangzik, mint a radikális szubjektívizmus megnyilvánulása. Th. Litt azonban szeretné áthidalni a gnozeológiai okoskodás teremtette szakadékot, elismeri tehát, hogy a történész elvégezhet egy sor gondolati műveletet, melyek közös jellemzője, hogy a szubjektum meg akarja bennök érteni az objektumot. A megismerés útja pedig: egy bensőséges összefonódás a szemlélő és szemlélt közt azzal a céllal, hogy a múlt életre keljen. Vajon milyen szerep jut itt a megismerő alany szubjektívitásának? Litt távol van attól, hogy a Ranke-féle ideált kövesse és a saját énjét teljesen háttérbe szorítsa, csakhogy a múltat változatlanul visszatükrözze; ő ellenkezőleg azt hirdeti, hogy a megismerő egyén

a maga énjét beleviszi a játékba, ami annyit jelent, hogy a történész a maga időbeli determináltságában lép fel. Valamiféle termékeny találkozás áll elő a történész és a tárgyalt korszak között, melynek előfeltétele az önmagunknak a tárgyba való behelyezése és azonosulás a korral.

Lehetséges ezen az alapon biztos megismerés? Litt szerint minden bizonynyal. De mire építi ezt a derűlátását? Arra, hogy a történeti megismerés tulajdonképpen az ember önmegismerésén alapszik, ettől csak kvantitatív módon különbözik. A történeti megismerés objektivitásának biztosítékát pedig Litt „a tudatos álláspont szilárdságában” — tehát merőben formális elemekben — látja.

Litt példája azt mutatja, hogy az emlékezésnek, mint objektivitást biztosító faktornak és a diltheyi beleélés gondolatának pusztá átvétele mennyire nem vezet kielégítő ismeretelméleti eredményhez.

Érdeemes volt talán Litt beleélő módszerre alapozott ismeretelméleti optimizmusát részletesebben ismertetni, mivel más-más variációkban ez a fajta áthidalási szándék sűrűn kap megfogalmazást.

A mai német történetfilozófia képviselői közül hivatkozni lehetne itt Reinhard Wittramra, a göttingai egyetem tanárára, aki 1958-ban megjelent könyvében (*Das Interesse an der Geschichte*) a historizmus hagyományainak szellemében kíván szembenézni a megismerés problémájával. Miután elhatárolja magát minden olyan koncepciótól, mely mintegy kívülről akar jelentést belevinni a tények világába és hangsúlyozza, hogy a tények önmagukban hordozzák értelmüket, kiköt a megismerés kétféle irányának elkülönítésénél: az egyik az egyedi tényekre irányul, s itt a tájékozódás biztosabb, a másik a történeti folyamat egészére, ahol a történésznek le kell mondania a biztos megismerésről. Wittramnál a beleélés fogalma más elnevezés alatt ugyan, de ugyancsak helyet kap a megismerésben. Wittram megemlíti azokat a szubjektív elemeket, személyi, nemzeti, társadalmi előítéleteket, melyek akadályozzák a helyes ítéleteket, s miután ezek meglétét teljes mértékben elismeri, mintegy ellensúlyozásuként beszél azokról a gyakorlati úton megszerzett történész képességekről, melyek a történetíró munkája közben segítik. Előtérbe lép itt is a történész személyisége, mely Wittram szerint „a megismerés médiuma, de egyben a tévedés eleme is”.

Az ismeretelméleti kompromisszum keresése jellemzi az utóbbi évek egyik legtöbb vitát kiváltó szerzőjének, a francia H. I. Marrounak ismeretelméleti alapvetését (*De la connaissance historique*, Paris 1954), melyben egy tudatos szubjektivizmus küzd a megismerés és történeti ítékezés viszonylagos objektív érvényéért. Marrou azt írja, hogy a történész, miközben tárgyának lényegébe kíván behatolni, nincs abban az állapotban, hogy a megismerésnek a valószínűség oly magas fokát nyújtsa, hogy ezt bizonyosságnak lehessen tekinteni. Végső soron tehát a megismerésnek a hit aktusán kell nyugodnia. Hozzáteszi azonban Marrou: az az állítás, hogy a tudás a hit aktusából ered, egyáltalán nem jelenti azt, hogy tagadnók az igazság megragadásának lehetőségét. A hit mélyen átjárja az emberi gondolkodás minden területét, s ha nem építenénk rá, akkor minden tevékenység, így maga az élet is, lehetetlenné válnék. A történelmi hit egyébként sem valami mesterkéltnél dolog, hanem racionális elemekre épül.

Hogy miért juttat Marrou ismeretelméletében domináló szerepet a hit fogalmának, kiderül érveléséből. A történeti megismerés csak források útján, tehát közvetett módon történik, ezért nem is tudomány, csak hitre alapozott megismerés. Ez az érvelés azonban csak úgy volna elfogadható, ha egyetérténék azzal a ki nem mondott tétellel, hogy az igazi tudományos megismerés

„közvetlenül” hatol a tárgyba és nincs szüksége semmiféle közvetítő eszközre, amilyen például a történész számára a forrásanyag.

Azok a gondolatok, melyek Marrou metodológiai koncepciójának fővonalait jelzik, inkább tipikusak, mint újak. Éppen ezért általános jellemzőként hivatkozhatunk némelyikükre, felismervén bennük Raymond Aron és sok más mai történetfilozófus nézeteit. Marrou is kijelenti, hogy a történeti igazság korlátozott és részleges, hivatkozik ezzel kapcsolatban a történeti valóság kimeríthetetlen gazdagságára, melynek csak egy részét közvetítik nekünk a források. Utal a kutatás általánosan ismert korlátozottságára (az események meg nem ismétlődése, az ellenőrzés lehetetlensége). A történeti megismerést két tényező találkozása eredményének tekinti: az emberiség történeti élete, tehát a múlt, találkozik itt a jelenel, mely utóbbi amannak visszaszerzésére törekszik. Mivel a történelem a történész ügye, a kutató személyét nem lehet kikapcsolni. Maga a történeti valóság nem áll készen, hanem a történész keze munkája nyomán formálódik elő.

Marrou szerint a megismerés legsajátosabb jellege abból áll, hogy a történész erőfeszítésének előbb magát a történeti tárgyat kell megalkotnia, ennek nyomán alakul ki a viszony a múlt és a történész jelenje között. A történeti kutatás tárgyának egyébként valahol már előbb is léteznie kellett, mert máskülönben a megismerés fogalma abszurd volna. Megragadni azonban e tárgyat nem tudjuk, mert abban a pillanatban már át is alakítottuk. E nem egészen újként ható gondolatsor végső léneszemeként eljutunk tehát a történész személyiségének, a megismerő alanynak a problémájához. Egészen természetes, hogy Marrounál csakúgy, mint a vele sok tekintetben rokon nézeteket hangoztató Raymond Aronnál (*Dimensions de la conscience historique*. Paris. 1961) a történész mélyen le van horgonyozva a jelenben, és azok a kérdések, melyeket a múltból kiemel, végső soron a maga korának kérdései.

