

Mester Béla*

Elbeszélhető-e
a magyar filozófia?*

A magyar filozófia történeti feldolgozása részint a magyar kultúra szerkezeti sajátosságai, részint a saját filozófiai hagyománnyal kapcsolatban a filozófián belül megrögzült sztereotípiák következtében a huszadik század második felében jelentősen elmaradt a szomszédos kultúrákban végzett hasonló tevékenységtől, a néhány valóban jelentős, ma is haszonnal forgatható feldolgozás ellenére. Az elmaradás akkor is jelentős, ha tekintetbe vesszük a régióinkban más nyelven megjelent nemzeti szintű filozófiatörténeti összefoglalások ideológiai teherkéteit, és ezek beszámításával értékükön kezeljük e munkákat. Nem pusztán a hivatalos katedramarxizmusból eredeztethető korlátokról van szó, hanem például a mai államhatárok történeti visszavetítésének gondolati kényszeréről. Ez adott esetben akár oda is vezethet, mint a rendszerváltás előestéjére elkészült szlovák filozófiatörténet esetében, hogy a mai államhatárokon kívül működő olyan nemzeti klasszikusok státusa válik kérdésessé, mint a Pesten evangélikus lelkészként működő Ján Kolláré.¹ Az ideológiai megfontolások csábításától nem mentes az osztrák filozófiatörténet-írás sem; itt a némettől különböző osztrák identitás megteremtésére irányuló törekvéseknek a filozófiatörténet-írásban megjelenő következményeivel kell számolnunk. Az effajta teherkételekkel való számvetés után is marad annyi előnye a szomszédos kultúráknak, hogy ott legalább az anyaggyűjtés és a filológiai munka jelentős része megtörtént, így az átértelmezési vitáknak van min alapulniuk, van mihez képest meghatározniuk magukat. A szomszédos kultúrák filozófiatörténet-írási eredményeinek megvan az az első pillanatban furcsának tűnő következménye, hogy a magyar filozófiatörténeti

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének főmunkatársa; mester.bela@mta.btk.hu

** A tanulmány *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című OTKA-kutatás keretében készült (K 104643). A témát először az MTA BTK Filozófiai Intézetének műhelyszemináriumán fejtettem ki részletesebben 2013. március 19-én; legutóbb Kolozsváron, a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen, *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvénysorozat filozófia szekciójában adtam elő ebben a tárgyban 2014. november 22-én.

¹ Ján Bodnár (szerk.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*. VEDA, Bratislava, 1987.

hagyomány feldolgozásában nagyobb a hátránya a magyarországi filozófiatörténetnek, mint a határon túli magyarság szellemi műhelyeinek. Ismerjük azt az egykori, ideologikus gyakorlatot, amelynek alapján sokszor csak párba állítva lehetett foglalkozni egy többségi és egy kisebbségi szerzővel ugyanaból az időszakból. (Elég erőszakoltan lehetett megtalálni a kötelező román párját mondjuk annak az erdélyi magyar karteziánusnak, akivel a kutató valójában foglalkozni szeretett volna.) Nem lebecsülendő a tanrendi automatizmusok hatása sem: ha a többségi oktatásban jelentős pozíciója van a hazai filozófiai hagyomány oktatásának, akkor fölmerül az igény, hogy legyen ilyen a kisebbségi kurzuskínálatban is; miközben a magyarországi egyetemeken ez egyáltalán nem volt természetes.

Mindazonáltal a kutatástörténeti hátrány ellenére az utóbbi negyedszázadban elvégzett munka során napjainkra felhalmozódott annyi újonnan feltárt szöveg és adat, valamint új értelmezés, amelynek alapján elkezdhetünk a módszertani korszerűsítés soron következő feladatain töprengeni. Ezen belül szemléletileg kiemelt szerepet kell hogy kapjon az egykor az irodalomtörténettől átvett, ott azonban már meghaladottnak tekintett narratívumok revidálása. A kutatások jelenlegi fázisában jutottunk el ugyanis odáig, hogy a kéziratárakban, levéltárakban, archívumokban található forrásokat ne csupán egy-egy filozófus életműve kapcsán, szórványosan kutassuk, hanem intézményes gazdája legyen bölcséleti hagyományunk gondozásának. Ezt célozza az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének kezdeményezése a digitális Magyar Filozófiai Archívum létrehozására, az MTA BTK archívumi rendszerének nagyszabású megújítására vonatkozó törekvések szerves részeként. A magyar filozófiatörténeti kutatások módszertani és szemléleti újragondolásának távlati célja Kelet-Közép-Európa kultúrájának összehasonlító filozófiatörténeti kutatása, amelynek eredményei számos esetben valószínűsíthetően az egyetemes filozófiatörténet ma ismert narratívumait is módosítják, színesítik majd.²

A következőkben kifejtett gondolatokat vitaindítónak szánom általában a magyar filozófiatörténet-írás módszertani problémáinak megvitatásához, illetve az általam jelenleg vezetett kutatás metodológiai tanulságait kívánom megfogalmazni. Írásomban először vázolom az egyetemes filozófiatörténet-írás néhány aktuális problémáját, a nemzeti szintű historiográfiákban való sajátos megjelenésükkel együtt. Ezt követően áttekintem a fontosabb, hazai filozófiatörténetre vonatkozó szintéziskísérletek megközelítésmódjait Almási Balogh Páltól (1835) Mészáros Andrásnak és a Hell–Lendvai–Percz szerzőhármasnak a harmadik évezred hajnalán megjelent összefoglalásáig; végül

² E filozófiatörténet-írási szemléletről bővebben lásd: Mester Béla: Toward a Central-European Comparative History of Philosophy: After Chimerae of National Philosophies – the Hungarian Case. *Synthesis Philosophica*, Vol. 27, 2012/2 (54.), 269–283.

fölvázolom egy lehetséges új szintézis körvonalait, reflektálva eddigi historiográfiánk tapasztalataira. Ennek során kitérek magának a tárgynak, a magyar filozófia fogalmának elterjedt jelentéseire. Írásom utolsó részében korszakoként veszem sorra azokat a szövegeket és szerzőket, amelyeknek szokásos tárgyalásmódját az új filozófiatörténetben jelentősen átgondolandónak tartom.

