

## Érték a történelemben I.

*„Ezek az értékek a társadalomtudományok számára mindig az emberi értékek. Ezek miatt van az ember mindig is a történetkutatás középpontjában.”*

**Wilhelm Windelband: *Bevezetés a filozófiába***

*„...az érték mindig az idő elleni küzdelemmel és egy fölötte aratott győzelemmel jár együtt.”*

**Louis Lavelle: *Traité des valeurs***

### 1. A történelem módszertani hiposztazációban

Tanulmányom két nagy társadalomtudományi terület problematikáját kapcsolja össze, a történelemfilozófiáét, valamint az axiológiáét-morálfilozófiáét. Ennek az indoklása igen komplex: elsősorban arra kell hivatkoznom, hogy mintegy 150 éve a történettudomány művelői egy termékeny módszertani válságot tartanak fenn, ami nemcsak a művelt tudomány belső módszertani problematikáját illeti, egy folyamatos kényszert arra, hogy a diszciplínát és a „tudományüzemet” valamiképpen a társadalmi nyilvánosságban is elhelyezzék, hanem azt a kérdést is, hogy a történetíró önmaga is értékeket képvisel, interaktív módon vesz részt a társadalom életében – még ha ezt nem is mindig tudatosítja, vagy nem kívánja tudatosítani – , tehát jelentéseket ad az általa megalkotott történetnek. Amely jelentések természetesen egybeeshetnek (az objektív valenciákra igényt tartó történetírás esetében) vagy nem eshetnek egybe – és néha szándékoltnak nem esnek egybe<sup>1</sup> –, mindazokkal a jelentésekkel, amelyeket a kortársak olvasnak ki avagy vélnek kiolvasni mindazokból az eseményekből, amelyekben részt vettek, és amelyeket történetekbe foglalnak. A megélt történelem és az írott történelem távolodásáról, avagy közeledéséről van szó, a tudományosság kritériuma a közelíthetőséget jelenti.

#### 1.1. Tapasztalatok és koncepció-kérdés

A hadtörténész John Keegan igen pontosan ábrázolja ezt a nagyon is empirikus-konkrét kérdést, amikor leírja, hogy mekkora különbség van a között amit a közrendű katonák és csapattisztek a Waterloo-i csatában láttak és átéltek, és aközött, amit később a történetírás, főleg a hadtörténet- valamint a politikátörténet megalkotott (a történelmi tabló nyilván a győzteseket helyezte a középpontba). Nagyon is jelentésszerű kérdés azonban, hogy már a korabeli közvélemény is tisztában volt azzal, hogy itt nemcsak hadi esemény zajlott, háború és béke kérdése dőlt el, hanem igenis világtörténelmi eseményről volt

---

<sup>1</sup> A nagy román történész, Nicolae Iorga például azon a véleményen volt, hogy a történetírásnak nemzeti célokat kell szolgálnia. Ezek minden esetben a nemzetállam építésével, a hazafias neveléssel kapcsolatosak. Ilyen úton persze igen könnyen vissza lehet kerülni az udvari történetírás, a krónikairás hagyományaihoz.

szó, amelynek a rögzítését mintegy nem lehet a történetírókra bízni, hanem igenis „közösen” kell megírni, mozgósítani a közös memóriát. Egy angol tiszt, Siborne kapitány már a 19. század harmincas éveiben hatalmas levelezési anyagot gyűjtött össze, hogy a tényeket „kimentse” – mondjuk, hogy a történetírók elől? (Keegan, 1976)

Ne legyünk azonban cinikusak, itt valóban egy olyan történetírás-módszertani kérdésről van szó, amelynek megoldatlanságai miatt a 19. századi történetírás nem marasztalható el. Erre utalnak a 20. század közepétől folyamatos történészviták.

## 1.2. A történelem-módszertani problematika ma. Egy kortárs áttekintés

Az egyik példaszerű összefoglalás Gérard Noirieltől, a párizsi École des Hautes Études en Sciences Sociales tanárától, a *Genèses* tudományelméleti folyóirat szerkesztőjétől származik, aki persze egy pillanatra sem rejtette el a marxi társadalomfilozófiával és annak értékeivel való kapcsolatát.<sup>2</sup> A történettudomány válságának vannak filozófiai megoldásai, hangsúlyozza Noiriel és kitér arra, hogy a történész akkor kerül tudományos episztemológiai szempontból reménytelen helyzetbe, amikor valamilyen filozófiai koncepciót állít elmélete mellé, ahelyett, hogy tudományos intuíciójában bízna – ha fiatal –, avagy tapasztalati általánosításaira hagyakozna – ha idősebb. Minden esetre, hangsúlyozza Noiriel, a 19. század egyik legnagyobb kísérlete a történettudomány megreformálására a pozitivizmus, illetve naturalizmus volt, amely az Émile Durkheim által meghonosított szociológia kvantitatív módszereit amolyan ismeretelméleti alapként rendelte hozzá a történettudományhoz. (Noiriel, 1996) Később ezt az elképzelést bírálta hevesen Wilhelm Dilthey, aki 1900-as híres hermeneutika-tanulmányától két irányban haladt tovább: egyrészt elindította a hermeneutika univerzális filozófiai irányzattá-fejlesztésének folyamatát, másrészt kidolgozott egy saját történelemfilozófiát. A rendszer neve *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Dilthey véleménye saját rendszeréről két értelemben is lesújtó volt: *romok hevernek körülöttem mondotta*, ami egyfelől azt jelentette, hogy a nagy társadalmi objektívációknak valamilyen bizonytalan alapokon („a szellem”) való összekapcsolása sohasem vezethet olyan dinamikus rendszerekhez, mint amilyen például a Hegelé volt. Súlyosabbnak bizonyult azonban a következmény, éspedig a szellemtudományos módszernek a *módszertani alkalmatlansága* a társadalomtudományos leírásban, amelyet Dilthey – aki valóban nagyformátumú gondolkodó volt –, belátott. Munkája e kérdésnek szentelt fejezetében Noiriel ugyan nem tér ki a filozófiai konnotációkra, azonban nagyon is jól látja a kérdésnek mint alkalmazott filozófiai problematikának a vetületeit. (Dilthey, 1910)

---

<sup>2</sup> És pontosan ez az érték-vonzat az, amely a leginkább exponálja tanulmányom problematikáját.

