

Joób Kristóf:

Kényszerprognózis és tervezhetőség

A jövő alakíthatóságának problémája a történeti gondolkodásban

Reinhart Koselleck szemével

Általában véve a történettudomány, illetve közelebbről a történeti-politikai fogalmak szerepének kettőssége az egyik rendszeresen visszatérő kulcskérdés Reinhart Koselleck történetelméleti és fogalomtörténeti gondolkodásában. E kettősség kissé leegyszerűsítve az indikatori, illetve az aktori szerepek közötti váltakozást jelenti. Vagyis azt, hogy az egyes korok történeti-politikai valóságának megragadását szolgáló fogalmak vagy történelemképek mennyiben működtek saját maguk is a történelmet magát alakító tényezőkként. Tanulmányomban¹ azt a kérdést szeretném megvizsgálni, hogy Koselleck szerint ezek a történelemfilozófiai töltettel rendelkező mozgásfogalmak vagy történelemképek mennyiben implikálták a jövő alakíthatóságát/tervezhetőségét, illetve mennyiben indultak ki az elkövetkező események determináltságából.

A kérdés első látásra könnyen eldönthetőnek tűnik. Számos szöveghelyet lehet találni, amelyek azt sugallják, hogy Koselleck szerint a „nyeregkor” (*Sattelzeit*) utáni, vagyis durván a 18. század második fele óta kialakult nyugat-európai történet(filozófia)i és politikai gondolkodás egy alapvetően nyitott, és az aktív tervezésnek köszönhetően folyamatos fejlődést lehetővé tevő történelem-és jövőképből indul ki. Másképpen fogalmazva a folytonos haladás meglétét ugyan evidenciaként kezelő, de a történelem aktív alakíthatóságának gondolatát valamilyen szükségszerű végkifejlet felé történő kényszerű mozgással szemben előnyben részesítő megközelítést tulajdonít a legtöbb elméletnek. Persze azzal a nyilvánvaló megkötéssel, hogy a 18. század második felének történelemfilozófiáitól a 19. századi liberális történetíráson át Hegelig és Marxig érő ív egészére ez a kiinduló feltevés bajosan lehetne alkalmazható. Koselleck szövegeinek alaposabb olvasása közben azonban még a fenti megkötéstől eltekintve sem min-

¹ Jelen tanulmány az Ütközéspontok 2. – Cselekvés, autonómia és felelősség című konferencián 2015. május 29-én elhangzott előadás kiegészített változata.

dig egyszerű egy egyértelmű álláspont rekonstruálása vagy legalábbis annak tisztázása, hogy gondolkodásának meghatározó elemei pontosan hogyan viszonyulnak egymáshoz. Először is történetelméleti munkáiban mintegy búvópaktként időről időre felbukkan a történetfilozófiai gondolkodást a bibliai történelemteológia szekularizátumaként azonosító gondolat. Ennek kapcsán érdekes kérdésként merül fel, hogy Koselleck szerint eme szekularizált üdvvárazások mennyiben örökölték vagy veszítették el „menet közben” az eszkatologikus történelemkép szigorú meghatározottságát. Másfelől, *Kritik und Krise* című meghatározó korai főművében a történelemfilozófiának a felvilágosítók által végbevitt politikai instrumentalizálását elemezve több helyen beszél „kényszerprognózisról”, vagyis egy szükségképpen bekövetkező jövőbeni konstelláció elővételezéséről. Eszerint a felvilágosítók a történelemfilozófiába vetett hitük alapján már garantáltak tekintették a kívánt cél, vagyis az ancien régime bukásának az elérését. Harmadszor pedig a történelemfilozófiai vázlatokkal feltöltött úgynevezett „mozgásfogalmakat” (*Bewegungsbegriffe*) egyfelől egy aktív cselekvés útján elérendő politikai jövőkép elővételezéseként, másfelől viszont „várazásfogalmakként” (*Erwartungsbegriffe*) is aposztrofálja, azt a benyomást keltve, mintha a fogalom használatában itt is felmerülhetne egy szükségszerű történelmi fejlődés gondolata. A teljes korpusz részletes vizsgálata természetesen messze túlmutatna írásom keretein, de remélem, hogy a kérdés szempontjából kulcsfontosságú szövegek számbavételével is sikerülhet hozzájárulni a probléma tisztázásához.