A filozófiatörténet-írás jelentősége és általános metodológiai problémái

Nem pusztán az a filozófiatörténet-írás tétje, hogy a régi gondolatokat helyesen interpretáljuk, a filozófiai múltat helyesen rekonstruáljuk, és mindezt önértéknek tekintjük. Legalább ennyire lényeges az is, hogy a filozófiatörténet a hagyomány által rendelkezésünkre bocsátott fogalom- és érvekészlethez milyen módon nyújt hozzáférést a filozófusközösség számára. Naiv, a módszertani problémákkal nem szembenéző, önmagára reflektálatlan filozófiatörténetből kevésbé meggondolt mai filozófiák következnek. A filozófiatörténet általános metodológiai problémáit napjainkban Boros Gábornak a művelt nagyközönség számára készült írása körvonalazza a legtömörebben,³ építve a szerző eddigi filozófiatörténeti életművére, valamint az akadémiai filozófiai kézikönyv főszerkesztőjeként szerzett tapasztalataira.⁴ Boros Gábor esszéje a kanti filozófiatörténet máig élő tradíciójának további létjogosultságát kérdőjelezi meg, másfelől az egész, fejlődéselvű narratívumra épülő historiográfiai hagyományt. Megközelítéséből nem következik azonban sem a megalégedés a történeti anyag különböző rendszereinek pusztán *szétszerelésével* tételekre és érvekre fogalomtörténeti analízis nélkül a pragmatista historiográfia módján, sem az eruditus filozófiatörténet művelt és tájékozott, adatgazdag, de gyakran tücsköt-bogarat összehordó gyűjteményeinek preferálása, sem *korunk Arisztotelészei* filozófiatörténetről alkotott képének azonosítása a filozófiatörténettel magával. Utóbbin a nagy, saját jogukon klasszikussá vált filozófusoknak a filozófia történetéről alkotott vélekedéseit értem, amelyeknek klasszikus példája Arisztotelésznek az őt megelőző nézeteket saját filozófiájának sajátos szempontjából lajstromozó módszere. Ezekből nem annyira a filozófiatörténetre, mint az illető filozófus saját gondolkodására vonatkozó információkat lehet megtudni még akkor is, ha – mint éppen Arisztotelésznél – az illető filozófus vélekedése gyakran az egyetlen filozófiatörténeti forrásunk. Ma már elvileg nem gondoljuk, hogy valamely nagy gondolkodónak a saját rendszerépítése közben tett visszautalásai az őt

³ Lásd Boros Gábor: *Filozófia, történelem, történetek. Élet és irodalom*, 57. évf., 2013/7, 13.

⁴ Boros Gábor (főszerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007.

foglalkoztató kérdések előtörténetére valóban azonosak a filozófiatörténeti múlttal; a filozófiai gyakorlatban mégis gyakran előfordulnak olyan vélekedések, amelyek például a görög filozófiát reflektálatlanul azonosnak tekintik Nietzsche vagy éppen Heidegger görögségképeivel.

Boros Gábor módszertani kritikája után a Lucien Braun klasszikus összefoglalásában fölvázolt főbb historiográfiai sémákból⁵ valójában nem marad semmi, lehet a filozófiatörténet-írást előlről kezdeni, és pedig *történeti módon* (nem *adattárként* felfogva a feladatot, vagyis nem egyedi művek interpretációinak, illetve egyes filozófusportréknak a sorozataként elrendezve az anyagot, hanem mégis egy *narratívumot* megfogalmazva), ugyanakkor minden eddiginél inkább *forrásközpontú* szemlélettel, az anyagot az eddigi nagy elbeszélésekben szokásosnál jóval kisebb, de még trendek megjelenítésére alkalmas korszakokra bontva.⁶ Vagyis továbbra is *történetek*, nem pedig *időpillanatok* rekonstrukciója a cél. Mindezeknek az általános módszertani megfontolásoknak a magyar filozófiatörténet-írásra is komoly következményei kell hogy legyenek.⁷

A filozófiatörténet-írás általános problémáinak hatása a nemzeti szintű filozófiai historiográfiára

A magyar esetben visszatérő sajátos kulturális önértékelési problémaként vetődik föl, hogy a tárgy, esetünkben a *magyar filozófiatörténet* egyáltalán létezik-e, és ha igen, mi a viszonya a filozófiatörténet-írás európai hagyományához. Ennek kapcsán emlékeztetni kell arra, hogy a diszciplinarizálódó, önálló szaktudományként jelentkező filozófiatörténet, bár először, még a 18. század közepén latinul írják, maga is a filozófia *nyelvváltási* határkorszakában alakul ki, kibogozhatatlanul összefonódva a *német filozófia* ugyancsak sokrétű és ellentmondásos fogalmával. Azt ezt követő korokban a filozófiatörténet mint diszciplína a nemzeti kultúrákkal kölcsönhatásban, azoknak részeként differenciálódik tovább a 19. század folyamán, így története nem választható

⁵ Lásd Lucien Braun: *A filozófiatörténet története*. Ford. Steiger Kornél. Holnap Kiadó, Budapest, 2001.

⁶ Ezzel a megközelítéssel vitázik Zuh Deodáth, a nagy narratívum megfogalmazásától való tartózkodást negatívumként értékelve: Zuh Deodáth: Félelem a nagy elbeszéléstől. *Szépirodalmi figyelő*, 2013/3, 53–57. Zuh írása a magyar filozófiatörténet-írás módszertani problémáit a középpontba állító, Demeter Tamás szerkesztette összeállítás részeként jelent meg, lásd ugyanott 29–63.

⁷ Az itt általános érvennyel sorolt problémák többsége megjelenik a magyar filozófiatörténet-írás sajátos problémájaként megfogalmazva is, például a következő számvetésben: Percz László (szerk.): Üres-e a kamra? Körkérdés a magyar filozófiai hagyományról. *Magyar tudomány*, 107. évf., 2000/14, 981–1026.

el a párhuzamos kulturális nemzetépítések (főként európai) történetétől. Ugyanakkor mégiscsak létezik a filozófiatörténet egyetemes narratívuma, amelyhez a nemzeti szintű kutatásokat bonyolult kölcsönhatás fűzi.

Jellemző modern, magyar vonatkozású példája ennek az az eset, amikor a *nagy narratívum* kutatói igénylik a nemzeti szintű történetek rekonstrukcióját saját tárgyuk jobb, teljesebb megvilágítása érdekében. Ilyen Larry Steindlernek a téma kutatói előtt ismert magyar filozófiatörténete, amely egy szélesebb kitekintésű német kutatási program részeként jött létre.⁸ Az egyetemes és a nemzeti filozófiatörténet egymáshoz való viszonyában fontos újdonságot jelent a saját narratívum megkeresésére, rekonstrukciójára fókuszált vizsgálat, amely sok tekintetben rokon a posztkolonialista irodalomtörténetek szemléletével.⁹