Hogyan birkózik meg a programszerűen szubjektivista Marrou azokkal a nehézségekkel, melyeket a megismerő folyamat állít elébe? A hagyományos módon: az ő megismerése is közelebb van az átéléshez, mint a szigorúan tudományos megragadáshoz. Hadakozva a relativista-szkepticistákkal bízik abban, hogy a múltnak a történészek által felrajzolt képeiben fel lehet ismerni a valóság elemeit. Szükségszerűnek tartja a magyarázatok pluralitását, de ellene van annak, hogy a különböző képeket egymással egybevevessék, mert szerinte a részfelfogások inkább kizárják, mint kiegészítik egymást. Így tehát a történetírás, mint egymást felváltó nemzedékek munkájának gyümölcse, kérdésessé válik.

Marrou kompromisszum-kísérlete nagyfokú lemondásba torkollik: a történésznek korlátoznia kell céljait, mert a teljes tudás csak az isteni lény sajátja lehet. A kutatás az egyedire irányuljon, mert a források által nyújtott megismerésben csak meg nem ismétlődő, azonosításra alkalmatlan adatok találhatók. E szerénység természetesen nem állja útját a gyakorlati kutató munkának. A történelmi relativizmus határai függenek a tudományos munka kritikai szigorától, a történész személyes tárgyilagosságától, a forrásokkal szemben tanúsított kritikai magatartásától. A történeti rekonstrukció részleges sikere tehát adva van. Mivel azonban e polgári tudósok eleve elzárkóznak a társadalmi törvényszerűségektől, így természetesen az interpretáció egységéről még álmodni sem lehet. Mivel az alakítóelv egysége nincs meg a valóságban, nem lehet meg a tudatban sem — fejtegeti Raymond Aron.

A hisztorizmustól örökölt beleélés aktusának felfogása nem egyértelmű a mai polgári történetfilozófiában, s hogy mennyire igyekszik ez a koncepció eltávo-

lodni a misztikus és irracionális szférákból, arra már rámutattunk. Érdemes ebből a szempontból emlékeztetni a már elhunyt R. G. Collingwoodra, aki immár klasszikusnak mondható művében (*The Idea of History*. Oxford. 1946) egy racionálisnak tekinthető újjáteremtés folyamatában véli felidézhetőnek a múltat, s amit abban ő lényegesnek talál, a régi korok gondolkodását. Az a naiv ismeretelméleti optimizmus hatja át, hogy a gondolkodó értelem képes a régi gondolatokat spontán módon rekonstruálni. A relativizmus veszélye itt elkerülhetetlen, hiszen Collingwood is elutasít minden olyan koncepciót, mely a történetben törvényeket keres és állít fel, egy kalap alá véve Comteot, Spenglert, Marxot és Toynbeet.

A történeti értékelés relativizmusa

A polgári történetfilozófiának régtől fogva súlyos ismeretelméleti gondokat okoz a tények közti válogatás kritériumának kérdése. A történeti tények egyre szaporodnak, s nem hiába emlékeztetett Friedrich Engel-Janosi legutóbb Nietzschének 90 évvel ezelőtt a történészekhez intézett szavaira: „Wir wissen zu viel!” (Túl sokat tudunk!) (*Die Presse*, 1965. augusztus 28/29.) A történésznek válogatnia kell a hatalmas tényanyagból, s itt nyomban felmerül az a kérdés, mit tartson fontosnak és mit mellékesnek. Az idealista metodológia, mely — mint néhány példán láttuk — a történelem megalkotóját magában a történetíróban látta, a történeti tények jelentőségének megállapításánál olyan „értékek”-ből indul ki, melyek ugyan a történész tudatában születtek meg, de amelyeket reális lények rangjára emelt; ez semmi egyéb nem volt, mint a megismerő alany abszolutizált tudata, a gyakorlatban pedig a szélső szubjektivizmus forrása.

Az idiografikus elvet valló történész útja máshová nem is vezethetett. Ha minden jelenség egyaránt egyedi és egyszeri, ha nincs semmi olyan belső eleme, melynek alapján a többbitől különböznek, akkor a megkülönböztetés tisztán a külső alapján történhetik. A problémát azonban éppen az okozza, hogy a polgári történész maga is tisztában van az ilyen válogatás önkényes és szubjektív jellegével, felismeri a vele járó veszélyeket s alátámasztja velük a történeti megismerés szubjektivitásáról vallott nézeteit.

A polgári hisztoriozófia itt is hajlandó misztifikálásra, amikor nagy általánosságban megállapítja, hogy a válogatás minden esetben apriori elfogultságot tételez fel, egy eszmei konstrukciót, mely előfeltétele az empirikus kutatásnak. A polgári történész ezzel kapcsolatban mereven elválasztja egymástól az előzetes szellemi konstrukciót és az empirikus kutatást, ez utóbbit mintegy függővé téve az előbbitől, holott a valóságban a kettő között dialektikus összefüggés áll fenn. A történeti materialista sem tagadja a történész — tudatos vagy tudatlan — eszmei befolyásoltságát, nem vitatja, hogy a történetíró állásfoglalását befolyásolja az illető világnézete, politikai felfogása, sőt bizonyos fokig osztályhelyezete is, de szerinte ebből a körülményből a történeti kutatás objektívizmusa számára nem kell semmiféle katasztrófális következtetéseket levonni. A kutatónak megvan a lehetősége, hogy megszabaduljon olyan felfogásoktól, melyeket helyteleneknek ismert fel. A történész munka ugyan „osztálydetermináltságú”, de ez nem egyértelmű azzal, hogy mindig azt az osztályt fejezi ki, melyben a történész nevelkedett, melyhez életfeltételei kötik.

Mi az végső soron, ami a marxista történésznek — minden esetleges tévedés ellenére is — lehetővé teszi a tények helyes válogatását és megvédi a szubjektivizmustól? Kétségtelenül a társadalmi fejlődés objektív törvénye. Nem

jelent ez receptet, nem ad rá lehetőséget, hogy az empirikus kutatás közben minden esetben egyértelműen válogassunk a tények között; sok olyan ténnyel találkozunk, mely kisebb-nagyobb mértékben kifejezi az adott korszak vagy a valóság egy adott szakasza fejlődéstörvényeit; hogy melyiket fogjuk választani, az függ saját egyéniségünktől is, de a történeti anyagban való jártasságunk, biztonságunk fokától is. A feldolgozásban mutatkozhatnak egyéni eltérések, különbségek, de a történeti megismerés e különbségeken, egyenlenségeken át halad a valóság mind pontosabb, sokoldalúbb megjelenítése felé, az objektív történeti törvényszerűségek mind teljesebb megragadásához.

A mai polgári történetfilozófia a válogatás kérdésében nem képes szilárd pontot találni. Mivel nem fogadja el a fejlődés törvényszerűségeit, sőt magának a fejlődésnek a fogalmában sem tud egyértelműen pozitív álláspontot elfoglalni, kénytelen beérni a történeti tények válogatásának szubjektív kritériumai-val. Ezek a kritériumok adott esetben lehetnek tisztán logikaiak, de az esetek nagyobb részében inkább etikaiak. Mind a kétfajta értékelméletre történt már próbálkozás a múlt században s azóta is nem egyszer.