Emancipáció és felelősség

„A történelem kényszerű lefolyását feltételezni nem jelent mást, mint hogy az ember aláveti magát, engedelmeskedik neki egy vélt szükségszerűség szolgáltatában. Ez a vélt szükségszerűség pedig olyan immanens értelmet tulajdonít a történelemnek, amelynek következménye, hogy megkérdőjeleződik az autonóm emberi cselekvés lehetősége.”² Az idézet Koselleck *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (A történelem értelméről és értelmetlenségéről) című kötetéből származik, szabad fordításban. Az eredeti német szövegben a „megkérdőjeleződik az autonóm emberi cselekvés lehetősége” kifejezés helyén az „entmündigt” szó szerepel, ami itt szó szerinti fordításban „gyámság alá helyezni”-t jelent. A szö-

² Reinhart Koselleck: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010, 25.

vegrészlet látszólag egyértelműen tükrözi Koselleck sokak által sokszor leszűrt, és még többször ismételt álláspontját a teleologikus és determinisztikus történelemfilozófiák (tágabban történelemképek) kapcsán. Másrészt viszont úgy is tekinthetünk e szöveghelyre, mint egy jó alkalomra, hogy körüljárjuk a történelemfilozófiáról való gondolkodás néhány fogós kérdését. Például azt, hogy tulajdonképpen mit tekinthetünk emancipációnak? A történelemfilozófiai értelemben vett teleologikus egyes számú gyűjtőfogalom, a „történelem” felvilágosodás kori megszületését?³ Vagy, ahogyan a determinista történelemfilozófiai gondolkodásra utaló fenti Koselleck-szöveghely sejteti, a tőle való megszabadulást? És ha egyszer Istent kiiktatták a történelemből, akkor ki cselekszik, és főleg ki a felelős a bekövetkező rosszért? A történelemfilozófiai megalapozottságú történelemképek szerint tervezhető-alakítható a jövő, vagy előre determinált pályán halad valamilyen előre megadott végcél felé? Ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban nem mindig könnyű egyértelmű választ találni arra, hogy Koselleck tulajdonképpen mikor milyen álláspontot tulajdonított a „nyeregkor” utáni európai történeti gondolkodásnak.

Talán érdemes mindjárt az elején tisztázni, hogy amikor ebben a szövegben a történelemfilozófia fogalmát használom, mire gondolok pontosabban. A kérdés nem olyan kézenfekvő, mint első ránézésre tűnik, hiszen történelemfilozófia alatt elég sok mindent lehetne érteni. Például Dilthey vágya értelmében: „Ha történelemfilozófiáról beszélünk, úgy az csak filozófiai szándékú és filozófiai segédeszközöket felhasználó történeti kutatás lehet”.⁴ Vagy, ahogy Marquard a maga sajátos stílusában próbálta megragadni a problémát, a történelemfilozófia akár jelenthetné: „a történelem nevű tudomány tudományelméletét”, „bölcstörténészek történeti bölcsességeit” vagy éppen a „történelem nevű ontológiai régió regionális ontológiáját”.⁵ Itt azonban, továbbra is Marquard, illetve Koselleck nyomdokaiban maradván, a „történelemfilozófia” alatt egy olyan koncepciót értünk, amely egy előre megadott cél felé tartó világtörténelmet feltételez. És ami datálható, vagyis egy bizonyos kor terméke.⁶ Ezen a ponton azonban már némileg eltér egymástól Marquard és Koselleck definíciója. Utóbbi a

³ Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, 67–68.

⁴ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2004, 96.

⁵ Marquard, 1973, 14.