Más típusú – mondhatni, az előbbivel ellentétes oldalról megragadható – modern példa a nemzeti és egyetemes filozófiatörténetek kölcsönhatására, amikor a nemzeti narratívum egyes elemeit a *hatástörténeti diskurzus* szabályai szerint illesztjük az egyetemes elbeszélésbe. Ebben az esetben a domináns magyar *elmaradottság-diskurzus* által már preformált módon elbeszélte filozófiatörténeti elemek *egészükben* és *kiszárolag* valamilyen egyetemes trendnek a hatástörténeteként, helyi lecsapódásaként jelennek meg. Ez a megközelítés a legtöbb esetben kézenfekvő és termékeny, azonban sokszor éppen a legérdekesebb jelenségeket ragadja meg tévesen. A magyar filozófiatörténet első igazán modern, az akkor megújuló szerkezetű nyilvánosság előtt folytatott vitája, a Kant-vita (1792–1822) elejének feldolgozásaiban látjuk annak példáit, hogy a német kantiánusokkal Hume-ot idézve, ám Hume vitapartnerreire, a skót *common sense*-iskolára támaszkodva vitatkozó Rozgonyi Józseffel ez az értelmezési keret nem tud mit kezdeni; így válik belőle a mai interpretátorok kezén német kantiánusokkal vitatkozó önálló gondolkodóból nem létező német antikantiánusok pusztá recipiálója.¹⁰

⁸ A könyv programadó fejezetét magyar fordításban lásd: Larry Steindler: A nemzeti filozófiatörténet-írás általános feltételei. Ford. Balogh Brigitta. *Kellék*, 25. (2004), 143–162.

⁹ E rokonságot először Mészáros András figyelte meg és írta le. Lásd Mészáros András: Bevezető. In uő: *Széttartó párbuzamok. Esettanulmányok a magyar filozófia történetéből*. Kalligram, Pozsony, 2014, 9–34.

¹⁰ Jellemző példája ennek a szemléletnek a következő, egyébként adatgazdag és kiváló feldolgozás: Ács Pál: David Hume eszméi a magyar irodalomban. *Világosság*, 48, 2007/10, 81–92. A tanulmány eredetileg angolul, egy, a kontinentális Hume-recepciót áttekintő tanulmánykötet számára készült. Ugyanez a megközelítés érhető tetten a Rozgonyi latin nyelvű munkája előszavának magyar fordításához készített jegyzetapparátusban is; lásd Tüskés Gábor (szerk.): *Magyarországi gondolkodók. 18. század. Bölcsészettudományok*. Kortárs, Budapest, 2010, 853–857.

A föntebb felsorolt minden historiográfiai alesetből a nemzeti és egyetemes szintű filozófiatörténet viszonyának valamilyen problematizálása következik; ennek eredményeként a nemzeti szintű filozófiatörténetet a következő leírások valamelyike szerint szokás felfogni:

A mozaikszerű konglomerátumként felfogott filozófiatörténet hasonlóan mozaikszerű nemzeti részhalmaza; gyakori példája ennek a *portrészorozattá* egyszerűsített filozófiatörténet. Itt nincsenek különösebb problémák, de az elvégzett anyaggyűjtésen kívül nincs is a művekben jelentősebb filozófiatörténeti eredmény.

A nemzeti filozófiatörténet lehet azonban olyan hatástörténeti narratívumok összessége is, amely egészében mégis valamiféle saját mintázatot ad ki. Itt problémaként merülhet föl a rekonstrukcióban, hogy nem magától értetődő azoknak az egyetemes filozófiatörténeti irányzatoknak, toposzoknak a beazonosítása, rekonstrukciója, amelyek hatástörténeteként a saját anyagunkat földolgozzuk. Korai magyar példája ennek az, ahogyan Brucker egyetemes filozófiatörténetének a *barbárok filozófiájára* vonatkozó anyagát Almási Balogh Pál egészen más funkcióban használja magyar filozófiatörténetében.¹¹

Bizonyos szempontból e problematikához tartozik a *nemzeti filozófia* egész kérdésköre is. Részint sokféleképpen értelmezhető kultúratervezési projektumról van szó a filozófiai életben, részint viszont éppen a historiográfia által megalkotott kánonról. Utóbbinak a vizsgálata összekapcsolódik a nacionalizmuselméletekkel és a politikai esztétorténettel. Ez válik sajátlagosan historiográfiai problémává a többi nemzeti szintű filozófiatörténettel vonható párhuzamokban (különös jelentősége van esetünkben a szlovákoknak), illetve mint a historiográfia tárgya (meddig tekinthető a jelenség a filozófia részének). Ide kapcsolható-e vajon a 20. századi nemzet-karakterológia, vagy az már elválasztandó a nemzeti filozófia fogalmától, illetve hol lesz a helye a filozófia nemzeti narratívumán belül a nemzeti filozófia jelensége által dominált korszaknak?¹²

¹¹ Brucker, Johann Jakob: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. I–V. kötet. Breitkopf, Lipsiae, 1742–1744; Almási Balogh Pál Felelete ezen kérdésre: Tudományos mívelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a’ philosophia állapotja iránt; és tekintvén a’ philosophiát, miben ’s mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? *Philosophiai pályamunkák*. Magyar Tudós Társaság, Budán, 1835. XI–XVI, 1–211.

¹² Álláspontomat egyes filozófiatörténeti jelenségekhez kapcsolódva fejtettem ki bővebben a következő írásaimban: Mester Béla: Nemzeti filozófia – *in sensu cosmopolitico*. *Kellék*, 24. (2004), 125–136; Béla Mester: A Comparative Historiography of the Hungarian and Slovakian National Philosophies: A Central European Case. *Limes: Cultural Regionalistics*, Vol. 3, 2010/1, 6–14; Béla Mester: Consequences of Philosophy Written in National Languages in 19th-century Central Europe. Vocabulary, Audience, and Identity. In Jarmila Jurová, Milan Jozek, Andrzej Kiepas, Piotr Machura (eds.): *Central-European Ethos or*

Az eddigi főbb átfogó historiográfiai vállalkozások áttekintése, értékelése

A következő, vázlatos áttekintés csupán az egész magyar filozófiatörténetet, vagy legalábbis nagy korszakokat áttekintő vállalkozásokat, illetve a jelentősebb, szintén az egész narratívum leírásának igényének programjával föllépő trendeket értékeli, azokat is csak legfőbb szemléleti tanulságaik levonása érdekében. Nem lehetett itt célunk a számos, egy-egy filozófusról vagy irányzatról szóló monográfia és tanulmánykötet áttekintése.