### 1.3. A neokantiánus történelemszemléletről

Mindezek után Noiriél áttér annak az apportnak az elemzésére, amelyet a neokantianizmus jelentett a történettudomány számára. Ebben az összefüggésben nem is a *nomotetikus* (törvénytételező, általánosító), illetve az *ideografikus* (egyedi eseteket elemző) eljárás módok megkülönböztetése a legfontosabb, hanem magának annak a ténynek a kiemelése, hogy Windelband<sup>3</sup> egyáltalán lehetségesnek tartotta egy egyetemes tudományos episztemológia létrehozását. (Ez a jellegzetes neokantiánus beállítódás: a természettudományos eszközökkel feltárható valósághoz hozzárendelt logikai – megtanulható, elsajátítható – instrumentárium. Ebben az irányban finomította az eszköztárat Heinrich Rickert, valamint Ernst Cassirer is, amennyiben a kutatás célzatosságának valamint a *különös* episztemológiai szerepének a fontosságára hívták fel a figyelmet. (Rickert, 1899. Cassirer, 1906-1920)

Az áttörést – és a francia tudományteoretikus helyesen látja a kérdést –, valóban Georg Simmel jelentette, aki nem is annyira a szó hagyományos értelmében vett történetet írt, hanem a történeti-szociológiai tudásanyagot nagy tematikus egységek köré szervezte és ezáltal egységes szemléleti keretbe foglalt történeti jelenségeket. Nagy kulturális toposzoknak nevezhetjük ezeket, avagy tematikus történeteknek – itt nem a frazeológiáról van szó, hanem arról a módszertani áttörésről, amelynek értelmében Georg Simmel belső koherenciát biztosított a vizsgált anyagnak. Itt legalább tehát egy tükörről volt szó, és egy tükrözöttről – hogy a kérdéskör kutatói által megszokott metaforikával éljünk. (Leginkább Simmel monumentális monográfiájával, *A pénz filozófiájával* példázhatjuk mondanivalónkat. (Simmel, 1900) Arisztotelészről kezdve Machiavellin és Galianin át ennek a tematikus-toposz-szerű megközelítésmódnak megvannak a nagy hagyományai. Bibó István is szükségesnek látta a maga elképzelését e kérdéskörben kifejtteni.)

Amde a kutató szubjektum itt még mindig egy logikai eszközeinek teljes birtokában levő „tisztá ész”, nem pedig értékekkel rendelkező és a normákat és az értékeket a történelemben is fellelő kutató személyiségről. Hiszen – és ezt a kérdést szemérmesen elfedi a még Noiriél is által hangoztatott kutatásmetodológiai alapelv, amely szerint *a tudományos objektivitás kritériuma az előítéletmentesség*-, itt valóban arról van szó, hogy a történelem, a tükrözött szubjektumai, a mindennapi emberek és a történelmi személyiségek egyaránt normák és értékek viszonyában is szervezik mindennapi tevékenységüket, – ámbár nem kizárólagosan, mint ahogy a történetkutató vagy a tudós is ezt teszi, lévén, hogy a szó köznapi értelmében ez az ő munkája, mindennapi

---

<sup>3</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Wilhelm Windelband filozófiája nagyon is pontosan megjeleníti mindazt a problematikát, amelyet az értékeslegesen társadalomtudományos diskurzus jelenthet a filozófia számára. Azonban ezt ő úgy hidalja át – lásd a tanulmányunk mottójául választott idézetet -, hogy visszatér a filozófiai diskurzus reflexív nyelvezetére.

tevékenysége. Ezeknek az értékeknek éppen úgy a tudatában kell hogy legyen, mint ahogy a leképezett valóság alanyai is tisztában vannak azzal – többé-kevésbé –, hogy mit miért tesznek. Értékek szembesülnek tehát értékekkel, értékeket kell lefordítani értékekre. Ez lehet talán a megértésnek az az alapja, amelyről Wilhelm Dilthey a hermeneutikai mozgalom kezdetén beszélt, hogy tehát pszichofiziológiai egységek az emberek a történelemben, amelyeket a másfelől más pszichofiziológiai egységek értenek meg. Van egyfajta belső kommunikáció a történelemben: azt, hogy az élet egyetemes érték semmilyen civilizációs és történelmi korszakban nem lehetett és nem lehet másként érteni...

Amikor ezt mondjuk, természetesen tisztában vagyunk azzal is, hogy az értékek tartalma és értelmezése koronként változó, van azonban egy behatárolási mód, amelyen többnyire mégis csak az azonosság törvénye a meghatározó.

### 1.3.1. Egy szükségszerű Max Weber-olvasat

Végeredményben a francia történettudós helyesen foglalta össze mindazt, amit a kérdésben legpertinensebb álláspontot kialakító Max Weber képviselt: „A világ történetisége és azoknak a jelentéseknek a végtelensége, amelyeket az emberek saját cselekvéseiknek tulajdonítani képesek, világossá teszik, hogy a kultúrtudományok nem remélhetik egyetemes törvényszerűségek megalkotását. Megfigyeléseik érvényének általánosíthatóságát a kontextus mindig korlátozza.” (Ennyiben tehát a hermeneutikai eljárásoknak mindig is megvan a maguk létjogosultsága. Semmilyen hermeneutikai *démarche* nem helyettesítheti a hagyományos objektivitási, egzaktági igényt. Ezért tehát a hermeneutikai módszereket kutatómetodológiaiilag be kell határolni, ellenkező esetben eljutunk ahhoz a féle posztmodern fecsegésig, amely hajlamos a hermeneutikai mez alá bebújni.) Az osztályozó kategóriák azonban eltávolíthatnak a valóságtól, és ennek a dilemmának a feloldására dolgozta ki Weber az „ideáltipikus” kategóriáját, mint olyan módszertanilag szükségszerű fogalomét, amely lehetővé teszi „annak megállapítását, hogy melyek a megfigyelt tények sajátosságai. Az egyének és azok cselekvéseinek jelentését tanulmányágak számára elengedhetetlen a genetikus fogalmak kialakítása, mert csak akkor érthetjük meg ténylegesen a társadalmi helyzeteket, ha a lehető legpontosabban leírjuk őket.” (Noiriel, 105.)

Két megjegyzés kívánkozik ide: 1. a *leírás* fogalmával a heidelbergi gondolkodó nagyon is közel került a fenomenológia módszertanához. 2. Minden gyakorló társadalomkutató tudja – és *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című monumentális munkájában Max Weber maga is jelezte a nehézséget –, hogy az ideáltipikus fogalmának kialakítása aalkalmasint több nehézséget teremt, mint amennyit megold. Mégis, nagyon is használható eljárás általában – és az eredeti nagy módszertani tanulmány kritikai újraolvasása erre figyelmeztet –, a társadalomkutatónak nem értékproblémákkal kell foglalkoznia, értéktulajdonításokkal meg elvonásokkal. Azt az axiológiára meg a morálfilozófiára kell hagyni. A végső értékekre való rekurzióban végképpen a

(kanti) filozófia illetékes. Az ideáltipikus kategóriája az értékproblémát úgy vonja ki a társadalomfilozófiából, hogy megmutatja a kutatónak, miképpen kell a tárggyal magával foglalkozni. Végreedményben lehetővé teszi azt is, hogy aztán az objektív tettecselekvések ( a társadalmi cselekvés „szubsztanciája”) mellett meghatározzuk az értékcelekvések körét, az etikai avagy vallási mezőt, majd azzal aztán külön foglalkozunk. Max Weber vonatkozó eredeti gondolatai a *Der Sinn der „Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* című tanulmányában jelentek meg, a *Logos* 7. 1917–1918. évfolyamában<sup>4</sup>. Ennek a tanulmánynak a kritikai újrolvasása azért is fontos mert visszavezet a társadalomtudományi diskurzus tisztaságának az eszményéhez, ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy Max Weber különösképpen nem foglalkozott a nyelvi meghatározottság problematikájával.

#### 1.4. A társadalomtudományban szükséges értékparadoxonról

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk – a fenti logikára utalva –, hogy a társadalomtudományok egyféle kijelentéseket alkalmaznak: „a kínaiak felfedezték és különféle célokra alkalmazták a puskaport”, valamint ehhez kauzális összefüggéseket rendelnek bizonyos valószínűségi értékkel – ez a narratíva nem tartalmazhatja annak a kérdésnek a megoldását, hogy mindez ezért vagy amazért hasznos volt a kínaiak vagy az emberiség számára. Ugyanakkor kell lennie egy társadalomtudományos szempontból korrekt narratívának, amelyik megmondja, hogy igenis, ama tény, hogy a kínaiak felfedezték és különféle célokra alkalmazták a puskaport, hasznos/jó volt a kínaiak avagy az emberiség számára. E nélkül a társadalomtudománynak semmi értelme. (Nyilván az egyik kijelentéssor nem tartalmazhatja a másik kijelentéssor értékszempontjait.)