⁶ I. m. 67.

nyeregkor (*Sattelzeit*), vagyis a 18. század második felének termékeként határozza meg a teleologikus történelemfilozófiát, és – Löwithhez, Bultmannhoz, illetve Taubeshez hasonlóan – a keresztény eszkatológia, üdvtörténet vagy hatetszik történelemteológia szekularizátumaként tekint rá.⁷ Ezt az eredetileg Carl Schmitt által inspirált szekularizációs elméletet Marquard sem veti el teljesen. Elfogadni viszont csak úgy hajlandó, hogy közben igyekszik megfelelni Hans Blumenberg kritikájának is, aki a szekularizáció-tant az „újkor legitimitása” ellen intézett támadásként fogja fel, amennyiben a történelemfilozófia teológiai gyökereinek hangsúlyozásában a szekularizált világ „diszkriminálását”, derivátumként való pozicionálását látja. Marquard ezt az ellentmondást egy „húszárvagással” próbálja meg feloldani, amennyiben elvitatja a történelemfilozófia *par excellence* újkori jellegét. Szerinte a bibliai eszkatológiával meglévő folytonosság létezik, de valójában ez is csak azt mutatja, hogy a történelemfilozófia nem igazán az újkor terméke, ezért a benne meglévő teológiai gyökerek hangsúlyozása nem sérti az újkor önállóságának gondolatát.⁸ A szekularizáció-elmélet körüli vita azonban nem kifejezetten jelen tanulmány témája, ez a kis kitérő csupán a történelemfilozófia definíciójával kapcsolatos bizonytalanságok jobb megértése végett tűnt szükségesnek.⁹

⁷ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, 108–111.

⁸ Marquard, 1973, 15-16., illetve Odo Marquard: *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie*. In: Jacob Taubes (szerk.): *Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Wilhelm Fink 1983, 77–78.

⁹ A szekularizációval kapcsolatos elméletek, illetve a kifejezés fogalomtörténete, beleértve az eredeti, kánonjogi jelentést, messze-messze a Schmitt előtti időkre nyúlik, ahogy az Hermann Lübbe kifejezetten erről szóló kötetéből (*Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg und München, Verlag Karl Albers, 2003), illetve a Blumenbergnek kifejezetten erre a kérésre fókuszáló írásából (*Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, 11–138) is kiderül. De utalhatnánk akár a már hivatkozott Marquard szövegre (*Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie*, 57.), amelyben a szerző például Max Webernek tulajdonít egy Schmittnél korábbi szekularizációs tételt, amennyiben a protestáns etikát a szerzetesi aszkézis „világon belüli aszkézissé (*innerweltliche Askese*)” történő transzformálásának tekinti. Schmitt tétele a *Politische Theologie* harmadik fejezetében nem kifejezetten a történelemfilozófia szekularizátumként való felfogásáról szól, hanem inkább egy fogalomtörténeti koncepcióról, legalábbis Lübbe szerint akár így is értelmezhetjük, vagy Blumenberg szerint egy annak álcázott „diszkriminációs kategóriáról”. A történelemfilozófiai aspektusok kidolgozása ugyanakkor Karl Löwith, Jacob Taubes, illetve Rudolf Bultmann és Koselleck

Ami viszont a kérdésfelvetésünk szempontjából érdekes, az az emancipáció és a felelősség kérdése a történelemfilozófia kapcsán. Ahogyan Marquard megfogalmazza, a felvilágosodás felfogásának értelmében a „történelem”, mint a 18. században létrejött egyes számú gyűjtőfogalom, vagy a történelemfilozófia nem szól másról, mint az emberi nem emancipálódásáról, az ember autonómiájának kiteljesedéséről. Ezt sugallja a felvilágosodás kanti definíciója, Voltaire, Turgot, vagy Condorcet történelemfilozófiája.¹⁰ A történelem végcéljának evilágivá tétele szemben az eszkatológiával, amely végcél nem jelent mást, mint az ember szabadságának tökéletes megvalósulását. És mindezt úgy, hogy a jövő tervezését és alakítását az ember saját kezébe veszi, így biztosítva a folyamatos tökéletesedést, vagy más szóval haladást. Koselleck szerint azonban az a különleges a dologban, hogy a haladás e filozófiája sem vallásos, sem racionális bizonyossággal nem szolgált arra vonatkozóan, hogy a kívánt jövőbeni berendezkedés meg is valósul majd. Erre az egyedüli garanciát a történelemfilozófiai bizonyosság nyújtotta a „hívek” számára, vagyis a jövő tervezésének aktusában már benne foglaltatott a megvalósulás sikerének ígérete is.¹¹ A jövő alakíthatóságának Koselleck által a nyeregkorhoz kötött toposzát,¹² ugyanakkor ellentmondassal teszik e történelemképek determinista vonásai, amely vonások korántsem csak a hegeli vagy marxi történelemfilozófiában jelennek meg. A tanulmány elején olvasható idézetben szereplő determinisztikus, az események szükségszerű menetét sugalló történelemkép visszatérő motívum Koselleck szövegeiben. A *Kritik und Krise*-ben központi elem a „kényszerprognózis”, ami a nem kívánatos jelenből az áhított jövőbeni állapothoz vezető fejlődés útját történeti szükségszerűségként, a „morális ítélet” kényszerű végrehajtásaként ábrázolja. Más szóval a morálisan illegitim ancien régime bukása történelmi szükségszerűség, és nem két, egy régi és egy új politikai érdekcsoport hatalmi harcának lehetséges folyománya.¹³ Nem konkrét emberek cselekedetének eredménye a régi rend pusztulása, hanem a „történelem”, a „fejlődés”, vagy éppen a „forradalomé”. Ez az, amit Koselleck „a politika és a morál dialektikájának” nevez. A „történe-