A 19. század elejének szórványos kísérleteit mellőzve Almási Balogh Pál munkájával kell kezdenünk az áttekintést, amelyre főntebb már utaltam. Almási Balogh vállalkozása elképzelhetetlen lett volna a Magyar Tudós Társaság mint a magyar kultúrát és tudományosságot addig meghatározó rendszerrel szemben létrehozott *ellenintézmény* nélkül. Nem pusztán a kitűzött pályadíj és a publikálási lehetőség esik itt latba, hanem egyáltalán a magyar filozófiatörténet ügyének tematizálása, beemelése a kutatni érdemes témák közé. Almási Baloghnak mint az első, valóban tudományos igényű magyar filozófiatörténet-írási kísérlet megfogalmazójának előbb értelmeznie kell a filozófiatörténet egészét, hogy azután majd ehhez viszonyítsa a magyar fejleményeket. Mindjárt az elején el kell köteleződnie tehát valamely akkor létező, historiográfiailag konstruált filozófia-felfogás és historiográfiai módszer mellett. A szükségképpen eklektikus módszertani háttér a későbbi filozófiatörténet szaknyelvén megfogalmazva: pragmatista módon rendezett anyag, amelyet haladáselvű narratívumba szervez, a kritikai filozófiatörténet látható ismeretével a háttérben. Szövegszerűen elsősorban a már főntebb említett Bruckerre támaszkodik, de nyilván nem múlnak el nyomtalanul a pataki diákevekben Rozgonyi tanár úr filozófiatörténeti kurzusán megszerzett ismeretek és az itt beleivódott szemlélet sem.¹³ Igen tanulságos, ahogyan a *barbár filozófiának* Bruckertől

Local Traditions. Equality, Justice. University of Silesia, Katowice, 2010, 26–33; Béla Mester: The Kantian and Hegelian Roots of Nation-Building in Nineteenth Century Central Europe. In Milan Jozek, Jarmila Jurová, Andrzej Kiepas, Piotr Machura (eds.): *Central-European Ethos or Local Traditions. Freedom, Responsibility.* Constantine the Philosopher University, Nitra, 2011, 13–22; Béla Mester: Philosophers in the Public Sphere of the Cities – the Birth of the National Philosophies from the Spirit of the Editorial Offices and Saloons in the 19th Century. *Limes: Borderland Studies*, Vol. 4, 2011/1, 7–20. A szlovák és a magyar narratívumok viszonyáról lásd: Mészáros András: Az ún. nemzeti filozófia a magyar és szlovák filozófiatörténet-írásban. In Fedinec Csilla (szerk.): *Értékek, dimenziók a magyarságkutatásban.* MTA, Budapest, 2008, 173–185. A nemzeti filozófia fogalmáról általában lásd: Percz László: *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”.* Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2008. (*Eszmetörténeti könyvtár*, 7).

¹³ Rozgonyi kurzusa Almási Balogh lejegyzésében is fönmaradt a nyomtatott változaton

tanult, a 19. században már anakronisztikusnak tűnő toposzát a nemzeti narratívum igénye következtében beemeli az elbeszélésbe. A magyar filozófiát valahogyan a filozófia kezdeteihez kell bekötni a kor igényei szerint historiográfiai szempontból is, így képződik meg a szkíta bölcsekre vonatkozó görög anekdotákból és a kunokká minősített cinikusok kisajátításából a magyar filozófia őstörténete. Almásira szemléletének ezen érdekessége mellett adatforrásként is érdemes figyelni. Egyes megjegyzéseiből arra lehet következtetni, hogy a Kant-vita korai szakaszának eseményeiről első kézből, Rozgonyi tanár úr elbeszéléséből tájékozódott: ha nem is nevezi meg egyes, névtelenül megjelent szövegek szerzőit, utal rá, hogy milyen szellemi csoportosulásokban kell keresni az illetőt. (Evidenciaként beszél például arról, hogy egy névtelen recenzens felső-magyarországi evangélikus volt, holott erre a szövegben semmi sem utal, éppúgy lehetett volna alföldi református is.)

Bő három évtizeddel később Erdélyi János magyar filozófiatörténete hasonló intézményi beágyazottsággal, ám egészen más történelmi körülmények között íródott.¹⁴ Az akadémiai háttér ugyanúgy megvolt, azonban míg Almási Balogh esetében a reformkori kulturális nemzetépítés történeti hátterének megteremtéséről volt szó, addig Erdélyi már egyfajta Világos utáni szellemi leltár részeként foglalja össze a magyar bölcsélet addigi történetét, hogy alátámassza a hazai bölcsészet jelenéről szóló látéletet. Erdélyi hirtelen halála miatt befejezetlenül hagyott munkája azóta is virulens szemléletmódokat alapozott meg a magyar filozófiatörténetre vonatkozóan. Ilyen a történeti anyag hegeli szellemű korszakolása, amely szerint az *előtörténetet* a filozófia magyar nyelvűvé válása követi Apácai Csere Jánossal, akinek alakja révén a modernitás és a filozófia ügye összekapcsolódik a magyar nyelvűséggel és a társadalmi haladással. (Apácainak korszakhatárt jelző szerepe mint a magyar nyelvűség és a modern filozófia szerencsésen egybeeső kezdete még Alexander Bernát számára is egyértelmű a *Filozófiai Írók Tára* indításakor, és ezt követően is sokáig magától értetődő.)¹⁵ Az akadémia megalapításától kezdve az öntudatra ébredő magyar filozófia már maga írja saját történetét, egyre inkább összeolvadva a hegeli egyetemes igazsággal, kimondatlanul is Erdélyi saját filozófiájában kicsúcsosodva. Erdélyi működéséhez fűződik egy tanulságosan hosszú életű filológiai gyökerű tévedés, a középkor formátumos dán bölcselőjének, Boëthius de Daciának magyar filozófussá avatása Erdélyi

kívül, ami alkalmat ad a két szövegváltozat összevetésére is. Lásd Almási Balogh Pál: *Philosophia universalis*. S. Patakiné 1812&1813. Egyetemi Könyvtár Kézirattára, Budapest, F27-es jelzet.

¹⁴ Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon. In uő: *Filozófiai és esztétikai írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 197–295; jegyzetek: 952–959.

¹⁵ Erről bővebben lásd: Mester Béla: *Filozófiai Írók Tára (1881–1991)*. In *Arisztotelész: Lélekfilozófiai írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. (*Filozófiai Írók Tára*, harmadik folyam.) III–XX.

Bojót néven. A tévedés, amelynek egyetlen alapja Dániának *Dacia* névalakja a középkori latinságban, az áttekintő kézikönyvek szintjén a mai napig tartja magát.