A tiszta tudomány „végén” tehát mégis megjelenik az ember, avagy az emberire való visszavonatkozás-visszavonatkoztatás kényszere. A lélek és a morál kérdései, az időben, időiségben (Heidegger), avagy a szociális időintézményben (Norbert Elias) élő ember létproblémái. Ha akarjuk, ha nem, ismét vissza kell hogy pillantsunk a Nietzsche által feltett kérdésekre, vissza kell térnünk diskurzusának formájára. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy valamilyen újabb hermeneutikai kísérletbe fogunk, nem. Nem módszertani útmutatásként és még csak nem is sugalmazásként jegyzem meg: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* egyik helyén Max Weber maga is jelzi, hogy bizonyos pszichológiai értelemtulajdonítások ellentétes premisszák alapján is azonos következtetésekhez vezetnek. Példája – amint a következőkben ennek szentelünk nagyobb teret – : Friedrich Nietzsche volt. (Weber, 1982, 373)

---

<sup>4</sup> Újraközölve a *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* című kötetben. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. tanulmánykötetben – p.451-502. -. Erre azért is kell figyelmeztetni, mert az itt közzétett más tanulmányai szinte kivétel nélkül a társadalomtudományok logikájával és tudományos episztemológiai kérdéseivel foglalkoznak, kiegészítik és mintegy árnyalják alapvető megállapításait

A társadalomtudomány a múlt század hetvenes éveitől ismét megfogalmazta ezt a paradoxont, amellyel egyszerűen együtt kell élni. Így például egy hetvenes évekbeli mérvadó kutató felvetése a következő volt: „Ez valóban a tudomány alapvető paradoxona: az értékpremisszát /.../ még csak meg sem lehet fogalmazni, ha nem minden elemhez, a folyamatoknak a ténybeli elemzés által felfedett minden alternatív lehetséges fejleményéhez való viszonyában fogalmazzuk meg. A ténybeli elemzés pedig csak akkor kivitelezhető, ha értékpremisszákat vezetnek.” (Myrdal, 1968, 147.)<sup>5</sup>

### 1.5. A neokantiánus történelemszemlélet elégtelensége

Ennek a problémakomplexusnak lezárásában választ kell még adnunk egy nagyon fontos, generatív kérdésre: miért volt mégis elégtelen a neokantiánus társadalomtudósok, gondolkodók elméleti hozadéka? Miért kellett szükségszerűen létező a nietzscheánus filozófiának és diskurzus-típusnak, majd pedig a fenomenológiának, mint az erre való kantiánus-módszertani visszahatásnak? Hiszen a neokantiánus filozófusok nagyon is pontos értékrendszerekben gondolkoztak és ezeket analitikus pontossággal és biztonsággal rendelték hozzá az *elvon*t emberhez. Alighanem a nagy rendszeralkotó Böhm Károly erre a legjobb példa. Axiológiájában ő ugyanis – kantiánus módon –, azt feltételezte, hogy az ember eleve rendelkezik egy elvon alapértékkel, amelyet ő az *öntudatos szellemiségben* vélt felfedezni, és amelyet transzcendentális hipotézisként alkalmazott minden egyes egyéb érték konstitúciójával kapcsolatban, pontosan úgy, ahogyan Immanuel Kant a szabadsággal kapcsolatban tette ezt. (Böhm, 1906) Így tehát létre jöhetett az értékeknek az a rendszere, amely képesnek látszott lefedni mindazokat az értékeket, amelyeket az ember világtörténelme során egyáltalán használni volt képes. Ilyen módon azonban nem lehetett leképezni maguknak az értékeknek a születését, avagy az értékhordozó embernek a születését és világtörténelmi mozgását, pontosan azt a folyamatot, amelyet Hegel jelenített meg *A szellem fenomenológiájában*, vagy és elsősorban Nietzsche, gyakorlatilag egész életművében.

## 2. Louis Lavelle értékfelfogása

Mielőtt azonban ennek a kérdésnek a bemutatásába fognánk, hadd idézzük fel egy minálunk alig ismert nagyformátumú francia gondolkodó elképzelését, mint ami témánk koordinátáinak a leginkább megfelel.

---

<sup>5</sup> Végképp nem célolok ennek a tanulmánynak a gondolatmenetét a társadalomtudományok logikája és módszertana irányába elvinni, azonban nem térhetek ki annak a megjegyzése elől sem, hogy ekkoriban születtek a mind a mai napig a minden társadalomkutató-filozófus által szinte kézikönyvszerűen használatos munkák, Jürgen Habermas, Reinhart Koselleck és Peter Winch a szerzőik – hogy csak a legfontosabbakat említsem.

Louis Lavelle-ről (1883–1951) van szó, akit általában a szellemfilozófiai irányhoz sorol a filozófiatörténet, (Nyíri, 1991,511), akinek a gondolkodás-paradigmáját itt azért is választjuk, mert nem heideggeriánus módon<sup>6</sup> gondolkodik az időről, azaz nem időiség és jelenvalóság, hanem idő és értékösszefüggések kapcsán, ámde genetikusan viszonyul az ember öntételezéséhez, önmegragadási folyamatához.

Általános értéktana *Az idő értéke és iránya* című fejezetében a francia filozófus azt mutatja be, hogy „miként vállal közösséget az érték, miközben megvalósul, az egyénnel, aki az idő sodrásában áll, ám azt is, hogy miközben annak minden lépését sugallja, ő maga az idő felett áll, és létrehozza azt mijnt eszközt, mely lehetővé teszi az egyén számára az önkifejezést és a cselekvést.” Másképpen úgy szokták ezt megfogalmazni – és ez főleg a jogfilozófia számára paradozon, hogy miképpen jön létre „önmagában” a norma, amely később a regulatív rendszerek lapjává változik. Lavelle protokolltétéle az, hogy amíg az érték elválaszthatatlan a lehetőség és a lét viszonyától, addig elválaszthatatlan az időtől is. „Az érték keresése az, amely mindig előre úz bennünket az időben.” Ebből származik aztán a jellegzetesen a francia fenomenológia felé mutató álláspont, amely szerint az időből való kiszabadulás, az időben való elrendeződés teszi „lehetővé számunkra, hogy megértsük az idő ontológiai jelentőségét, hiszen ha az érthető (*intelligibile*) és érezhető (*sensible*) közötti viszony az időben találja meg valóddi alapját, úgy e viszony nem egyéb, mint az érték és a valóságos ontológiai viszonyának kognitív formája.” (Az idő érték-értelmének felfedése, megértése már erőteljesen a heideggeri hermeneutika felé mutató gondolatok.) Az idők az iránya és az értelme a dolgoknak értéket biztosít, mintegy „bejelöli” őket. Ezért tehát „*minden érték vektoriális*”. (Ez alighanem Lavelle egyik legjelentősebb gondolata, amellyel kapcsolatban csak azt kell megjegyeznünk, hogy még mindig megvan az értéknek az a fajta elvont jellege, amelyet igazán csak Max Scheler tudott felszámolni. Lavelle a továbbiakban azt hangsúlyozza – és itt is teremthetők majd párhuzamok Heidegger majd Hans Jonas a felelősséggel kapcsolatos általános értelmű gondolataival – , hogy „az idő értelme elválaszthatatlan az értéktől, mivel részvételre kötelez abban, ami történni fog...”