munkásságához köthető. Ennek kifejtése azonban, mint már a szövegben is utaltam rá, messze túlmutat jelenlegi témánkon.

¹⁰ Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973. 67–68.

¹¹ Koselleck 1973, 111.

¹² Reinhart Koselleck: *Einleitung*. In: Otto Brunner–Werner Conze–Reinhart Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, Band 1, XVIII.

¹³ Koselleck, 1973, 146.

lem” vagy a „haladás”, mindkettő mint a 18. században keletkezett egyes számú gyűjtőfogalom (*Kollektivsingular*), absztrakcióból önállóan cselekvő alannyá válik.¹⁴ Ezen a ponton viszont óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy akkor tulajdonképpen milyen irányú is ez az emancipáció. A felvilágosítók értelmezése szerint a történelemfilozófiában nyilvánul meg az ember emancipációja a korábban keresztény világképben gyökerező gyámság alól. Viszont ha ez az emancipáció olyan történelemfilozófiák kialakulásához vezet a 18. és főleg a 19. században, amelyek Koselleck szerint „gyámság alá helyezik” az embert, akkor milyen emancipációról lehet egyáltalán beszélni? E modell értelmében ugyanis az „első” emancipáció valójában nem hozott más eredményt, mint egy „második” emancipációs kényszert, csak most ezt épp a történelemfilozófia ellenében.

Érdekes adalék ezzel kapcsolatban, hogy Koselleck a magát a determinisztikus, dogmatikus elméleti alapokon álló történelemfilozófiai világképekkel szemben definiáló 19. századi liberális történeti gondolkodásban is talál olyan motívumokat, amelyek a szükségszerű történelmi fejlődésbe vetett hiten alapulnak (*Liberale Geschichtsdenken*, 1979). Ez a történeti iskola ugyanis a nemzeti és alkotmányozási törekvések létjogosultságát a szabadság kiteljesedését biztosító törvényszerű történeti fejlődés objektív meglétéből igyekezett levezetni. Vagyis a tudatos politikai tervezés és cselekvés ebben az esetben sem nélkülözhetette az objektív történeti törvényszerűségek támogatását.¹⁵

Történelemfilozófia-e az utópia?

Az „utópia” fogalma több helyen is felbukkan Koselleck szövegeiben, de kulcsszerepet csak néhány helyen játszik. A *Kritik und Krise* harmadik fejezetében gyakorlatilag a felvilágosítók történelemfilozófiájával „csereszabatos” fogalomként bukkan fel a szövegekben, számos helyen.¹⁶ Maga az utópia mint központi téma viszont két jóval későbbi, gyakorlatilag ugyanazt a kérdést kicsit másként körüljáró szövegben tűnik fel. A *Verzeitlichung der Utopie*,¹⁷ illetve a *Zur Be-*

¹⁴ Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006, 173–174.

¹⁵ Koselleck, 2010, 214.

¹⁶ Koselleck 1973, 142., 153–154., 156–157.