Napjaink történetfilozófusai közül talán Raymond Aron veti fel legkiélezettebben az értékrendszer megoldatlanságának problémáját. A kanti és rickerti értékelmélethez visszatérve hangsúlyozza, hogy a történeti események jelentőségét az értékhez való viszonyuk szabja meg; az értéket pedig a történelem nézői vagy szereplői állapították meg. De mi legyen az utókor történészeinek kritériuma? Nagyon jól látja Aron, hogy a Kant nyomdokain haladó értékfilozófia a történetbőlelet számára nem oldotta meg az értékek kérdését, nem adott olyan értelmezést az értékeknek, mely ne volna alárendelve az egyes korok változó felfogásának s a történész változó érdeklődésének. Max Weber koncepciójában az érték egyenlő az érdeklődés éppen adott központjával; a múltból azt tartjuk meg, ami érdekel bennünket. Igenám, de ez az érdeklődés folyton változik, a jelen más és más szelekiót juttat szóhoz. Ez az egyik oka a történelem különféle interpretációjának. Jól látja Aron, hogy Rickert is megoldatlanul hagyta a történeti megismerés objektivitására vonatkozó kérdéseket, amikor alárendelte a tudomány igazságát egy logikai értékrendszer igazságának, tehát lényegében egy érmer filozófiának. Viszont a kérdések, melyeket a történész tesz fel a valóságnak, többnyire egy meghatározott, konkrét idő kérdései.

Az értékrendszer felállításának problémáját illetően Aron sem lépi át a relativizmus körét. Szerinte nem tehetjük a történész feladatává, hogy vizsgáljon egy letűnt társadalmi folyamatot oly módon, ahogy az önmagáról gondolkodott vagy pedig hogy egy letűnt társadalmat a saját értékeihez — s ne a mi korunk értékeihez — viszonyítson. Egyáltalán nem biztos amúgysem, hogy a történész valaha is el tud szakadni önmagától, a saját jelenétől; s még ha tudna is, vajon meg kellene-e tennie? Marad tehát a múltnak egyfajta megújítása, aminek lényege, hogy egy korábbi kor értékeit egy későbbiével (vagyis a jelenével) hozunk viszonylatba.

A társadalmi fejlődés objektív menetének elutasítása előtérbe tölja az értékelés etikai szempontjait, ami többnyire vallásos koncepcióból indul ki vagy oda torkollik. Klasszikus példaként idézhetjük itt Toynbeet, aki nem érte be az emberi civilizációk múltja történetének felvázolásával, hanem „Civilization on Trial” c. művének tanulsága szerint az emberiség jövőjéről is pontos képet kívánt adni — természetesen a vallási szempont alapján. Toynbee szerint 3000-ben bekövetkezik az európai civilizáció bomlása és az Európán kívüli civilizáció győztes előrenyomulása, 4000 körül valamennyi civilizáció és kultúra inte-

grációja, 5000 körül pedig a vallás nagy győzelme; az emberiség megérti, hogy a világ egységét csakis a vallás régiójában érheti el. Kirívó példát hozhatunk fel arra is, hogyan értékel Toynbee egyes ismert történeti tényeket a maga vallási értékrendszere alapján. 1799 júniusában — a muzulmán naptár szerint a Hedzsra 1213. évében — Napóleon partraszállt Egyiptomban. Egy arab történész, Al Gabarti azt állítja, hogy ez volt a legnagyobb fordulat s a legtragikusabb esemény, mert Napóleon partraszállása Egyiptomban lehetetlenné tette a Próféta híveinek zarándokútját a Kábához. Toynbee igazat ad Al Gabartinak, mert szerinte is a vallási tényező nagyobb szerepet játszik a történelemben, mint a politikai vagy a gazdasági.

Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy a polgári történetírás az értékelés kérdésében két részre oszlik: egyrészt beéri a tények induktív módon való kutatásával (a híres Ranke-i jelszó értelmében: „Wie es eigentlich gewesen!”), s eleve lemond arról, hogy e részek valaha is értelmes, összefüggő egészbe álljanak össze, másrészt kételkedve az indukciónak, mint történeti kutató módszernek a kielégítő voltában, megpróbál valamilyen átfogó konstrukciókat kialakítani a fejlődés ciklikus menetéről vagy egyes struktúrákról, a fejlődés sémáiról, melyeket azután utólagosan próbál az empirikus kutatással igazolni. Az ilyen típusok, sémák, struktúrák és a bennük megnyilvánuló szabályszerűség vannak hivatva értékes támaszpontokat nyújtani az értékelés számára, kiemelni a történetírást a válogatás teljesen szubjektív összefüggéseiből. Mindeme koncepcióknál azonban inkább a történeti összefolyamat valamilyen víziójával van dolgunk, semmint tudományosan megalapozott elméletekkel.

A polgári hisztóriozófia tehát a gnozeológiai válság mellett, melyet, mint láttuk, egy relativista ismeretelmélet szerény igényű programjával próbál ellen-súlyozni, súlyos axiológiai válságban is szenved, mely nem független az előbbi-től. A tények válogatásának kritériuma még mindig nem a valóságosan ható, objektív fejlődés tényezőin alapul, hanem egy-egy történész szubjektív meggyőződésétől és koncepciójától függ, s gyakran lazán kapcsolódik az olyan fogalmakhoz, mint a társadalom anyagi fejlődése, a javak termelése, a humánium, a jog kibontakozása stb. Az osztályharc és a forradalmak szerepe az általános fejlődéseszményen belül érthető módon a minimálisra csökken. A szubjektivizmus napjainkban egészen kirívóan mutatkozik meg egyes korok értékelésénél. Utaljunk csak röviden a középkor átértékelésének kérdésére. Annak idején Huizinga a reneszánsz-korszakot „a középkor alkonyának” nevezte, a középkori szellem rehabilitációján fáradozott Nyikolaj Berdjajev már a két világháború között, majd a háború után megjelent könyvében (*Au seuil d'une époque nouvelle*), főleg pedig Christopher Dawson, a Harvard-egyetem tanára, akinek *A világtörténelem alakítóerői* c. könyve számos nyelven megjelent — melyben elvet minden tudományos objektivizmust a szűk vallási partikularizmus jegyében.

A történeti általánosítás igénye

A mai polgári történetfilozófiában és a történetírás gyakorlatában is különlegesen fontos helyet foglal el az egyedi és az általános problémája, mely a hisztorizmus kiteljesedése óta nyugtalanítja az elméket. A történészek hosszú időn át húzódoztak az általánosító módszerektől, mert a windelbandi-rickerti meghatározáshoz híven a történeti kutatás tárgyát az egyediben és egyéniben keresték. Ez az egyedi tényekre alapozott kutatás jó ideje válságba jutott. A pozi-

tivizmus időszaka megmutatta, hogy a pusztá tényekkel a történész nem megy semmire. A legegyszerűbbnek ható tény is bonyolult jelenség, mely értelmet csakis úgy kaphat, ha sok más ténnyel összefüggésben vizsgáljuk, keresve mélyebb jelentését. Így jut el a történétíró fokozatosan a nagyobb egységek, tényösszefüggések felismeréséhez, egyre több történész üzen hadat az atomizáló tényezemléletnek.

Az egységek, a kisebb-nagyobb totalitások kérdésében a mai polgári történétírásból nincs átfogó koncepció. A marxizmus által fölfedett gazdasági-társadalmi formációk tana általában elutasításra talál, a polgári történétírók egy része ellenzi az olyan konkrét történeti kategóriákat is, mint a társadalmi osztályok. A polgári történészek a marxista koncepció elfogadásában valamiféle árulást látnak, s miközben bírálják a gazdasági-társadalmi formációk és az osztályharc elméletét, igyekeznek e kétségtelenül objektív jelenségekkel kapcsolatban kidolgozni egy másféle elméletet, lehetőleg olyant, amely alkalmasnak látszanék arra, hogy helyettesítse a marxizmus történeti kategóriáit s a történelmi materializmust.