## 2.1. Az érték mint időkonstitúció

A továbbiakban a francia filozófus szisztematikusan kapcsolja össze az érték és az idő momentumait, ezek a következők: 1. a jelen tulajdonképpen *érték megjelenítés (présentification)*, az érték ebben a hiposztazációban a jelennel való bizonyos fajta rendelkezhetőség. Figyelemreméltó az az eljárás, ahogyan a szerző – ez a filozófiában nem egy igen elterjedt módusz – , a

---

<sup>6</sup> Ezzel, természetesen, egy pillanatra sem akarok eltekinteni a heideggeri hiposztazációs lehetőségektől, még kevésbé „lebecsülni” azokat. Csupán csak azt kívánom jelezni, hogy ez a paradigma itt most inkább megfelelő.

*pillanatnak*<sup>7</sup> különleges ontológiai státust biztosít. Ez elsősorban praktikus tényező, amelyben az egyéné az abszolút kezdeményezés. Az érték leglényegesebb vonásai azonban a jövőben villannak fel, amennyiben az megengedi nekünk a lehetőség felfedezését, azaz az érték vektoriális tulajdonsága éppen abban fedhető fel, hogy lehetőség-felfedező, explorációs-prospektív tényező. Ebben az összefüggésben az érték megjeleníti azt a bizonyos „időn túli” értéket is amelyre vonatkozik. Végül a múlt az észlelés és a cselekvés szüntelen spiritualizálása révén közösséget teremt egykori eseményekkel és felszólít, az értékben a cselekvés elve rejlik.

Az időnek ezt a szerves értékösszefüggés-jellegét emeli ki végül Lavelle, amikor azt hangsúlyozza, hogy nem lehet egyetlen momentumát abszolutizálni egy bizonyos fajta redukció veszélye nélkül. A személyiség ilyen értelemben integer érték-személyiség (persze azt nem állíthatjuk, hogy valamilyen, a keresztény teológia értelmében felfogott idői teljességre hagyakozik). „Hasonlóképpen – írja –, az érték értelmezését nem lehetleredukálni sem azokra a befolyásokra, amelyeknek a tudat ki van téve a történelem folyamán – ezt teszi az empirizmus és a szociologizmus –, sem egy meghatározatlan jövőre való önkényes felszólításra, mint azt teszik mindazok, akik Nietzscheből indulnak ki<sup>8</sup>.

Azonban Lavelle ennél többet is mond az értékről, abszolút ontológiai státust biztosít neki, a humánontológia szempontjából ez és csak ez az időkonstitutív tényező: „Hiszen az idő egyesíti magában az idő két fáyisát, minthogy az érték egy minden pillanatban végrehajtott visszatérés egy időtlen cselekedethez, amely megszakítja az ok és okozat materiális láncolatát, mégpedig oly módon, hogy az adottnak a lehetséges, azaz a jövő felé történő elhagyására késztet bennünket, miközben csak akkor válik önmaga szellemi tulajdonává, amikor megvalósul, vagyis a múltban. A jövő és a múlt a lét szétválásából (*dissociation*) hozza létre egymást; ez a szétválás a részvétel (*participation*) feltétele, ami megköveteli, hogy létünk az a lét legyen, ami adott számunkra, és aminek szüksége van az érték általi igazolásra.”

## 2.2.Értékmódusok

A következőkben szintetikusán tekintjük át a Lavelle által megfogalmazott, az értékre vonatkozó bázistételeket:

a. az érték *militáns* jellege: az érték a szellem aktív örökkévalóságáak testesüléseként mindig ellenszegül a felbomló anyag törvényszerűségeinek;

---

<sup>7</sup> A pillanat: 1. múltkony, 2. egyedi, 3. múlt és jövő metszéspontja.

<sup>8</sup> Elsősorban *Az imígyen szólott Zarthusztra* maximájára gondolhatunk, a vokativuszra, amelynek értelmében csak az lesz érték, csak az az ember amit *meg fog tenni. Tedd meg, szakadj el mindentől* – talán így tudnánk ezt összefoglalni.



b. az érték *predikativitása*, amely alatt azt a tulajdonságát értjük, melynek értelmében a létben középpontokat hoz létre, amelyek köré a cselekvés szerveződik;

c. az érték *szembenállás* az idő szétmorzsolódásával szemben;

d. az érték az érzékelhetetlen dolgok időtállóságának *képzete*;

e. működése a lelkiismeret és az akarat közbeavatkozását feltételezi.

Mindezek alapján és ezen a ponton le kell vonnunk azt a következtetést, hogy az érték a humánontológia univerzalisztikus alapja, amely mintegy szemben áll a természettel és magával az emberi társadalommal is. Nyilvánvaló tehát, hogy Lavelle fejtegetései átmennek egyfajta érték-metafizikába, amelyben ennek a központi entitásnak a legalapvetőbb modalitásai a láthatatlanság és a sérülékenység, a vitathatóság és a tűnékenység – ámde mindezek követelik meg tőlünk a leginkább az odafigyelést, valamint a fenntartásra irányuló legsajátosabb erőfeszítést. Az érték-cselekvés legsajátosabb vonásai a védelem, művelés, regenerálás, odafigyelés. Egyik legsajátosabb tulajdonsága, hogy a stabilitása, az örök valósága nagyon is eltűnhet, mivel a kapcsolatunk vele igencsak futólagos és esetleges. Mindez az értékfenntartási tevékenység biztosítja az én egységét. Ilyen értelemben Lavelle is a Scheler által képviselt értékszemélyiség fogalmához jutott el. Ha az értékszemélyiség képtelen a lét érték-kritériumait felfedni, akkor egysége megszűnik, ő maga pedig szétszóródik az időben, az események egymásutániságában. A tudat, a személyiség koncentrációja felmutatja az érték összetett és szintetikus formáját. „Objektív formájában az érték az egymás mellett vagy egymás után létező elemek konszolidációja.”(Lavelle, 1951,379-395.)<sup>9</sup>

### 3. Az értékszemlélet radikális fordulata: Nietzsche

Említettük, hogy igen röviden mind Max Weber, mind Louis Lavelle diskurzusának egyik igen lényeges pontján hivatkozik bizonyos nietzschei alaphelyekre, perspektívákra, kopernikuszi pontokra, amelyek nélkül az egész modern értéktani felfogás értelmezhetetlen, amelyek minden dogmatikus és értékrendszer-tani állásponttal szemben a genetikusát tárják fel, alapozzák meg és részesítik előnyben, és amely egyedül teszi lehetővé a reális személyiség valóságos érték-hivatkozásainak a megalapozását. Ezek után a filozófia nem valami vigasztalás lesz, hanem igenis vigurózus önmegalapozás lehet, amennyiben az életére utalt személyiség számot vet azzal, hogy életakarásának milyen értékösszefüggéseket teremthet. A szembenézés alapvető feltétele több mint kritikai: mindenféle morális rendszertől való eltekintést feltételez. A keresztény filozófia és morál elvetése azonban alkalmasint sokkal mélyebb

---

<sup>9</sup> Itt kell megjegyeznünk, hogy Lavelle érték-tanában nagymértékben Harald Höffding (1843-1931) hasonló nézeteire támaszkodott. Ugyanakkor az sem elhanyagolható szempont, hogy ugyanezeket a „kiszolgáltatottsági, törékenységi, gyengeségi” kategóriákat használja Lev Sesztov Dosztojevszkij- illetve Nietzsche-értelmezéseiben, amikor Isten reális „megpillantásának” a lehetőségéről beszél.