Erdélyi után hosszú ideig megőrződik az általa fölvázolt (csonka) kánon szerkezete, azonban az egyes korszakokat föltáró komolyabb kísérletekben fölsejlik egy szövegközelibb, kisebb léptékű, több szempontú historiográfia, amely potenciálisan ellene mond ugyanennek a kánonnak, de mivel nagyobb léptékű szintézis sohasem lesz belőle, nem kerülnek felszínre a lehetséges ellentmondások. Jó példa erre Turóczi-Trostler dolgozata a magyar karteziánizmusról, amely a megszokott hatástörténeti keret helyett inkább strukturális párhuzamokat igyekszik felmutatni a holland és a magyar szellemi mozgalom között.¹⁶ Meg lehet még említeni Vajda György Mihály írását a magyar egyezményesekről, amely az előtte megszokottnál finomabban elemzi a nemzetközi kontextust,¹⁷ vagy Kornis Gyula portrészorozatát a közelmúlt filozófusairól, amely ugyan újidealista dominanciájú, mégis sokszínű filozófiaképet tükröz.¹⁸

A marxista kánon felállításának kísérlete végeredményét tekintve jóval kevésbé érinti a kánon még Erdélyi által meghatározott alapszerkezetét. Még mielőtt munkához láthatnának a marxista filozófiatörténészek, a filozófiatörténet művelését előbb több hullámban meg kell védeniük saját táboruk dogmatikusaitól; előbb csak a kutatásban, majd jóval később az egyetemi oktatásban is. Ezután azonban hamar eljutnak a *haladó hagyományok ápolása* jogának elismertetéséig, és ezzel publikálási, szövegkiadási lehetőségeket szereznek. A hasonló rendszerekben, kisebbségben élő magyarság esetében a helyzet annyival bonyolódik, hogy a *haladó hagyományok* ápolása közben folyamatosan utalni kell a többségi kultúra párhuzamos jelenségeire, akkor is, ha a vizsgált irányzat többségi párja alig kimutatható. Érzékeny kérdésként vetődik föl egyes szerzők besorolása a többségi, illetve a kisebbségi kultúrába. Az előzetes várakozásokkal szemben és a valóban megjelenő, ezt célzó törekvések ellenére végül nem kerül sor egyfajta materialista kánon létrehozására, hanem az Erdélyi által már régen beiktatottak maradnak továbbra is a magyar filozófiatörténet narratívumának fő figurái. A magyar marxizmusnak a saját nemzeti hagyományban való elődkeresése során fontosabb lesz ugyanis a *dialektika* felmutatása a magyar hegelianusok tevékenységében, mint a *harcos materializmus*. A Mátrai László preferálta narratívum,¹⁹ amely a kora újkor és

¹⁶ Turóczi-Trostler József: Magyar karteziánusok. Budapest, 1933 (*Minerva könyvtár*).

¹⁷ Vajda György Mihály: *Az egyezményesek. Fejezet a magyar filozófia történetéből*. Budapest, 1937. (*Dolgozatok a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem filozófiai szemináriumából*, 21).

¹⁸ Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*. Franklin-társulat, Budapest, 1930.

¹⁹ A folytatás nélkül maradt terv egyetlen megvalósult szövegkiadását lásd: Mátrai László: *Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század*. Gondolat, Budapest, 1961. (*Nemzeti könyvtár* –

a felvilágosodás korának természetfilozófiájára épít, és amelyhez M. Zemplén Jolán fizikatörténeti munkássága is kapcsolódik,²⁰ azért maradhatott vesztes terv, mert nem volt közvetlen kapcsolata a német klasszikus filozófiának a marxizmus előzményeként tárgyalható irányzataihoz.²¹ Kevéssé ismert, hogy a marxizmus forrásainak nagyszabású fordítási programja, illetve a marxizmusnak a német klasszikus filozófiában található előzményeinek tárgyalása következtében ekkor válik egy időre igazán egyoldalúan németessé a magyar filozófiai kultúra. Ez viszont nagymértékben Kant-mentesített, hegelianus német hagyomány, aminek a fordítás- és kiadáspolitikában is messzemenő következményei lesznek. Szemere Samu kilószámra fordítja Hegelt a *Filozófiai Írók Tárá*nak újraindított folyama számára, miközben tudjuk, hogy saját filozófiatörténeti munkásságában inkább Spinozával foglalkozna. Ez a Hegelt a középpontba állító szemlélet vezet odáig, hogy a kanti kritizmus bicentenáriumaikor a szakmától csak a fő mű akkor már évszázados fordításának reprintje telik ki. (Ennek is őszintén örültünk akkoriban.) A magyar filozófusközösség kollektív tudatában természetesen erősebbek azok az emlékek, amelyek Munkácsy Gyula Kant-óráihoz, Vidrányi Katalin írásaihoz és szövegkiadásaihoz, vagy a *Világosság* emlékezetes Kant-mellékletéhez kapcsolódnak. Nem helyes azonban megfeledeznünk arról a háttérről, amelyből ezek a teljesítmények, részben visszahatásként, a bepótlás szándékával kiemelkedtek.²²

A marxista kánonalkotási kísérlethez kapcsolódik két összefoglaló igényű munka. Sándor Pál ideologikus, a szerző habitusából és felületességéből eredően pontatlan munkájára az emigrációból Hanák Tibor reflektál,²³ legismertebb munkáinak címével is. Annyi év távlatából elmondhatjuk, hogy az utóbbi munkának is inkább csak történeti jelentősége van ma már, bizonyos szereplőkkel és irányzatokkal szembeni személyes, néhol sejtethetően vallási-kulturális eredetű elfogultsága, másfelől filológiai hiányosságai következté-

Filozófiatörténet). Az alsorozatként elképzelt vállalkozásnak ez az egyetlen darabja látott napvilágot.

²⁰ Összefoglaló munkáját új kiadásban lásd: M. Zemplén Jolán: *A felvidéki fizika története 1850-ig*. Magyar Tudománytörténeti Intézet, Piliscsaba, 1998.

²¹ Természetesen az is számított, amit Mátrai vetett oda kollégáinak egy, a magyar filozófiai hagyományról szóló vitán némi éllel: ennek az anyagnak a feldolgozásához szükség van az újkori latin nyelv ismeretére. A vita ismertetését lásd: Lukács József: Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1. évf., 1957/2–4, 364–370.

²² A témáról részletesebben lásd: Mester Béla: A magyar filozófiatörténet marxista kánonja. *Világosság*, 48. évf., 2007/11–12, 61–71.

²³ Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900–1945*. I–II. kötet. Magvető, Budapest, 1973. (*Elvek és utak*) Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993. Az 1981-es berni kiadás alapján.

ben, ami Sándor Pállal ellentétben nála nem alkati okokból jött létre, hanem egyszerűen azért, mert az emigrációban nem fért hozzá a magyar könyvtárakhoz, forrásokhoz.²⁴

A közelmúlt átfogó teljesítményei közül együtt tárgyalandók Mészáros András és a Hell–Lendvai–Perecz-hármas egymást folytató, ám más-más módszertanú vállalkozásai.²⁵ A kötetek rövid, oktatási célú összefoglalóként íródtak. Mindkét esetben a narratívum megkonstruálása lesz a fő kérdés, összefüggésben a filozófiáról általában alkotott képpel, de míg Mészáros könyvének középpontjában viták, problémák, iskolák állnak, addig a szerzőhármas inkább filozófusportrék sorozataként látatja a magyar filozófiatörténetet.