Így kerül előtérbe a civilizációk fogalma, így születnek elméletek az egyes civilizációk időbeli váltakozásáról, a változás sémáiról, az egyes civilizációs típusokról, magának a fejlődésnek a típusairól.

Mindeme törekvések és koncepciók áttekintése újabb tanulmányt igényelne. Kezdeményezésben valóban nincs hiány. Bizonyos, hogy a polgári történészek általánosító törekvéseire hatással volt a marxista történettudomány elterjedése, jóllehet az érintett polgári történészek ezzel a hatással természetesen nem dicsekednek.

Wittram úgy látja, hogy a tipikus megragadására irányuló igény ma általános jelenség, szemben az egy évszázad előtti jelenségekkel. A szociológia és a történétírás közti különbséget hosszú időn át éppen abban látták, hogy a szociológia absztrahál és általánosító tapasztalatokkal dolgozik, míg a történelem a változó iránt érdeklődik. Ma viszont szaporodik azok száma, akik úgy látják, hogy a történeti változások távolról sem olyan szeszélyesek, megfoghatatlanok, mint ahogy a múltban látták, van valamiféle objektív menetük, melyet a történésznek az összehasonlítás és általánosítás módszereivel kell megragadnia.

Utaljunk itt csupán néhány névre. J. Romein holland professzor arra figyelmeztet bennünket, hogy a totalitás megragadásának vágya kifejezésre jutott már Goethénél („Strebe immer zum Ganzen!”). A szinoptikus igényben benne foglaltatik a rokon tudományágakkal való együttműködés csakúgy, mint a történelmen belül is a sokféle módszer kipróbálása. Romein a történeti integráció nagy példajaként hivatkozik Marxra, jól érzékeltetve azt, amit fentebb a marxizmus termékenyítő hatásáról elmondtunk. (*L'Histoire et ses interpretations*, Paris. 1961, 123. 1.)

Német részről Gerhard Ritter már az 1949. évi német történészkonferencián helyeselte az általánosító, szinoptikus törekvéseket, hozzátéve, hogy ezek jelentősége csak akkor domborodik ki igazán, ha heurisztikus segédeszközként használhatók fel, amivel egyben rávilágított felfogásának gyengéjére is, hiszen az általánosításokat nem úgy kell tekinteni, mint módszertani Hilfsmitteleket, hanem mint a konkrét kutatás végső eredményeit. Az egészek szerepét emeli ki a heidelbergi Werner Conze, amikor elveti Rankét és a klasszikus német történétírást, mely a történelem menetét lényegében egyes személyek erkölcsileg értékelhető cselekvésében látja; utal arra, hogy a történeti folyamatot ma már nem lehet a klasszikus historiográfia szellemében megírni, ma már struktúra-

kutatásokra van szükség, melyek megvilágítják a társadalmi és gazdasági összefüggéseket.

A rész és egész viszonyát sokan úgy fogják fel, mint a speciálizálódás és a szinopszis közti választás kérdését. A specializálódásnak megvannak az ellenzői, de a történeti szintéziseknek úgyszólván csak hívei vannak. Ezek jelzik a kor emberének igazi érdeklődési irányát. A múlt századi akadémikus jellegű tudomány, miközben kifejlesztette a filológiai módszert és kritikát, egyben el is szigetelte a történetírást más tudományágaktól, melyek segítségére pedig szüksége lett volna. Ez az elzárkózás megszűnőben van. Ma, a nagy szintézisek idején, gyakran elmosódik a határ a történetírás, a szociológia, az antropológia, a filozófia, a teológia, a biológia és fizika között, hogy ismét szoros közelségbe kerüljön a politikai, kulturális, gazdasági történetírás.

O. F. Anderle típus-elmélete

Az elmúlt évek egyik jelentős megnyilvánulásaként tartjuk számon Othmar F. Anderlének, egy nyugat-német történésznek a *Historische Zeitschrift* 1958. évfolyamában megjelent tanulmányát (*Theoretische Geschichte*, H. Z., 1958 [185]), mely az átfogó szintézisek helyeslését egybeköti az idiografikus módszer elleni heves támadással s azzal a kívánsággal, hogy a történetfilozófia szakítson végre azzal a mesterséges különbségtevéssel, melyet még Windelband-Rickert vontak meg a természettudományok és a historiográfia közötti. A német történész elveti az idiografikus módszer elvét, javasolja, hogy a történetírás az új feladatoknak megfelelően dolgozzon ki egy új, sajátos metodológiát, mely egyenesen a szinoptikus feldolgozásokat támogatná. Eddig egyet lehet érteni Anderlével. Helyesen teszi kritika tárgyává a szingularitás-axiómát, melyre az idealista történetírás oly büszkén tekint, mint a történész módszertani önállóságának Magna Chartájára. A polgári történetírásban újszerűen hat Anderlének az a tétele, hogy nemcsak a történeti jelenségek „egyéniek”, hanem a természetiek is. Ez megfelel a marxista álláspontnak is. Emellett Anderle a polgári történészek többségétől eltérően elkerüli azt a módszertani hibát, ami az „egyedi” és „egyszeri” azonosításában áll, s aminek alapján abszolutizálják a polgári történészek az egyedi mellett az egyszerűt, azt, ami nem ismétlődik meg. Anderle utal arra, hogy az egyformaság benyomása a természeti jelenségeknél is csak szubjektív; mögötte megvan az időbeli, térbeli distansz, tehát individuális különbségek itt is fellelhetők. A természettudományokban azonban az egyéni eltérésektől pragmatikus vagy heurisztikus okokból eltekintünk, s a kép, melyet a világról mint természetéről alkotunk, az ismétlődő egyformaságé, az általános törvényeké. Ami valóban ismétlődik, az a természetben sem az egyes tény, mint olyan, hanem legfeljebb ennek típusa.

Amit a történelmi materializmus a jelenségek belső törvényszerűségének nevez, az Anderle számára a típus. A típus természetesen kevesebbet mond, mint a törvényszerűség; de előrehaladás azzal a felfogással szemben, mely szerint a történelemben nincsenek ismétlődő jelenségek, tehát semmiféle típusról sem lehet szó. Anderle ugyanis a típus megragadását elérhetőnek tartja az általánosító történettudomány számára, szerinte a történész is eltekinthet többé-kevésbé az egyénitől, s az általános vonásokat igyekezhet megfogni. A történelemben az általános vonások tagadása éppoly oktalanság volna, mint a természetben

az elvi egyformaság követelése. Vannak tehát a történelemben is bizonyos egyformaságok, tipikus situációk és jelenségek, sémák, minták, szabályok, sőt törvények. Ha nem így volna, akkor a történelem semmi egyéb sem volna, mint tiszta káosz, mely így természetesen semmi tanulással sem járna a jelenre vagy a jövőre nézve.