összefüggések felé irányít, nem csupán egy papi értékrend elvetéséről van szó, hanem egyáltalán a filozófia eredeti értelmének a visszavételéről, amit aztán Martin Heidegger látott át a legalaposabban és tett meg filozófiai programjává.

### 3.1. Az érték életre-vetítése

Nietzsche programja tehát a következő volt: „Értékbecsléseink és értéktáblázataink eredetének kérdése nem esik egybe kritikájukkal, mint gyakorta gondolnánk: bárminemű pudenda origóba nyert bepillantás ugyancsak minden bizonnyal az ekképp keletkezett dolog értékcsökkenésének érzetét vonja maga után, és az említettel szemben kritikai alapállásra hangol minket.” Azonban ennél sokkal többről van szó, és még csak nem is valami értékmetafizika megalapozási kísérletéről, ami maga is az állandóság, befejezettség és lezártág valamiféle képzetét sugallhatná, nem. Itt egy előrehaladó, folyamatos vonatkoztatási, mégpedig a *saját életre* vonatkoztatási kérdésről van szó, azaz, amennyiben valóban érték-kérdésekről van szó, meg kell változtatnunk a terminusokat, új viszonyokat kell létrehozunk a *terminus a quo* valamint a *terminus ad quem* között.” Mit érnek értékbecsléseink és morális értéktáblázataink?” – kérdezi ismét. „*Mi jut kifejezésre uralmukkal? Kinek? Milyen alapon? Itt pontokban meg kell határozni az élet fogalmát. Új meghatározásom így hangzik: az élet a hatalom akarása.*” Mindezekhez kell viszonyítani, egy genetikus folyamat formájában az értékeket: „*Mit jelent maga az értékbecslés? Talán másik metafizikai világra utal? Amint még Kant gondolta (a nagy történelmi mozgalom előtt). Röviden: hol »keletkezett«?*” Válasz: a morális értékbecslés *értelmezés*, az interpretáció egy módja. Maga az értelmezés bizonyos fiziológiai állapotok *szimptomája*, vagyis az uralkodó ítéletek meghatározott szellemi színvonalának szimptomája. Ki értelmez? – Az indulataink.”<sup>10</sup>

### 3.2. Értéktani alapfogalmak

Ennek az előrehaladó, az életre vonatkoztatott morálnak a kulcskategóriája az értékbecslés, Nietzsche azonban arra is figyelmeztet, hogy önmagában az érték nem érték, hanem csak akkor lesz azzá, ha belőle bizonyos erő-stimulusok származnak. A görög *agón*, a versengő lelemény erényképzetei tekintenek itt vissza. „»Akarni« ez mindjárt egy cél akarását is jelenti. A »cél« értékbecslést<sup>11</sup> tartalmaz. /.../ A morális értékbecslések terjedelme: nagyon gyorsan minden érzékbenyomásnál közreműködnek. Ekképp lesz *színes a világunk.*” A világgal való kapcsolatot Nietzsche mindig is valamilyen fenomenológiai tapasztalatiságban, élénk folyamatiságban láttatta.

---

<sup>10</sup> Ebből persze egy igen érdekes morál-hermeneutikai vázlatot is ki lehetne alakítani, itt és most azonban ez nem lehet feladatomban.

<sup>11</sup> Die Wertschätzung

A továbbiakban következik az a híres passzus, amelyet általában az értékrelativizmus megalapozásának tekintenek, azonban itt is inkább arra figyelmeztetünk, hogy amennyiben továbbra is az összehasonlításon alapuló értékbecslésről van szó, inkább a lehetséges értéktáblázatok közötti választás, a súlyozás képessége az, ami az embert a saját értékességképzeteire utalja. Nietzsche itt sem mulasztja el a kanti nézetek kritikáját. „Mi helyeztük a célokat és értékeket [ a dolgokba], ezáltal beláthatatlan *lappangó erőtartalékra* tettünk szert, ám az értékek *összehasonlítása* azt eredményezi, hogy ellentétes dolgok is értékesnek minősülnek, hogy *sok* értéktáblázat létezik (tehát »magában« – magánvaló módon – semmi sem értékes). Ez tehát az értékontológiai nihilizmus, van azonban másfajta is, a világtörténeti – erre azonban a későbbiek során térünk ki.

Ezeknek a bázistételeknek a lezárásául hadd idézzük azt is, amelyik Nietzschét a posztmodern sznobok kedvencévé avatta: „A mai embert szemügyre véve úgy láttuk, hogy *nagyon különböző* értékítélettel dolgozunk, és nincs már alkotóerő bennük – az ok: már hiányzik a morális ítélet »létfeltétele«. Inkább fölösleges, már egyáltalán nem olyan fájdalmas.” (Nietzsche, 1906)

Nietzsche azonban sehol sehol sem mondja azt, hogy az értékekkel nem végzünk műveleteket, a logikát azonban itt valamilyen elég nehezen definiálható érzelmi-praktikus, és mindenképpen az életünkre vonatkozó egyéni-egyéniesített rendszer képezi.

### 3.3. Max Scheler Nietzsche-interpretációja

Ezt nem értette meg Max Scheler nagyszerű monográfiájában és nem kevésbé pertinens Nietzsche-interpretációjában. Nietzsche megértésében le kell vetkőzni minden filozófiai szemérmességet és el kell fogadni azt, hogy minden érték az Én-egyéni, mégcsak nem is az általában vett egyedekre vonatkozik, hogy az az Én nem módszertani és nem áll mások helyett. Ha ezt nem tesszük meg, szem elől tévesztjük pontosan a nietzschei programot, amelynek a felszólítása éppenséggel a *modus operandi*ra vonatkozik, arra, hogy az értékeknek a személyes életre vonatkoztatása nélkül nincsen érték, az érték a kalkulációs módban van. (Scheler, 1927)

A következőkben közelebbről és szisztematikusabban követjük Max Scheler olvasatát.

a. a német filozófus – megkerülhetetlen lépés ez – a kanti etika kritikájával kell hogy kezdje. Nietzsche-kritika nem lehetséges a Kanttal kapcsolatos distancia nélkül. A bírálat igen szerteágazó, komplex, rendszeres. Fogalomhasználati szempontból itt azt a kérdést emeli ki Scheler, hogy a königsbergi mester egyszerűen csúsztat, amennyiben minden embert eszes lénynek tekint – azaz filozófiai értelemben túláltalánosítja a racionalista hipotézist –, és így a morált azonosítja az ésszel-beláthatósággal lefedhető értékekkel. Márpedig ez nyilvánvalóan nem így van: emberek akkor is

viselkedhetnek magasrendű erkölcsi értékeket követve, ha a cselekvésük alapjául szolgáló maximát – és így a legfőbb jóét – , sem tudják megfogalmazni.