A nagy elbeszélések főntebb summázott megfogalmazási kísérletei mellett megjegyzendő, hogy az utóbbi negyedszázadban megszorodtak a részművek feldolgozásai, és a szövegkiadásban is történtek eredmények, amelyek persze nem mérhetőek össze a magyar irodalomtudományban vagy történettudományban megszokott mennyiségekkel. Mindenesetre számolni kell azzal, hogy az egyes részművekben megszorodó értelmező irodalom és szövegkiadás előbb-utóbb fölveti egy új szintézis létrehozásának igényét.

A következő szintézis lehetséges körvonalai az eddigi kísérletek tapasztalatainak tükrében

Filozófiatörténet-írásunk szemlélete tele van olyan, egykor a nemzeti irodalomtörténet-írástól örökölt elemekkel, amelyek azóta az irodalomtudományban megkérdőjeleződtek, esetenként ki is koptak onnan. Ezek historiográfiai következményeit az új szintézisben át kell gondolni. Ezek közül a legfontosabbak: a magyar filozófia azonosítása a magyar nyelvű filozófiával, amely elsősorban a latinul művelt magyar filozófia háttérben maradásához vezet; az a rosszul felfogott eredetiség-igény, amely, az önálló nagy rendszerben látva a mindenkori filozófia lényegét, alábecsüli a vitasorozatok, fordítások, kompilációk, tankönyvek, jegyzetek és általában az iskolafilozófia dokumentumait, háttérbe szorítva forrásként való felhasználásukat. (Miközben az irodalomtörténet a klasszikus kánon megalkotásának igényét és korábbi irodalom-fogalmát részben föladván már a közköltészet és a kéziratok prédikáció-gyűjtemények stb. feldolgozásánál tart.)

²⁴ Hanák Tibor munkájának mérvadó értékelését lásd: Somos Róbert: Hanák Tibor: Az elfelejtett reneszánsz. *Jelenkor*, 37. évf., 1994/3, 94–95.

²⁵ Mészáros András: *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*. Kalligram, Pozsony, 2000; Hell Judit – Lendvai L. László – Perecz László: *Magyar filozófia a XX. században*. I–II. kötet. Áron Kiadó, Budapest, 2000–2001; összehasonlító értékelésüket lásd: Mester Béla: Két összefoglalás a magyar filozófia történetéről – magyarul. *Magyar Tudomány*, 46. évf., 2004/3, 892–893.

Ebből következően az új szintézisnek annak a leírására kell vállalkoznia, hogy a 19. század elejének helyi sajátosságú, de nemzet-független iskola-filozófiai hagyománya hogyan alakult át lényegében egy nemzedék alatt különböző *nemzeti filozófiákká*, és ezt lehetőség szerint mindjárt komparatív módon tegye. Itt a közös intézmények miatt a szlovák szál vizsgálata különösen fontos.

Fontos szemléleti kérdés, hogy a majdani szintézis arányt tartson az egyéni teljesítmények, nagy hatású művek és az általános trendek, folyamatok leírása között. Továbbra is szükségesek a rövid portrék és a fontos művek összefoglalásai, de ezeknek akkor van értelmük, ha mintegy exkurzusként illesztendők be a nagy narratívum kulcspontjain. Az utóbbi évtizedekben felhalmozódott tudásunk óhatatlanul bizonyos életművek feljebb vagy lejjebb értékeléséhez vezet majd. Itt azonban nem kerülhető meg az értelmezés- és hatástörténet önértéke. Amely szerző filozófiai hagyományunkban jellegzetes hivatkozási ponttá vált, annak életművét leértékelhetjük ugyan, de azt a tényt nem tehetjük utólag semmissé, hogy hosszú időn keresztül korszakhatárként vagy alapító atyaként hivatkoztak rá.

A tárgyalandó nagyobb korszakokban a következő sajátos historiográfiai problémákra lehet számítani: A középkor: csekély adatoltsága ellenére sem hagyható ki. Három pillére nagyjából feldolgozott: a szerzetesi kultúra, azzal a fő szállal, hogy hozzánk az ezredforduló után egy megújuló szerzetesi mozgalom úttörő elitje jön; a középkori peregrináció a *magyar bursák* egyetemen belüli hagyományával, a *horvátokkal közös bursa* kérdése; a magyar származású professzorok szerepe a kor nagy egyetemein. Az eddigi munkákban leírt anyag egy összefoglaló szintézishez elég, de talán itt van szükség a leginkább az egész anyag átrostálására, a középkori filozófiáról való mai tudásunk szerint.

A reneszánsz és a korai reformáció korában talán az eddigieknél nagyobb figyelmet érdemel, hogy az itáliai kapcsolat korántsem szakad meg Mátyás után. Nagyobb teret érdemelnek a korabeli politikafilozófia szerzői, és a korban megjelenő magyar nyelvű terminológiai elemek is beemelendők a filozófiatörténet-írásba.

A karteziánizmus és a karteziánus viták korszaka meglehetősen jól kidolgozott, ennek kialakult alapvonalai megtarthatók. A vitákat továbbra is nemzedékenként és tanítványi láncok szerinti lehet tárgyalni, a vitatkozó kollégiumok társadalmi beágyazottságára és a nemzetközi párhuzamokra is figyelve. (A fejedelemhez, illetve a köznemességhez kötődő gyulafehérvári és enyedi kollégiumok szerepe némileg analóg Utrecht és Leyden korabeli társadalmi kapcsolataival.) A különböző kulturális beidegződések gátlásai talán e korszak szereplőinek értékelésekor látszanak a legtisztábban. Apáczai alakját pusztán magyar nyelvűsége miatt szokás hagyományosan kiemelni; ugyanakkor ennek ellenhatásaként némelyek jelentéktelen iskolamesterré minősítik vissza. Apáti Miklóst egyszer *fölfedezik* mint a *legeredetibb* magyar karteziánus

gondolkodót, azután, amikor kiderül, hogy fő műve a korban gyakori kompiláció, egyszerre *plagizátor* válik belőle. A feladat most az, hogy a kompilációk műfaját és szerzőit próbáljuk helyükre tenni a korban. Pósházi János a historiográfia racionalista–empirista dichotómiájának az áldozata. E séma szerint, ha a karteziánusokkal vitázik, empiristának kell lennie. Ha empirista, akkor angol hatás kellett hogy érje, tehát elkezdik keresni a nevét az oxfordi egyetemi matrikulában. Lehetséges, hogy értelmesebben elhelyezhető lesz a korpuszkuális – nem korpuszkuális természetfilozófiák töréspontján, az atomizmusra utaló szövegei alapján. Általában a karteziánusok ellen érvelő *nem haladó* gondolkodókat szükséges majd újra áttekinteni az új szintézis előtt, revideálva a progresszista filozófiatörténet-írás hagyományának némely következményét. Ennek az ismertnek gondolt korszaknak a kutatástörténeti állapotáról is sokat elmond, hogy Tordai Zádor fél évszázada megfogalmazott kutatási vázlata a legtöbb ponton még ma is aktuális.²⁶ A katolikus reformáció késő-skolasztikus gondolkodóinak és a felső-magyarországi, főként lutheránus intézményi háttérű természetfilozófiai hagyomány képviselőinek az eddiginél nagyobb súllyal kellene megjeleníteniük, ez Pósházit és a többi református anti-karteziánus szerzőt is újrapozicionálhatná.