¹⁷ Reinhart Koselleck: *Zeitschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2000, 131–149.

*griffgeschichte der Zeitutopie*¹⁸ egyaránt az utópisztikus gondolkodás térből időbelivé válását (*Verzeitlichung*) vizsgálja, ami Koselleck szerint először Louis-Sébastien Mercier 1771-ben megjelent *A 2440-es év* című regényében megfigyelhető.¹⁹ Mercier gyakorlatilag nem tesz mást, mint a francia felvilágosodás által kívánatosnak és követendőnek tartott erényeket, viselkedési formákat, értékeket kötegebe szedve egy ezek alapján működő Párizst vizionál hétszáz évvel saját koránál később. Mercier-t általában a másodvonalbeli felvilágosítók táborába sorolják, korában „Rousseau majmaként” és „Diderot karikatúrájaként” emlegették.²⁰ Témánk szempontjából viszont nincs központi jelentősége annak, hogy a regény filozófiai vagy irodalmi értékét boncolgassuk. Sokkal izgalmasabb kérdés, hogy miért játszik ilyen kiemelt szerepet az utópiák történetében, illetve, hogy milyen kulcsfontosságú kérdések merülnek fel a regényről szóló két Koselleck-szöveg kapcsán.

Az első kérdés talán inkább tudománytörténeti szempontból érdekes. Mégpedig az, hogy Koselleck megállapítása nem is annyira eredeti. Őt közel ötven évvel megelőzve Hans Freyer német szociológus és filozófus már megállapította, hogy az utópia Morus Tamás óta fennálló struktúrája, vagyis hogy a képzelt/óhajtott tökéletes állam nem időben, hanem csupán térben van messze (jellemzően egy szigeten) a szerzőt körülölelő empirikus társadalmi valóságtól, Mercier regényében alakult át időbeli távolsággá. Freyer *Politische Insel* című, először 1938-ban megjelent utópia-tipológiájában szinte szó szerint ugyanaz az észrevétel olvasható,²¹ ami Koselleck említett két saját szövegében, illetve az általa szerkesztett nagy fogalomtörténeti szótár, a *Geschichtliche Grundbegriffe (GG) Utopie* című szócikkében.²² Ez utóbbit egyébként nem ő, hanem Lucian Hölscher bochumi történész írta, igaz, többek között Koselleck tanácsainak figyelembe vételével.²³ Ami érdekes, hogy a három szöveg közül egyik sem tesz még csak említést sem Freyerről, jóllehet a kapcsolat nehezen lenne tagadható. Hogy ennek mi lehet az oka, az egy érdekes kutatási téma lehetne a második világháború előtti, alatti és utáni német tudománytörténet szakértői számára, de jelen vizsgálódás kereteit túllépne.

¹⁸ Koselleck 2006, 252–273.

¹⁹ Koselleck 2000, 133.

²⁰ I. m. 132.

²¹ Hans Freyer: *Die Politische Insel*. Wien–Leipzig, Karolinger Verlag, 2000, 123.

²² *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 6, 770.

²³ I. m. 733.