b. még fontosabb a kritikának az a része, amelyik azt fogalmazza meg, hogy jóllehet szerkesztett egy antropológiát, Kant nem volt kíváncsi a reális antropológiára, az emberre általában igen, de a konkrét emberekre konkrétan nem. „Így Kantnál, bár gondosan elkerüli, hogy az erkölcsi törvény érvényességét az emberre korlátozza, mégis – inkább pátozáná formájában, mint az általa megszabott okokban – az a „humán” eszme jelentkezik, amely *semmilyen* módon nem felel meg az emberrel kapcsolatos etnológiai és történeti, valamint fejlődéstörténeti ismereteinknek.” (Scheler, 1927.419.)

c. mindezeknek a legsúlyosabb következménye az, hogy a Legyen tartalom nem általában és az összes emberek esetében sem válhat általános törvényhozás elvévé, hanem csak egyetlen Legyen van, amely az egyetlen egyén számára és csak egyetlen esetben belátható. Persze Scheler, aki alapjában véve mindig is kantianus filozófus maradt (persze a fenomenológia és a tudományfilozófia szempontjából) *belátásról* és érületi morálról beszél, ha mélységében elfogadta volna a nietzschei szempontokat – mint ahogy végül is nem fogadta el, jóllehet megértette azokat – , akkor megélésről, átélhetőségről beszélt volna.

c. Úgy tűnik – filozófiatörténeti szempontból legalábbis –, hogy az a néhány évtized, amely Nietzsche életművének lezárása és a scheleri értékelés megszületése között eltelt, nem volt elégséges távlat a nietzschei életmű világtörténelmi jelentőségének a felismeréséig. Scheler ugyanis beleesett abba a csapdába, amely szerint a nietzschei perspektíva egyszerűen a „humánetikai” értékrelativizmus. Scheler Nietzscht csupán egy gondolkodónak tekintette a H.Spencer, Fouillée és Guyau által képviselt sorban, a fajelméleti etika képviselőjének. Összefoglalóan, emez irányzat szerint az etikai értékek és törvények csupán csak az életértékek és élettörvények speciális eseti, amelyek a sajátos emberi organizáció alapján kiemelkednek a többi életérték közül. Ennek a szemléletmódnak a „legrosszabb” következménye az, hogy „az ember valamilyen »emberfelettinek« és pozitív értelemben »isteninek« nevezhető birodalom részévé kezd válni, mely birodalom olyan minőségeket és összefüggéseket hord magában, amelyek *függetlenek* minden, az általános vitális területen *belül* adott értéktől és összefüggéstől és ezek *föle* rendelt.” (Scheler, 1927,420) Scheler felfigyelt arra is, hogy *az emberi, nagyon is emberi* nietzschei perspektívája fogalomhasználatilag is sikerrel váltja le az „általános emberi”, az „emberség”, az „igazi emberi” túlidealizált, üres kategóriáit.

Scheler értelmezésében az egoizmus sem vitális, sem filozófiai-módszertani értelemben nem lehet az élet „eredeti tendenciája”, ellenkezőleg, a „természetes rokonszenvézés” az, és ez tünne ez az egoizmus uralkodóvá válásával.

d. Scheler szerint azonban „az élet nem a legfőbb érték”, illetve hibás az a módszertan, amely ebből a posztulátumból indul ki, mert – fejet kell hajtunk a

gondolkodó elmeéle előtt –, :”Valójában az ember és civilizációja biológiai mértékel mérve egyfajta faux pas azon lépcsőfokok sorában, amelyeken az élet fejlődése végighaladt a földön. Ha nem ismerünk magasabb rendű értékeket a biológiaiaknál, akkor az embert, civilizációja ellenére „»beteggé vált állatként« kell megjelölnünk, következésképpen gondolkodása is megbetegedése egyik formájaként jelenik meg.” (Scheler, 1927,435) Ennyiben Scheler visszakanyarodott Immanuel Kant egyik csak látszólag meglepő megállapításához, aki szerint a természet igen rosszul választott volna, ha a teremtett lény boldogságát az ész és nem az ösztön irányítására bízta volna. Scheler ragyogó elemzéseit nem koronázza meg érvényes következtetés: „Nietzsche a civilizáció értékének a tagadásához jutott el, annak istenítésével együtt, ami végül is »szőke bestiának« nevezett.” Mindazonáltal Nietzsche megoldása – ti. hogy ha egyszer a hatalomra törő akaratot a nemet nem képviselő egyed lényegének megtéve, emberinek tekintünk mindent, ami ebből következik – *logikus*. (Scheler, 1927,435.)

Nietzsche azonban nem csak egy filozófus volt a sok között, egy, aki egy sajátos gondolkodási irányt képviselt. Az idő alighanem rövid volt ahhoz, hogy Scheler felismerje: amellet, hogy egy radikálisan új értékfogalmat és ennek alapján egy a filozófia megújítására és személyessé-változtatására vonatkozó elképzelésrendszert kidolgozott, Nietzsche lerakta az alapjait egy új történelem-felfogásnak, a nihilizmusénak, amely egyenértékű a klasszikus görög- (irányát és értékét tekintve semleges, üres) valamint a kereszténység üdvtörténeti, irányzatos, az idők teljességének lehetőségére alapozódó dogmájának.

### 3.4. A filozófia reformjának radikális programja

Van azonban egy hiposztazáció, amelyben az embert a legnagyobb értékű földi és erkölcsi lénynek (értéknek) lehet tekinteni, ez azonban nem a Nietzsche útja, ellenkezőleg. Ebben a hiposztazációban az ember csupán csak az átmenet az istenihez, az a testi lény, amely Istent intencionálja, Isten országának áttörési pontja – hogy Scheler legsajátosabb kifejezéseivel éljünk. Ezzel Scheler megteremtette a transzcendentális fenomenológiai vallásfilozófiára való átmenet útját. De amikor hangsúlyozzuk, hogy ez nem Nietzsche útja, akkor ennél többet is kell mondanunk, ellenkezőleg. Semmi sem állt távolabb tőle, mint ezek a gondolatok. Az *Antikrisztussal* kezdődne a tulajdonképpeni filozófiai program – kissé Martin Heidegger olvasata felől – az az út, amelyen a filozófiát végre meg lehetne alapozni, ugyanis – e szerint az álláspont szerint – az európai metafizika már Platón óta téves úton járt, pszichológiává változott, radikális antipszichologizmussal lehet csak visszatérni a tiszta, dezantropomorfizált metafizikához, amelynek kizárólag csak a lét-ontológiával kapcsolatos parmenidészi típusú megfontolásai lehetnek.

Ámde a radikális reformhoz nem elégséges, hogy a filozófiából kivonjuk a pszichológiát. Ehhez leginkább az szükséges, hogy kivonjuk belőle a

keresztény filozófia és teológia frazeológiáját és dogmatikáját, az ember keresztény hiposztazációit, az Ó- és Újszövetség Istenét, és legfőképpen minden Krisztussal<sup>12</sup> kapcsolatos megfontolást, a krisztológiát. Ehhez pedig az lenne szükséges, hogy leszámoljunk a tartalmas és teljes idő képzeteivel, a történelemmel mint szenvedés- valamint üdvtörténettel, azzal a képzetel, hogy a történelmi időnek egyáltalán lehet valamilyen iránya, hogy tudatosan áttekinthető, az emberek cselekvéséből adódik egy kalkulálható következmény – a szükségszerűségi következmény alapján stb. stb. A filozófia prekrisztianus nyelvezetét kell rekonstruálni és egy autentikus – leginkább preszókratikus – létfogalomra rekurálni, mely lét tartalmazta az embert és a történelmet eredeti intenziójában, és amelyhez képest minden csak feledés lett, a létezés eredeti értelme pedig elfedődött.