Anderle helyesen utal arra, hogy a természet és történelem nem két egymástól különböző ontológiai terület, mindkettő ugyanarra a tárgyra irányul, melyen belül persze nagy átmenetek vannak. A történelem nemcsak az emberre vonatkozik, ahol élő idő van, ott történelem is van, tehát ahisztórikus idő nincs. Ezzel esik a szingularitás-elv s a vele kapcsolatos idiografikus módszer kényszere, mely Anderle szerint a specializálódás dilemmájához vezetett, útját állta a történeti színopszoknak.

Ami az egyénítő és általánosító módszer megválasztásának kérdését illeti, Anderle szerint mindkettő megfelel a jelenségek bizonyos vonásainak, tehát alapvetően adekvátok a tárggyal, s a történész maga dönti el, hogy adott esetben melyiket részesíti előnyben. Nem veti tehát teljesen el az idiografikus módszert, csak egyeduralmát akarja megtörni. A kétféle módszernek ez a tetszőleges megválasztása nem esik egybe a marxista megfogalmazással (mert ez utóbbi a jelenségeket egyediségükben és konkrétságukban is vizsgálja, de azzal a céllal, hogy megtalálja bennük azt, ami a fejlődés törvényszerűségeihez vezet, s ehhez a hagyományos idiografikus módszer már ab ovo nem kielégítő!), de az ontológiai kérdés megválaszolása alapjaiban helyes. Ugyancsak helyesnek kell minősítenünk, ha végső következtetése nem egyezik is a marxista felfogással, az idiografikus módszer elmarasztalását, a természeti és történeti tudományok mesterseges szétválasztásának megszüntetésére irányuló törekvést és az általánosítás sürgetését.

Hangsúlyozni kell azonban, hogy az általánosító módszer követelése még egymagában nem jelenti azt, hogy a polgári történetfilozófia kijutott a válságból, hiszen sokféle általánosítás lehet, helyes s helytelen egyaránt. Anderle éppúgy, mint sok hasonló szemlélben működő társa (H. Hantsch, G. Ritter, G. Barraclough, T. C. Cochran, L. Gottschalk, F. A. Hayek stb.) a törvényszerűségeket marxista értelemben nem fogadja el. Maga Anderle vonakodik elfogadni a történeti törvényszerűségeket, és végső soron elméletét egy individualizáló és indeterminista bázisra helyezi. Nála minden általánosítás és azonosságmegállapítás ismétlődő típusokat tétel fel, tehát általános fogalmakat és elméleti tapasztalatokat, de az általa propagált „teoretikus történetírás” nem praecjudikálja a törvényeket. „A teória még nem törvény és nem is kell, hogy az elmélet tárgya törvény legyen”, írja. Törvény van a természettudományban, de nem lehetséges a történelemben, mert itt hiányoznak azok a feltételek, melyek adva vannak a természetben, s mindig ugyanahhoz az eredményhez vezetnek.

Arnold J. Toynbee kísérlete a civilizációk történetének megírására

A polgári történetírás a társadalmi fejlődés sémáinak és fokozatainak megállapításánál gyakran köt ki a civilizáció fogalmánál. A civilizációkra vonatkozó fejlődés-elmélet nem napjainkban született meg, őseinek tekinthetők Platon, Polybios, Machiavelli, Campanella, Giambattista Vico, ez utóbbi a maga híres történeti körfolyás-elméletével. Közös vonásuk: idealista jellegük. E törvények mind valamilyen eszme, civilizáció, kultúra — tehát mindig valamilyen szellemi tényező — immanens fejlődéséről szólnak, s ez a szellemi tényező valahogy objek-

tíve létezik, közös vonásuk az is, hogy gyakran a jelenlegi állapotot tüntetik fel végsőnek. Az első világháború után Oswald Spengler, napjainkban pedig Arnold Toynbee keltettek széles körben feltűnést civilizáció-elméletükkel. Összeköti őket a nagyszabású koncepció igénye mellett az a körülmény, hogy mindketten kilépnek a szűkebb történettudomány kereteiből és rendkívül széles anyagon építik fel a maguk kultúrmorfológiáját, mely valamennyi eddigi civilizáció történetét felölelné. Mind Spengler, mind Toynbee munkásságának nagy kritikai irodalma van ma már, s kettőjük közül Toynbee az, aki — ha rendszerének egészét sok jogos bírálat érte is — nézeteivel bizonyos hatást gyakorol a nyugati olvasókra. A civilizáció története nála válik ismét kizárólagos feladattá, mert az ő szemében a történelem: a civilizáció története, egyedül a civilizáció jelentheti a kutatás területét; a kultúra, a politika és a gazdaság (e három velejáró) csakis a civilizáció részeként fogható fel. A civilizáció pedig egyének közti kapcsolatokból áll, akik egyben társadalmi lények is. Toynbee elveti azt a nézetet, hogy a társadalom szerves egység, melynek az egyének a szervei, s ezek benne találják meg létük értelmét. Szerinte a társadalom az egyének kölcsönös függése, s az egyénekből vezethető le. „A társadalom nem lehet semmi több, mint közlekedési eszköz, melynek segítségével az egyik egyén hat a másikra. Az emberi egyedek és nem a társadalom alkotják a történelmet”, mondja. (A Study of History III. London. 1935, 231. l.) A társadalom tehát meghatározott biológiai struktúra által van körülhatárolva, s ebből folyik, hogy fiziognómiája nem változatlan kezdettől-végig, hanem bizonyos szükségszerű körben mozog. Kiderül az is, hogy a civilizációk nincsenek egymástól hermetikusan elzárva, mint Spenglernél, hanem kapcsolatban állhatnak egymással, megérthetik egymás eltéréseit. Ezzel Toynbeének sikerült elkerülnie elődje, Spengler durva ismeretelméleti hibáját: Spengler ugyanis teljesen zárt civilizációkról beszélt, amivel egyszeriben kétségessé tette saját művét; ha ugyanis a civilizációk között nincs semmi kapcsolat, akkor hogyan értheti meg Spengler a művében tárgyalt civilizációkat?

Toynbee a civilizációval próbálja helyettesíteni a társadalom konkrét tartalmait és felállítja a maga meglehetősen önkényes rendszerét a 21 civilizációról, melyeknek születését, virágzását és elhalását próbálja nyomon követni anélkül, hogy kötelező, általános törvényekből eredeztetné őket. Az egyes civilizációk sajátos vonásait az általa közelebből ismert nyugati és hellén civilizáció vonásai alapján állapítja meg, ami természetesen nagyon is vitatható módszer.

Toynbee a civilizációk születésével és elhalásával kapcsolatban elvet minden determináló tényezőt, elveti akár a faj, akár a környezet szerepét; mindennek szerinte nincs hatása arra, hogy a primitív társadalom a sztatikus állapotból átlép a dinamikus tevékenység állapotába, ahol a civilizáció kezdődik. Mivel a determinizmust minden formában elveti, kénytelen más sémát keresni, s erre szolgál a „felhívás és válasz” formulája, mellyel Toynbee megpróbálja kikerülni az oksági viszony klasszikus modelljét. Ha a civilizáció születését és bukását nem lehet determináló tényezővel (vagy ilyen tényezők komplexumával) magyarázni, akkor fel kell tételezni, hogy egy indeterminált függőségről van szó, a környezet feltételei és a társadalom bizonyos csoportjának reagálása közti függőségről. A társadalmi feltételek bocsátják ki a felhívást, s a társadalmi csoport reagálása lesz a felelet e felhívásra. Ily módon a környezet feltételei nem adnak kimerítő választ a civilizáció születésére vagy felbomlására, mert figyelembe kell vennie egy-egy civilizáció létrejötténél az emberek választát. A válasz formáját pedig előre kiszámítani nem lehet.