Ami viszont a témánk szempontjából sokkal izgalmasabb kérdés, az az utópisztikus gondolkodás és a történelemfilozófia kapcsolata. Mint már említettem, Koselleck a *Kritik und Krise*-ben szinonimaként használja a két kifejezést. A *Die Verzeitlichung der Utopie*-ben pedig úgy jellemzi Mercier időbeni utópiáját, mint a történelemfilozófia eredményeinek „különösen hatékony kifejezési módját”.²⁴ A történelemfilozófia, pontosabban a történetiség és az utópia viszonya azonban korántsem olyan egyszerű, mint ahogy ezek a szövegek sejteni engedik. Ahogy azt Freyer nagyon világosan kimutatja, az utópisztikus gondolkodást négy alapvető törvényszerűség határozza meg. Az utópiák közös ismérve a külső hatásokkal szembeni elzárkózás (1), a rendszer belső logikai zártága (2), az utópia megvalósításának mikéntjére vonatkozó elképzelés (3), illetve a történetiség, vagyis bármifajta változás teljes elutasítása attól a pillanattól kezdve, hogy az utópisztikus rendszer felállt (4).²⁵ Számunkra most leginkább a harmadik, illetve az azzal összefonódó negyedik szabály izgalmas. Az utópiailrodalomban alapvetően két megoldást követtek. A térbeli távolsággal operáló művek esetében a kérdés szinte fel sem merül, hiszen a rendszer már készen van, nem kell megvalósítani, csupán a térképen kell megtalálni a rejtelmes sziget(ek)et. A második típusnál, az utópia megvalósulását a jövőbe kitoló rendszereknél viszont valamilyen választ kell adni a megvalósulást firtató kérdésre. Ahogy az a négyes szabályból is látszik, az időbeli utópiák alapvetően két részre „törik” a történelmet: az utópisztikus rendszer létrejöttét megelőző tökéletlen, értelmetlen és folyamatosan változó korra, illetve az azt követő, saját tökéletességében kimerevített, értelemmel töltött, nem változó szakaszra. A kettő közötti váltás általában nem a folyamatos történeti fejlődés eredménye, hanem egy egyszeri radikális „átváltási” aktusé, amelyet követ az új, utópisztikus kor abszolút kezdőpontja.²⁶ Ezen felül Freyer még egy fontos jellegzetességre hívja fel a figyelmet: az utópiától eltérően az üdvtörténeti várakozások teljesülése nem akarati aktus eredménye, hanem „megtörténik” az emberekkel, „bekövetkezik”.²⁷ Hasonló problémákra mutat rá Hölscher is a *GG* utópia-szócikkében. Eszerint az utópia azzal párhuzamosan, hogy megvalósulásának helye egyre inkább időben vált távolivá a korábbi térbeli távolsággal szemben, fokozatosan a történelemfilozófia „bűvkörébe” került.²⁸ Ez a lényegi változás pedig nem az utópia, hanem

²⁴ Koselleck, 2000, 138.

²⁵ Freyer, 2000, 25–36.

²⁶ I. m. 32–33.

²⁷ I. m. 82–83.

²⁸ *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 6, 778.

az általában vett történelmi gondolkodás megváltozásának eredménye volt. Korábban a prognosztikus gondolkodás az utópia sajátja volt, ráadásul negatív értelemben, vagyis mindig benne foglaltatott az a feltételezés, hogy a felmutatott jövőkép úgysem fog megvalósulni. Ehhez képest jelentett nagy változást a 18. század második felétől megjelenő történelemfilozófiai gondolkodás, amely korábban soha nem látott társadalmi változásokról szóló, valós várakozásokat keltett.²⁹

A történelemfilozófiai gondolkodás e közeledéssel egy időben az utópisztikus gondolkodás rendszeres bírálójává vált.³⁰ A történelemfilozófia művelői pedig sokszor éppen a történeti fejlődés „hiteles” előrejelzésének hiányát vetették az utópista szerzők szemére. Mercier esetében például annak ellenére, hogy a szerző a képzelt helyszínt a távoli jövőbe helyezte, nagyon tömören és szárazan mutatja be az oda vezető utat.³¹ Az első olyan utópia, ami végigköveti a jelenből a leírt utópisztikus jövőbe vezető történeti fejlődést, Edward Bellamy 1888-ban megjelent *Looking Backward, 2000 to 1887* című regénye. A legtöbb utópia középpontjában azonban mind a mai napig a már meglévő állapot leírása, és nem az oda vezető fejlődés részletezése áll.³²

Az utópisztikus elképzelések bírálata, komolytalannak bélyegzése már a 18. század felvilágosítói részéről is előfordult, de a 19. századi nagy baloldali történelemfilozófusok még eltökéltebbnek mutatkoztak az utópisztikus rendszerek „tudománytalanságának” felszámolása tekintetében. Saint-Simon, de főleg Marx igyekezett élesen elhatárolódni az utópiáktól. Szerinte a „német kommunizmus mindenfajta utopizmus legeltökéltebb ellenfele”, tekintettel arra, hogy az utópiák jóslatai nélkülözik azt a „szigorúan tudományos” történeti megalapozottságot, ami a jövő pontos előrejelzésének feltétele, és ami természetesen a kommunista gondolkodás sajátja.³³ Ilyen „szigorúan tudományos” módon definiált alapot jelentenek például a termelőerők, amelyek a történeti fejlődés motorjaként a tőkefelhalmozás formájában teljesednek ki, egy szinte automatikus, „önjáró” folyamat során.³⁴ Hölscher ugyanakkor az utópia és történelemfilozófia közötti differenciák ellenére is kiemeli, hogy az utópisztikus gondol-

²⁹ Uo.