A „rövid 18. század” volt eddig a legnehezebben megragadható trendekkel rendelkező kor. Biztos, hogy tarthatatlan a magyar felvilágosodás eddig bevett kezdődátuma, tartalmilag is problémás, hiszen kezdenünk kell valamit a korai felvilágosodás, illetve a piarista felvilágosodás fogalmaival. Az átmenet is finomabb tollal rajzolandó az eddigiekhez képest, hiszen a 19. század elejének szerzői nem „a sötétségből” emelkedtek ki. Itt feltétlenül szükség van önálló esztétikai fejezetre, ehhez a részkutatások mostanra már rendelkezésre állnak. Olyan átmeneti figurákra is oda kell figyelnünk, mint Horváth Keresztély János, akit súllyal tárgyal a magyar fizika története is, és idős korában még részt vesz a Kant-vita első szakaszában. Ezt a korszakot nem sikerül megírnia halála előtt Erdélyinek, így maradt máig kanonizálatlan.

A Kant-vita (1792–1822) körvonalai mára már nagyjából tiszták; az utóbbi években kiderült, hogy olyan szövegek is ide tartoznak, amelyeket címük alapján eddig nem volt szokás idesorolni. Itt a legfontosabb feladat a Kant-ellenes, részben latinista tábor történetének előlétsa a progresszista és a magyar nyelvűséget preferáló historiográfiai hagyomány törmelékei alól. Távlatilag a térség korai Kant-recepcióinak összevetése a cél. A Kant-vita utáni trendekről, a hegeli pör és perújrafelvételei történetéről, a magyar schellingiánusokról, friesiánusokról és tudománytörténeti háttérükről ma már eleget tudunk egy összefoglalóhoz. E korban a terminológiáról külön

²⁶ Tordai Zádor: A magyar karteziánizmus történetének vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*, 6. évf., 1962/1, 54–79; a terület mai kutatástörténeti állapotáról lásd: Mester Béla: A magyar karteziánizmus történetírási hagyományaink tükrében. *Kellék*, 32. (2007), 95–111.

kell szólni, különös tekintettel az akadémia műszótárára és a magyarrá váló filozófiai nyelv kérdésére. A poszthegeiánus filozófiában máig nincs meg az őket megillető helye a természettudományos materialistáknak (Mentovich) és a radikális késői pozitivistáknak (Posch Jenő). Posch itt ma már külön portrét érdemel, különösen, miután a magyar pszichológiatörténet is beiktatta saját kánonjába. Külön kell majd szólni egyes személyek és irányzatok erős magyar recepciójáról. Nem kerülhetők meg a filozófiatörténet külön diszciplínává válásának és a filozófiai művek tervszerű fordításának új, Alexander Bernát személyéhez kötődő jelenségei sem.

A következő korszak újdealista fordulatának néhány mozzanata tisztázatlan még, így Böhm tanítványainak, majd Pauler tanítványainak viszonya mestereikhez és egymáshoz, vagy a fiatal Lukács sajátos helyzete. Általános probléma az emigránsok tárgyalása, beillesztésük a magyar és egyetemes filozófiatörténet narratívumaiba. Sajátos feladat az interbellum nemzetkarakterológiájának a helyét megtalálni a filozófián kívül vagy belül, de kezelni kell valahogyan egyes filozófiai szakdiszciplínák (jogbölcselet, esztétika) autonómmá, szinte külön szakmává válását is. Itt különösen erősen jelentkezik a tárgyalandó szerzők és művek műfaji határának, egyfajta demarkációs kritériumnak a kérdése, ami leggyakrabban és legélesebben Hamvas Béla nevének említésekor szokott fölmerülni. Sajátos kérdés az időbeli demarkáció is. Szólnak érvek amellett, hogy az elbeszélendő történet a félmúlttal, az olvasók egykori professzorainak munkásságával végződjön, azonban ennek a végső fejezetnek az arányait ugyancsak meg kell gondolni.

Az ilyen módon felvázolt historiográfiai tevékenység azonban egyre kevésbé lehet meg a magyar filozófia múltjának megfelelő archiválása nélkül. A magyar filozófiai múlt tudatos és intézményes archiválása nagyjából az akadémia megalapításával egyidős törekvés, mégsem mondhatjuk, hogy rendezett állapotokat találhatnánk mára ezen a téren. A magyar filozófiai hagyatékok helyzetét négy karakteres példával mutatom be alább, majd javaslatot teszek egyfajta távlati megoldásra. Az első, problémátlan eset, amikor az aglegényként elhunyt akadémiai tag filozófus egész hagyatéka az akadémia kéziratárába kerül, mint Szontagh Gusztáv nem nagy tömegű, ám némely vonatkozásban annál érdekesebb iratai. Ekkor a hagyatékok megőrzése biztosított, ám mintegy eltűnik az egyéb akadémiai anyagok tömkelegében. Itt a filozófiatörténész feladata a kéziratok feltárása, esetenként kiadása. Ennek ellenpéldája, amikor akadémikusok, meghatározó professzorok iratainak egy része a tudatos archiválás körülményei között is elvész. Horváth Cyrill József és tanítványai, Bánóczy József és Alexander Bernát levelezéséből annyit ismerünk, amennyit Kornis Gyula még Horváth halálakor, 1884-ben visszad a levelek szerzőinek, majd az ő hagyatékaiból Szemere Lajos és Blau Lajos válogatva kiadnak. Horváth tanár úr válaszait eligazítást kérő peregrinus tanítványainak kérdéseire azonban valószínűleg már soha nem fogjuk

megtudni. Némi keserűséggel azt lehet mondani, hogy magyar filozófus levele akkor marad fenn jó eséllyel, ha szépíró barátjának írta – akkor ugyanis kutatható a PIM-ben. A harmadik eset, amikor szépen összegyűjtve minden fennmarad, ám rendezetlenül várja a feldolgozó kezeket és elméket. Ilyen Bretter György máig rendezetlen, bedobozolt hagyatéka az OSZK-ban. Végül van néhány szerencsés eset, amikor a filozófus hagyatéka úgy kerül szétszóratlanul biztonságos helyre, hogy egyben könnyen megtalálja a filozófiatörténész kutató. Bartók György például még életében intézetünkben helyezi el könyvtára nagy részét, nyilván kényszerű anyagi okokból, és ide jár be olvasni a saját könyveit, majd halála után a család a kéziratos hagyaték egy részét is a mi intézetünk könyvtárában helyezi el. Szerencsés történelmi véletlen hozza magával az egészen más pályát bejárt nemzedéktárs, Lukács György hagyatékának archiválását. Ez 1968 előtt vagy 1973 után valószínűleg szóba sem kerülhetett volna, azonban, ha már az archívum létrejött, távlatilag számolni kellett vele.