Nietzsche keresztény kanonizációja azonban megkezdődött, az Egyház filozófusai azon az alapon kezdik interpretálni a nietzschei életművet, hogy végül is ...*az emberről* gondolkodott. Mindent összevéve<sup>13</sup>, a nietzschei életmű modernitás- valamint posztmodernitás-beli recepciója nélkül – nem lehet a jelenkori filozófia egyetlen jelentős kérdéséhez sem viszonyulni.

#### 4. A „történelmek” kérdései

A nietzschei nihilizmus-koncepció kidolgozásával nyilvánvalóvá vált, hogy ez autonóm gondolkodási irány, filozófia, amelynek A Nagy Háború szomorú aktualitást adott. De azt megelőzően, az európai művelődést is felkavarta, a szalonokban éppen úgy róla beszéltek, mint korábban Einsteinról.

A korábbi „semleges”, „üres”, „irány nélküli”<sup>14</sup> történelemkoncepciókkal szemben megjelent a keresztény filozófia üdvtörténeti koncepciója, amelynek a revelatív ereje óriási volt, hiszen nem hagyta egyedül az embert. Feltételes módba helyezte, azt az üzenetet perszonalizálta a számára, hogy amennyiben hisz és vall, él a szentségekkel, üdvözülni, egyébként akármi is történhet vele evilági. „másik” életében. Efelől nem is kell tehát gondolkoznia és ennyiben igazat kell adnunk Nietzschének, Pál vallása talán túlságosan is felmentette a

---

<sup>12</sup> Meg kell azonban itt jegyezni, hogy a *Der Wille zur Macht* (1884-1888) töredékeinek kereszténység és Jézus-képtől *Az Antikrisztusig* (1888) hosszú az út. Nietzsche az eredetet autentikusnak tekintette: „Az egész keresztény tan arról, amit hinni *kell*, az egész keresztény »igazság« szemenszedett hazugság: pontosan az ellentéte annak, ami a keresztény mozgalom kezdeteit jelentette...” Jézussal kapcsolatban pedig ez volt a véleménye: „Jézus valóságos, igaz életet állított szembe a megszokott étellel: semmi sincs távolabb tőle »az örökkévaló Péter« tömény ostobaságánál, valamely örökké tartó, személyes folytatódásnál.” (Nietzsche, 1918)

<sup>13</sup> Itt gyakorló tanárként is meg kell szólalnom, a megértetés lehetőségére hivatkozva.

<sup>14</sup> Ez a paradigma azonban a görögökre nézve sem egészen így van: a homéroszi eposzok tanulsága szerint a görögség legnagyobbjai, Akhilleusz például tudni vélték, hogy az istenek játéka, csele, haragja vezet a testvérgyilkosságba és pusztulásba a görögöket, hogy velük valami akaratuk ellenére *történik*, részesei egy történetnek, amelynek nem ők szabnak irányt. ( Legalábbis ilyen értelmezéseket találunk például a Nietzsche által „felfedezett” valóban jelentős gnómaköltőnél, Theognisznál. ) De Arisztotelésznek is van határozott elképzelése arról, hogy mit kellene tennie a görögységnek, hogy politikailag és kulturális értelemben is ki kellene töltenie a mediterráneumot.

tömeget a gondolkodás kényszere alól, persze már amennyiben a hitet csak gondolkodáspótléknak tekintjük.

A különböző történelmi eseményekkel és nem kevésbé a különböző gondolkodói iskolákkal kapcsolatban az egyháznak folyamatosan át kellett fogalmaznia az üdvtörténettel kapcsolatos felfogását, amelynek a lényege azonban mindig az volt, hogy ez a történelem nem a történelem egyik ága csupán, hanem maga az Egyház élő teste.

#### 4.1. A történelem mint üdvtörténet

Nagyszerű monográfiájában Karl Löwith áttekinti ennek a különböző alapvető történet-koncepciókat – már ami a modernitás történelemfilozófiáiból fontos –, hangsúlyozván, hogy „Az egyház – szembesülve a felforgató hatású újítások kihívásával – az üdvtörténetként felfogott történelmi folyamatról<sup>15</sup> vallott, Ágostonra<sup>16</sup> és Anzelmusra épülő alapfelfogásának újrafogalmazására kényszerült. Ragaszkodnia kellett az *Ó-* és az *Újszövetség* két rendjének tradicionális megkülönböztetéséhez – kizárva ezzel egy harmadik rend lehetőségét. –, és a végső beteljesülés történelmen túli jellegét kellett hangsúlyoznia. Halálnak és föltámadásnak hanyatlásnak és megújulásnak nincsen értelmes helye a történelmen túli beteljesülés felé tartó folyamatos haladásban. Ezen túlmenően – érvelt az egyház –, az üdvtörténet természete ellen vétünk. Ha megengedjük a tökéletesebb állapotból valami tökéletlenebb állapothoz való visszalépés lehetőségét. Az előbbit már elértük akkor, amikor beteljesült az idő, s ennél fogva az nem lehet a jelenlegire rákövetkező állapot.” (Löwith, 1949)

Van itt azonban valami teljességgel felfoghatatlan és szemléletileg is követhetetlen leképezés: ha Krisztus halálával kívül kerültünk a történelmen, mivel az Egyház élő teste mindenben követi Krisztust, akkor ez a mi evilágiságunk, a teljes bűnösség koraként, hogyan fog ismét történetté válni?! A csoda nélkül ezt nem lehet magyarázni, de ilyen értelemben kívül is kerültünk a racionális magyarázaton.

Az üdvtörténeti történelem igazságtörténet, aktorokban gazdag történet és nem kézzelfogható empirikus tény, hanem hitaktusok sora. A profán történelemmel szemben a szent történelem az isteni elrendeződés, amely

---

<sup>15</sup> Löwith egyik lábjegyzetét itt azért is fontosnak tartom idézni, mert Kant nézeteit foglalja össze: „A maga racionalista formájában Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*ja az újszövetségi »Írás« legkövetkezetesebb »átszellemítése«. A tiszta »észvallásnak« vagy a »morális hitnek« - a történeti kinyilatkoztatáson alapuló - »egyházi hittől« való megkülönböztetése révén Kant a kereszténység egész történelmét a kinyilatkoztatás-vallástól ahhoz az észvalláshoz tartó fokozatos fölemelkedésben interpretálja, amelynek révén Isten Országáa valamifajta etikai közösségként kellene, hogy megvalósuljon a Földön. A felvilágosodás jelenkora Kant számára »kétségkívül« a legjobb, mert a keresztény hit leghaladóbb kifejezése, amennyiben elhagyja a hit és a kegyelem irracionális előfeltevését.” Itt azonban erőteljesen leegyszerűsíti a dolgokat, ugyanis Kant egész sereg a morális értékekre vonatkozó lehetőségfeltételt épít be történelemfilozófiai konstrukciójába.

<sup>16</sup> Azt hiszem azonban, már a donatista Tyconius Szentírás-értelmezésében is megvannak egy sajátos üdvtörténeti alapú történelemfilozófia elemei.

ugyanakkor igazolja is Istent a történelemben. Ő azonban nemcsak egy aktor, nemcsak Isten a történelemben, hanem a történelem Ura. Az ő gondviselése a prospekció, az előrelátás, amelybe mintegy belehelyezi és belerendezi az embereket.