³⁰ I. m. Band 6, 779.

³¹ I. m. 770.

³² Uo.

³³ I. m. 779.

³⁴ I. m. 779–780.

kodás időbelivé válása a 18. század második felében egyértelműen a történelem-filozófiai haladáshit megerősödését jelzi.³⁵

Kosellecket azonban sokkal kevésbé, lényegében egyáltalán nem foglalkoztatják a fentebb vázolt különbségek. Az utópia időbelivé válásának 18. századi folyamatát elemezve szinte ugyanazokat a faktorokat sorolja fel, mint a történelemfilozófia kapcsán. A technikai és társadalmi változások gyorsulásának meg tapasztalásából táplálkozó haladáshit, illetve a jövő, ami az új szemléletben már nem Isten akaratától függ, hanem tervezhető és alakítható.³⁶ Utóbbi esetben persze ugyanúgy problematikus marad a konkrét cselekvőre vonatkozó kérdés, mint a történelemfilozófiai gondolkodásban, hiszen a tervezhető és alakítható jövő mellett folyamatosan jelen van a változás és fejlődés bekövetkezésének szükségszerűségébe vetett hit is. Koselleck szerint a konkrét cselekvő kiléte, és vele együtt a felelősség feloldódik a „fejlődés”³⁷, a „forradalom”³⁸ vagy a „történelem”³⁹ transzszubjektumaiban.

Összegzés

A fenti szöveghelyek vizsgálata sem ad egyértelmű választ a kérdésre, hogy a nyeregkorban, vagyis a 18. század második felétől kialakult történeti-történelemfilozófiai gondolkodásban Koselleck szerint inkább a jövő alakíthatóságának motívuma volt a meghatározó, vagy inkább a bizonyos fejlődési pályák szükségszerű érvényesülését hirdető determinisztikus felfogás. És jóllehet a *Kritik und Krise* és a kései írások között eltelt idő alatt Koselleck érdeklődése és szemléletmódja nem maradt változatlan, e kettősség szinte végig tetten érhető. A nyeregkor utáni történelemképek elemzése kapcsán az alakíthatóságra, „tervezhetőségre”, „csinálhatóságra” vonatkozó utalások ugyanúgy megtalálhatók a szövegekben, mint ahogyan a szekularizációs elméletre való gyakori visszautalások is. Az üdvtörténetből szekularizált történelemfilozófiai gondolkodás viszont teleologikus-determinisztikus jegyeket mutat, jóllehet immár az isteni gondviselés szerepének tagadása mellett. Az események alakíthatóságának és/vagy determinált-

³⁵ I. m. 778.

³⁶ Koselleck, 2006, 261–262.

³⁷ I. m. 174.

³⁸ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő*. Budapest, Atlantisz, 2003, 87.

³⁹ I. m. 55.

ságának problémája valójában az ember által megfogalmazható egyik legfontosabb kérdés, és mint ilyen, sokkal régebb bármiféle történelmi tudat kialakulásánál. Éppen ezért találok érdekesnek, hogy Koselleck e kettősség problémáját nem tematizálja explicit módon a történeti gondolkodás modern(nyereg) kori változásának vizsgálata során.

Irodalom

Blumenberg, Hans: *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.

Brunner, Otto–Conze, Werner–Koselleck, Reinhart (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972.

Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994.

Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2004.

Freyer, Hans: *Die Politische Insel*. Wien–Leipzig, Karolinger Verlag, 2000.

Koselleck, Reinhart: *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006.

Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2003.

Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

Koselleck, Reinhart: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010.

Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000.

Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1996.

Lübbe, Hermann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg–München, Verlag Karl Albers, 2003.

Marquard, Odo: *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie*. In: Jacob Taubes (szerk.): *Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1983.

Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.