Hogyan jön létre egy-egy új civilizáció Toynbee felfogása szerint? Úgy, hogy egy bizonyos társadalmi csoport megfelelő módon válaszolni képes a környezet által kibocsátott felhívásra, megoldván ezzel a felhívásban rejlő problémát. A civilizáció hanyatlása pedig akkor következik be, ha egy bizonyos társadalmi csoport már nem tud felelni az új felhívásra, s a felhívásban foglalt probléma megoldatlan marad. Maga a válaszadás szabad tevékenység folyamánya, nem függ valamilyen láthatatlan erőttől; arról van mindössze szó, hogy egy társadalmi csoport alkalmas-e vagy nem alkalmas a válaszadásra.

Hogy a Toynbee-féle civilizáció-elméletben sok az önkényesség, sok a mesterkélt gondolatkonstrukció, azt érzi a polgári történetírás is. Az egész úgy hat, mintha Toynbee a hegeli nyomokon a marxista dialektikával szemben próbálta volna felállítani a fejlődés általános elméletét. Figyelemreméltó, hogy legerősebb támadások polgári részről a franciaországi Annales-kör részéről érték, amely más kiindulópontból és más gyakorlattal maga is a civilizáció történetét tartja elsőrendű feladatnak. Lucjen Febvre az Annales-kör tagjainak összehasonlító módszerét sietett elhatárolni attól az összehasonlító eljárástól, melyet Toynbee folytat a maga 21 civilizációja között. Mi értelme van annak, kérdezte Febvre, hogy Toynbee módján 21 „üres kagylót” hasonlítgassunk össze, attól a „perverz örömtől” vezetve, hogy elmerüljünk a semmiben? Legutóbb a franciaországi Toynbee-vitán Raymond Aron vont a kétségbe a Toynbee-féle civilizációk realitását s kérdezte meg, vajon e civilizációk tárgyalása nem a „kimerák anatómiája”?

Toynbee példája azt mutatja, hogy egyes mai polgári civilizációs elméletek reménytelenül próbálják helyettesíteni a civilizáció kategóriájával a konkrét társadalomtudományi fogalmakat és a marxizmus által föltárt történeti fejlődésfokozatokat. Toynbee nem lép fel támadóan a marxizmus ellen, sőt úgy véli, hogy közös anyatejen nevelkedett vele (s ez szerinte a judeo-keresztény világnézet), a marxisták azonban a rokonságot nem vállalják vele. Pozitív vonása, hogy keresi a fejlődés sémáit, törvényeit, de a mozgató erőt a szellemben látja, az osztályharcot elejti. Az amerikai W. W. Rostow elmélete már kifejezetten antimarxista sémákat alkalmaz a társadalmi fejlődésre. Rostow gyorsan híressé vált nem-kommunista kiáltványával (*W. W. Rostow: The stages of economic growth. A non-communist Manifest. Cambridge. 1960*) a gazdasági fejlődés öt fokozatát állapítja meg, melyek mesterkéltsege nyomban kiviláglik, ha a termelési viszonyok, a társadalmi struktúra és az osztályharc fényében vizsgáljuk meg. Az öt stádium legfelsőbb foka természetesen az amerikai életforma.

Az Annales-kör struktúra-koncepciója

Válasszuk el ezektől a törekvésektől a francia Annales történetírói kör tagjainak munkásságát, melyben a legprogramszerűbben jelentkezik a társadalmi struktúrák megragadására irányuló óhaj. Főbb képviselői Marc Bloch, Charles Morazé, Fernand Braudel, Lucjen Febvre. Nem homogén csoport, nem is zárt iskola ez, de összeköti tagjait az a szándék, hogy a történeti tény elszigetelt szemlélete helyébe a társadalmi csoportok, struktúrák, végső fokon a civilizáció vizsgálatát állítják. Ismeretelméletileg e csoport tagjai igen helyesen abból a megállapításból indulnak ki, hogy egyszerű tények egyáltalán nincsenek is, csak ténykomplexumok vannak viszonylag egyszerű struktúrával vagy nagy, esetleg óriási komplexitással. (Lucjen Febvre IV. Henrik meggyilkolásának tényén mutatta ki a „legegyszerűbb tény” rendkívüli bonyolultságát, Charles Morazé pedig Jules Ferrynek a francia kormány élére való kerülését választotta

példának, s ezen szemléltette a látszatra egyszerű tények bonyolultságát. Morazé arra a megállapításra jutott, hogy a gazdasági, társadalmi és személyi feltételek hatalmas komplexitása eredményezte azt a helyzetet, hogy Ferry uralomra juthatott.) Az egyszerű tény mögött az okok mérhetetlen tömege rejlik, s a történész hivatása, hogy behatoljon ez okok mélyére. „Nagyságunk abban van, hogy mindent megértsünk”, mondja Morazé s meg is jelöli ennek útját: anélkül, hogy a tényeket elszigeteljük, igyekezzünk őket egészekbe, összefüggésekbe ágyazni. Mert egy mesterségesen elszigetelt tényhez ragaszkodni annyi, mint átadni magunkat a végzetszerűségnek, s az ilyesmi lerombolja a tudományt (*Ch. Morazé, Trois essais sur l'histoire et culture. Paris 1948*).

E küindulópontból támadja az Annales-kör a tények hagyományos pozitívista szemléletét, kárhóztatja az egyénítő módszert és az atomizáló eljárást. Egyben pedig hirdeti a különböző tudományágak harmónikus együttműködését. Jules Febvre nevezetes kijelentése szerint „nincs sem gazdaság-, sem társadalomtörténet, csak egész történelem van”. Az Annales gazdaságtörténészei nem állnak meg a kifejezetten gazdaságtörténeti vonatkozású témáknál, náluk az anyagi kultúra, a technika, a szellemi kultúra, az ideológia, a politikátörténet egymást segítik, kiegészítik.

Az Annales-kör történészei fellépnek az embernek mint elszigetelt lénynek a szemlélete ellen. Az egyénnel szembeállítják a csoport fogalmát. A történelem nem csak az egyének műve, írja Febvre, hanem a csoportoké is. „A történelmi egyén . . . pontosabban szólva a történelmi személyiség a csoportban és a csoport által fejlődik.” (*Febvre: Combats pour l'histoire, 82. l.*) Olyan felismerés ez, mely az Annales irányzatnak a marxista szemlélettel való — nem mindig tudatos — rokonságára utal.

A civilizáció értelmezése körül itt nem merülnek fel olyan problémák, melyekkel Toynbeenál találkozunk. Civilizáción az Annales-körben elsősorban a gazdasági alapot, az élet konkrét kereteit értik, ilyen értelemben beszélnek mezőgazdasági és ipari civilizációról. A civilizáció elsősorban anyagi jelenségeket ölel fel, idetartozik a legszélesebb értelemben vett technika, melyben kifejezésre jutnak az ember és a természeti környezet közti viszonyok, tehát a természet felhasználásának és a tér megszervezésének technikája. A civilizáció ugyanakkor magába foglalja a társadalmi gondolkodást és ideológiát is.