#### 4.2. A történelem mint nihilizmus

A leginkább az üdvtörténeti történelemmel szemben exponált másik koncepció a nihilizmusé. A nihilizmus egy általános irány, amely kiemeli, hogy a létezők uralmi technikája, a *théosz*, egy olyan technikai eszköz, amely összefüggéseket létesít a létezők között, „miáltal a lét visszavonul és megszületve megha”. (Severino,1972) A létezők kilépnek a semmiből és visszalépnek oda, miáltal a lét kiváltképpen a semmi megjelenítésére képes. A nyugati metafizika egyik legsajátosabb iránya volt ez, amely minden létkiteljesítést és igazságot a lét fokozatos semmitése révén írta le, humánontológiai szempontból ez azt jelentette, hogy a technikai civilizáció valóban megmutatja – a termelés és megsemmisítés révén –, hogy az egész világ termelhető és megsemmisíthető.

Emanuele Severino nihilizmus-konceptiójának egyik érdekes vonása az, hogy a kereszténység fölfogható úgy is, mint e nihilisztikus történet uralása. „A kereszténység története a nihilizmus e megszilárdulásának és fokozatos uralomra jutásának folyamatát tükrözi. Ez a történet valójában a kereszténység szövetségének a története a nihilizmus létrejövő formáival (azaz a nihilizmus általi fogva tartásának története): vagyis a görög metafizikával, a modern tudománnyal, valamint mostanság, a technológiai civilizációval kötött szövetségének a története.

Azt gondolhatnánk, hogy ez kimondottan és csak az európai gondolkörre jellemző összefüggés. Azonban ez nem így van. Egy japán szerző egyetemes jelenségnek tartja: „Az a mód, ahogy a történelem filozófiája a nihilizmust értelmezi, azt jelenti, hogy e két aspektus *önmagában* a történelemfilozófusban rejlik, aki az »emberiség« lényegének problémáját mint az én problémáját tapasztalja meg, és eközben úgy a történelmet, mint az emberiséget filozófiailag értelmezi.” (Keiji,1990) Japánban a Kamakura-korszak *mappo* gondolkodásában jelentkezett ez a – mondhatnánk – sajátosan perszonalista beállítódás.

Nem sokban különbözik ez a megfogalmazás attól, amit Husserl használ *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című könyvében. Szerinte a történelmi feladat felismerése szükséges és az, hogy személyes feladatként ismerjük fel azt. Az öneszmélés arról szól, hogy mit akarunk tulajdonképpen, hogy mi van meg bennünk szellemi elődeink . Az öneszmélés tulajdonképpen történelmi elmélkedést jelent, ez pedig a döntéseket szolgálja.(Husserl, 1954)



## 5. Következtetések

Az előbbieken kidolgozott sematizmust összefoglalni nem is olyan könnyű, hiszen azoknak a szerzőknek a nézetei, akikre hivatkoztam, nem képviselnek konvergens álláspontot. Néhány alapvető összefüggés azonban teremthető: értéksemleges társadalom- illetve történelemtudomány nincs, amennyiben a kutató ezt az ideált követi, megteheti, de csak akkor, ha világos a számára, hogy milyen történelem-koncepcióban gondolkodik („semleges”, üdvtörténeti, nihilista – vagy ezek valamilyen posztmodern kombinációja) és ehhez milyen érték-összefüggéseket rendel. Tudomásul kell venni Nietzsche intését<sup>17</sup>: csak a történelemmel kapcsolatos *ironikus* viszony teszi lehetővé, hogy személyiségek létezzenek, akik „nem veszik tudomásul a világtörténetet”, hanem mintegy „kidolgozzák” magukat belőle és generációkat alapítanak, avagy korszakokat fémjeleznek. Lavelle nézeteiből itt az következik, hogy erre csak az ún értékszemélyiségek<sup>18</sup> képesek, akik nemcsak értékhordozók, hanem egyfajta sajátos időt is létrehoznak, amennyiben a képviselt értékek pillanatként kiemelik őket a jelen és a múlt határvonalán. Max Scheler *ethosz*-koncepcióját<sup>19</sup> alkalmazhatónak tartjuk, azazhogy: tudomásul kell vennünk: bizonyos történelmi korokban legalábbis az erkölcsi értékek tekintetében – és nemcsak az egyesek tekintetében, hanem főleg az alakzatéban van valamilyen az egészre jellemző értékállandóság<sup>20</sup>. Az ethosz egy értékmátrix, amely praktikus értékeket is tartalmaz, amelyek a legrejtettebb módon, ámde igen erőteljesen változnak, mígnem egyszer csak azt vesszük észre, hogy már más ethosszal (etikai-praktikus érték-célszerűséggel) jellemezhető világtörténelmi korszakban vagyunk. Ezt a változást kutatni és tetten érni lenne a feladat. Következő tanulmányunkban ezt kíséreljük meg analitikusan kibontani.

---

<sup>17</sup> Szorosan a modern ember büszkesége mellett ál önmaga feletti *iróniája*, az a tudata, hogy egyfajta historizáló s mintegy alkonyi hangulatban kell élnie, félelme, hogy mit sem képes ifjúsága reményeiből és erőiből a jövőbe átmenteni. Olykor-olykor még tovább mennek, egészen a *cinizmusig*, s a történelem menetét, sőt az egész világfejlődés menetét a modern ember házi használatához szabva igazolják, aszerint, hogy a cinikus kánon szerint, pontosan úgy kellett bekövetkeznie, ahogyan bekövetkezett, ilyenné és nem mássá kellett az embernek lennie, amilyenek a mai emberek, ez ellen a Kell ellen nem lázadhat fel senki. Az efféle cinizmus jóézésébe menekül mind, aki az iróniában nem képes kitaranni...” (Nietzsche,1995,80) Ne feledjük, hogy ez az irónia-fogalom vált a posztmodern filozófia jószerivel egyetlen operáns fogalmává a hagyományos történelemfilozófiai aspektusokat tekintve.

<sup>18</sup> Két könyvemben (Egyed,2003) azt kíséreltem meg bemutatni – főleg Gilles Deleuze, Félix Guattari és Axel Honneth nézeteire alapozva -, hogy a felvilágosodás utáni, második modernitásbeli személyiség mint egységes, „monadologikus” egyén inkább határérték, aki egyes részeinek folyamatos összerendezéséből származtatja le magát.

<sup>19</sup> A Schelerr-mű II. részének V. fejezetéről, a 6. részről (*Az etikai értékek történelmi viszonylagossága és ennek dimenziói*) van szó. Ennek az elemzésével, kibontásával és aktualizálásával kívánom tanulmányomat folytatni, itt azonban – bármilyen nagyszerű fenomenológiai panorámáról van is szó -, már sem terem, sem szerkezeti lehetőségem nincs ezt kibontani.

<sup>20</sup> Vannak világtörténelmi korszakok, amelyeknek az éthosza nagyon nehezen megragadható, a kortársak számára is zavaróan eklektikus, megragadhatatlan. Ilyen volt a hellenizmus és ennek nagy filozófusa, a szamoszatai Lukianosz meg is fogalmazta az éthosz heterogenitásából származó egyetemes zavart.