Az ontológiai kérdésfelvetés az Annales csoportnál lényegesen eltér más polgári irányzatok kérdésfelvetésétől. A kutatás itt is az egészre irányul, de az egésznek itt nincs semmiféle misztikus jellege, az embert mint társadalmi lényt jelenti. A történész feladata, hogy utána járjon azoknak a jelenségeknek, melyek az ember hétköznapi életéhez legközelebb esnek. A nép életét alkotó elemi erőkről van szó, melyek ennek az életnek tartósságot kölcsönöznek, ezeket keresi a történész a gondolati aktus segítségével mint geográfus, gazdaság- és társadalomtörténész vagy akár mint valláspszichológus. Ebből a koncepcióból nem maradhat ki a történész alkotó gondolatfolyamata sem, mely lehetővé teszi a múlt és a jelen kapcsolatát; ebben a kapcsolatban a múlt „a jelen funkciójában” lép elő, s ebben benne foglaltatik a történetírás társadalmi hivatása is.

Az Annales történetírását sok tekintetben el kell választanunk a mai nyugati történetírás egyéb irányzataitól. A társadalmi struktúra vizsgálatát sokoldalúan, mélyrehatóan folytatják ennek az iránynak a képviselői, és az egyes társadalmi osztályok igazi összetételének, jellegének nem elhomályosítására, hanem kidomborítására törekcsenek. Egyoldalúságuk abból fakad, hogy a politikai történetet és az osztályharc kérdéseit többnyire elhanyagolják.

Determinizmus és indeterminizmus. A társadalmi haladás kérdései

Hátra volna még néhány szóban összefoglalni a mai polgári történetfilozófiának a determinizmus és indeterminizmus kérdésében vallott felfogását.

A polgári történészek egy része szembefordul a társadalmi haladás fogalmával. Egy részük kiköt a történelemnek mint katasztrófának a szemléleténél, és az emberiség jövőjét a bekövetkező pusztulásban látja, más részük tagadja azt, amit általában a társadalom haladásán érteni szoktunk, és egy transzcendens távolságából nézvéen az életet, a történelmet egy helyben állónak képzei el.

A haladás elvetése gyakran összefonódik a determinizmus elleni harccal. E. Dardel 1946-ban Párizsban megjelent művében (*L'histoire — Science du concret*) nem áttalotta kijelenteni: „A történelmi determinizmus megöli a történelmet.” („Le déterminisme historique ne tarde pas à tuer l'histoire.”) Tegyük hozzá, hogy a történelmi materializmus determinizmusát még a legjobb fejű polgári történészek is többnyire félremagyarázzák. Az ember teljesen alávetettségét látják benne, olyan állapotot, melyet kizárólag a történelmi törvények szabnának meg, melyeken az embernek nem állna módjában változtatni. A determinizmus tehát szemükben egyenlő a fatalizmussal. A polgári történészek jó részétől idegen a dialektikus gondolkodás. Ha pedig a polgári történész mégis felismeri, hogy a történelmi materializmus nem hirdeti teljes passzivitást a történelmi erőkkel szemben, hanem az általános törvényszerűségeken belül nagy szerepet tulajdonít az ember — mint a történelem alakítója — kezdeményezésének, akkor ebben a polgári történész — metafizikus és dogmatikus gondolkodásához híven — belső ellentmondást lát. (*Walter Hofer: Geschichtsschreibung als Instrument totalitärer Politik. Neue Zürcher Zeitung, 1964. jan. 18.*)

A determinizmus teljes elvetése azonban a polgári történész szemében is régtől fogva nonszensz. Mi hát akkor a megoldás? Th. Litt példája talán szemléltetheti. A determinizmus térhódításában nagy veszélyt lát, annak jelét, hogy ezzel az ember mintegy felmentést akar nyújtani önmagának saját cselekedeteiért, szabadulni szeretne lelkiismereti skrupulusaitól; szerinte ugyanis a következetes determinista logikai okok alapján nem érez semmi felelősséget tetteiért.

Litt szerint a determinizmus sem logikailag, sem etikailag nem jogos. Dehát eldobja ezzel a szükségszerűség fogalmát is? Nem, elismeri, hogy a történetileg cselekvő egyén nem élvez korlátlan szabadságot, nem teheti teljesen azt, amit szeretne, hanem cselekvése függ bizonyos előfeltételektől. A kérdés csupán az, milyen erők ezek? Természetesen nem reálisan kitapintható, mérhető, ellenőrizhető tényezők, nem társadalmi-gazdasági jellegűek, hanem elmosódó erőtényezők, melyek — mint Litt mondja — „a horizont általános vonalvezetését” szabják meg. (*Th. Litt: Geschichte und Verantwortung. Wiesbaden. 1947. 19. 1.*)

Litt és vele együtt még sokan mások a szükségszerűséget teljesen mechanikusan értelmezik. Változatlan, merev törvényeket látnak bennük, s ezzel szemben védeni vélik az emberi szabadságot, melyet bizonyos határig a történelmi materializmus sem von kétségbe. A dialektikus szabadságfogalom a szükségszerűség és szabadság ellentétének egységén alapul: az ember szabad cselekvése itt annyit jelent, mint hogy az ember a felismert szükségszerűségnek megfelelően cselekszik. A polgári felfogás azonban nem tesz különbséget a dialektikus materializmus determinizmusa és a mechanikus determinizmus között.

A polgári történetfilozófia a társadalmi törvényszerűségek kérdésében félremagyarázza a marxista felfogást; úgy tünteti fel, mintha a marxisták a történelem egészére, s ezen belül minden alárendelt részletre apriorisztikusan kimondanák a fejlődés szüregszerűen megszabott menetét. Ismeretes ezzel szemben, hogy a marxista elméletben a törvényszerűség csak mint uralkodó tendencia megközelítő módon érvényesül; meg lehet vele mondani a társadalmi fejlődés általános irányát, de egy-egy esemény várható pontos bekövetkeztét vagy akárcsak megközelítő dátumát soha. A társadalmi fejlődés törvényeinek ismerete tehát csak megközelítő módszertani fonalat nyújt, melyből tényeket levezetni nem lehet és nem is kell. A polgári történetfilozófusok szemére vetik a marxizmusnak, hogy az emberiség útját előre megszabottnak véli, Marxszal kapcsolatban egy „optimista katasztrófizmus”-ról beszélnek. Marxot hol a XIX. századi utópista szocialistákkal, hol a judaizmussal, kereszténységgel, izlámával hozzák összefüggésbe, mint a vallási tanok heretikusát. Az ilyen felfogások a marxi dialektika teljes félreismerésére és félremagyarázására vezethetők vissza. Kialakult régebben a marxizmusnak egy vulgáris, torzító és szimplifikáló magyarázata, melytől a nyugati történetírás elmélete rendkívül nehezen tud elszakadni. A marxizmust olyan dogmák gyűjteményének fogják fel, amelyekhez ennek lényegileg semmi köze sem lehet. A polgári történetfilozófia a történelmi materializmust — mint a XIX. század jellegzetes termékét — a korábbi vallási tanokhoz hasonlítva afféle üdvözülési elméletnek tekinti. De maga a marxista elmélet sem áll e tekintetben mozdulatlanul egyhelyben. Emlékeztethetünk az 1965 nyarán Korčula szigetén megrendezett nemzetközi történetfilozófiai konferenciára, melynek anyagát a Praxis, a zágrábi egyetem bölcészeti karának folyóirata 2—3. füzeté közli. A vitában résztvevő Danko Golić szembefordult a mérhetetlenül idealizált jövő-víziókkal s rámutatott: helyesebb, ha a marxista történetírás a jövőbeli abszolút szabadság és felülmúlhatatlan jólét helyett a tökéletesedés, az emberiesedés, a szabadság előrehaladó folyamatáról beszél. Az a kérdés egyébként, hogy az össz-emberiség történeti fejlődésének mi a belső tartalma — a marxista történetfilozófián belül sem eldöntött probléma. A korčulai konferencián Heller Ágnes arra tett kísérletet, hogy a történelmet mint erkölcsi haladást magyarázza.

A polgári történetfilozófia problémái a nyugati világ általános szellemi válságának és forrongásának egy szegletét tükrözik. Erre is érvényes az, ami általában jellemzi a polgári társadalom ideológiáját: görcsösen kapaszkodik a régi, beváltak hitt értékekbe, de keresi is a kiutat mai világnézeti zavarából. Egy átmeneti korszak sokféle ellentmondása csap össze a mai nyugati gondolkodásban, mely távol áll attól, hogy a történeti fejlődés minden rendelkezésre álló tanulságát levonja és a maga valóságában szemlélje a történeti folyamat nagy egészét, s ily módon korszerű ideológiát alakíthasson ki magának. E belső csonkaság azonban nem lehet akadálya annak, hogy a marxista tábor gondolkodói mind nagyobb figyelmet fordítsanak a nyugati ideológiának s ezen belül a történetírás elvi kérdéseinek. A két világ között folyó ideológiai harc ezt a számvetést, ezt a kritikai szembenállást s a belőle fakadó elvi vitákat a történész műhelyének egyik legfontosabb feladatává tette.

Э. КОВАЧ

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Резюме

Из основных гносеологических вопросов современной буржуазной историографии автор статьи в первую очередь обращает свое внимание на отдельные взгляды о «смысле» истории и приходит к выводу, что поставленные в связи с смыслом истории вопросы и имеющиеся ответы в конечном счете представляют собой замкнутый круг, не содержащий в себе никаких положительных моментов для буржуазной исторической философии, так как относящиеся к данному вопросу рассуждения все без исключения приходят к постановке трансцендентных целей. Что касается вопроса о возможности исторического познания, автор статьи устанавливает определенное удаление от агностицистических взглядов. Более правильным является говорить о гносеологическом релятивизме, который в практической работе совместим с стремлением объективно изображать историю. Оппозиция буржуазной исторической философии по отношению к историзму является и чем иным, как борьбой против крайнего релятивизма. Подчеркивание интуитивной природы познания и отделение методологии исторического познания от естественно-научных (точных) методов и сегодня является характерной чертой буржуазной исторической философии, однако, автор статьи и в этой области видит отклонение от направления Dilthey. Автор знакомит читателей с субъективистской гносеологической концепцией Th. Litt, R. Wittgam, I. H. Marrou, критикует их, в то же время указывая на то, что субъективистский характер их исходного пункта не является преградой на пути научного познания. Одной из самых тяжелых проблем буржуазной историографии — по автору — является релятивизм оценок, вопрос о подборе фактов и определении степени их важности. Отрицание закономерности общественного развития идет рука об руку с произвольным и субъективным характером подбора, и достигает таких мер, что открыто можем говорить об аксиологическом кризисе современной буржуазной исторической философии. Стремление к историческим обобщениям и в рядах представителей буржуазной историографии является позитивным явлением, которое и если не совпадает с позицией исторического материализма о закономерности исторического развития, однако, все же само стремление к обобщениям приближает их к ней. (Напр. теория типов О. F. Anderle.) Вместо конкретных общественно-научных понятий применение теорий о цивилизациях (напр. Тойнbee) является пока еще источником неопределенности и произвола. Более позитивная картина получается о деятельности французского круга «Annales». В заключении автор обращает внимание на те ошибочные взгляды, которые связаны с позицией марксистской историографии в связи с вопросом о детерминизме в современной буржуазной историографии, и указывает на то, что в глазах марксистов исторический детерминизм вовсе не означает фатализм.

E. KOVÁCS

**PROBLEMES D'ÉPISTEMOLOGIE
DANS L'HISTORIOGRAPHIE BOURGEOISE CONTEMPORAINE**

Résumé

Au nombre des questions fondamentales épistémologiques de l'historiographie bourgeoise contemporaine, l'auteur de cette étude s'intéresse en tout premier lieu aux conceptions qui se rapportent au «sens» de l'histoire. Il arrive à cette conclusion que les interrogations et explications concernant le sens de l'histoire finissent par s'enfermer dans leur propre cercle, sans contenir aucune vue féconde pour la philosophie bourgeoise de l'histoire. En effet, les raisonnements qui les concernent aboutissent tous, sans exception, à évoquer des buts transcendants. Quant à la question de la possibilité de la connaissance historique, cette étude constate un certain éloignement à l'égard des vues agnostiques. Il vaut donc mieux parler d'un relativisme épistémologique qui, simultanément, dans les travaux pratiques, se concilie mieux aux tendances visant à une représentation objective de l'histoire. Lorsque la philosophie bourgeoise de l'histoire se détourne de l'historicisme, il ne s'agit de rien d'autre que d'une opposition au relativisme extrême. Aujourd'hui encore, le fait de mettre l'accent sur la nature intuitive de la connaissance et de séparer la méthodologie de la connaissance historique des moyens scientifiques (exactes) de leur

préhension caractérise encore la philosophie bourgeoise de l'histoire — mais, même en ce domaine, l'auteur voit se dessiner un certain divorce d'avec la tendance de Dilthey. Il expose et critique les conceptions épistémologiques subjectivistes de Th. Litt, R. Wittram et I. H. Marrou, tout en relevant que le subjectivisme de leurs points de départ ne barre pas la voie à la connaissance scientifique. Selon cette étude, l'un des problèmes les plus graves de l'historiographie bourgeoise réside dans le relativisme de ses appréciations, ainsi que dans sa manière de choisir et de ranger les faits. Rejeter les lois inéluctables de l'évolution sociale s'accompagne forcément du choix arbitraire et subjectif qui atteint alors des proportions telles qu'on peut parler, sans crainte de se tromper, de crise axiologique de la philosophie bourgeoise contemporaine de l'histoire. Par contre, dans cette historiographie bourgeoise, les efforts tendant aux généralisations historiques témoignent d'un désir de progrès qui, même s'ils ne rejoignent pas en général la conception du matérialisme historique sur les lois de l'évolution sociale, vont tout de même dans un sens simplement généralisateur. (Par exemple, la théorie type de O. F. Anderle.) Pour l'instant, la substitution des notions concrètes de sciences sociales par les théories de la civilisation (par exemple, chez Toynbee) ne donne lieu qu'à beaucoup d'incertitudes et de conclusions arbitraires. Les activités du cercle français des Annales présentent un tableau plus positif. Finalement, cette étude attire l'attention sur les vues erronées que les historiens bourgeois d'aujourd'hui professent à propos de l'historiographie marxiste dans ses rapports avec le déterminisme; il montre que, aux yeux des marxistes, le déterminisme historique n'est nullement synonyme de fatalisme.