A fenti példák azt bizonyítják, hogy a nagy gyűjteményekben nincsenek igazán jó, a kutatás számára megfelelő helyen a filozófushagyatékok, ugyanakkor, mint minden hasonló dokumentumokból álló hagyaték, igénylik a professzionális elhelyezést. Természetesen nem tehetjük meg nem törtéنتé az eddigi archívumi rendszer kialakulását, nem kezdeményezhetjük, hogy a különböző szempontok alapján máshol őrzött filozófiai hagyatékokat adják át valamely most alapítandó archívumnak. Ez olyan ötlet, amire minden archívumban szocializálódott szakember elszörnyed. Azt azonban megtehetjük, hogy az MTA BTK Filozófiai Intézetében szerveződő Magyar Filozófiai Archívum mint a Bölcsészettudományi Kutatóközpont archívumi hálózatának tagja igyekszik digitális másolatban összegyűjteni és közreadni a magyar filozófia elérhető emlékeit, segítséget nyújtva az eredetit őrző helyeknek a feltárásban és a digitalizálásban. Az önálló elvű archívumi bázis minden autonóm filozófiai historiográfia alapja.

Valastyán Tamás*

A mi világunk felmérése
A filozófiai folyóiratok
helyzete az ezredfordulón**

A kolbász és a csillagok

Méltán elhíresült regényében, *A világ fölmérése*ben Daniel Kehlmann, korunk egyik leginveciózusabb és legolvasottabb írója leír egy jelenetet Carl Friedrich Gauss és Immanuel Kant találkozásáról. A fiatal matematikus, miután hónapok lázas munkájának eredményeként megírja aritmetikai főművét, egy majdnem egy hónapig tartó útra kel Königsbergbe, hogy átadja könyve egy példányát legszakavatottabb s egyetlen méltó olvasójának, az akkor már nagyon idős mesternek, Immanuel Kantnak. A találkozás eseményének azt a momentumát idézem, amikor Gaussnak a görbült terek lehetőségéről szóló lázas okfejtései után maga Kant jut szóhoz:

Gauss [...] egyelőre csak az egyetlen olyan ember véleményét szeretné kikérni, aki esetleg nem tekinti őt örültnek és bizonyára megérti. Annak az embernek a véleményét, aki térről és időről mindenki másnál többet tanított a világnak. Leguggolt, hogy arca egy magasságba kerüljön az emberke arcával. Várt. Az aprócska szempár rászégeződött.

Kolbászt, mondta Kant.

Tessék?

Lampe vegyen kolbászt, mondta Kant. Kolbászt és csillagokat. Azt is vegyen.

Gauss felállt.

Még nem hagyott el teljesen a civilitás, mondta Kant. Uraim!¹

*A szerző a Debreceni Egyetem oktatója; valastyan@gmail.com

** A tanulmány alapjául szolgáló előadás *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvény-sorozat filozófia szekciójának keretében hangzott el Kolozsváron 2014. november 22-én, a *Kellék* filozófiai folyóirat fennállásának huszadik évfordulója alkalmából

¹ Daniel Kehlmann: *A világ fölmérése*. Ford. Fodor Zsuzsa. Budapest, Magvető, 2007, 91.

Hogy Gauss aritmetikai felhőjására méltó reflexió-e a kolbásznak és a csillagoknak a civilitás jegyében történő kanti párosítása, azt nem tudom – a jelenet erős ironiája, már-már a karikatúrába áthajló scenírozása kétségeket ébreszt bennem efelől –, de most nem is ez a lényeg. Amit nyomatékosítani szeretnék ennek az epizódnak, a felvilágosodás legragyogóbb évtizedeiből származó pillanatnak a felidézésével, az nem más, mint hogy a transzcendentális kritikái *a priori* megismerés, az akaratszabadság és az önálló észhasználat apostolaként számon tartott Kant ebben a fiktív metamorfózisában a világpolgári mentalitás fő összetevőjeként a csillagos égbolt mellett egy nagyon is materiális, *a posteriori* elemet, a kolbászt emlegeti fel. S hát mi, szerkesztők, nagyon is érthetjük s megérthetjük, miről beszél e helyt Kant, jóllehet ízlésünkhöz képest kissé talán túlzó szakzavarral ábrázolva. Tevékenységi körünk ideákban megformálódó csillagképek szegélyezte horizontját tudniillik mindig keresztbe metszi a per pillanat kolbászban realizálódó apanázs, de még inkább annak hiánya.

No persze nem csak e túlfeszített dialektika révén, a csillagképek távoli mentális tér- vagy tájképe, illetve a mindig nagyon közeli mecénási mizéria fókuszpontjai köré húzott ellipszisen helyezhetjük el önmagunkat – folyton keringve vágyálmaink, terveink, valamint az adott lehetőségek szabta realitások meghatározta tojásdad pályán. Mindazonáltal most sem tudnék, száztizennégy évvel később, Balázs Béla kérdésére bővebb választ adni annál, mint amit ő maga írt saját, költőinek szánt interogatív felindulására; a századforduló magyar szellemi életének s folyóirat-kultúrájának egyik legizgalmasabb darabja, a *Renaissance* kapcsán írja egyik levelében Lukács Györgynek: „[...] a lapnak szép a kiállítása. Úgy látom, hogy szimpátiával fogadják, a T. T. T. [Társadalomtudományi Társaság – V. T.] révén van valószínűleg egy kész közönsége és (én ugyan még nem kaptam) – állítólag tisztességesen fizet. Kell még valami?”²

Szimpátiával teli fogadtatás, kész közönség és tisztességes fizetség – valóban kell-e ennél több egy folyóirat szerkesztőinek? De nézzük máshonnan e bűvös hármast! Merthogy persze nem létezik elfogadás egyből, a szimpátiát ki kell vívni, a közönség sincs kész valójában, érte mindig meg kell küzdeni, a fizetségre pedig pontosan illik az „állítólag” hiányt affirmáló határozószava. S éppen ebben a perspektíva-váltásban, folytonos inverzív gesztusban vélem felfedezni a szerkesztés legnehezebb és – talán ebben a körben megengedhetek egy kis pátoszt – legszebb mozzanatát. Megpróbálni mindig máshonnan nézni, mások felé fordulva szemlélni szakadatlanul átalakuló kultúránkat. A folyóiratok ennek a permanens *metasztrophé*nak a helyei, a tekintet folyton elforduló mozgásának az iniciátorai. Az „állítólag” folytonos

² Balázs Béla – Lukács Györgyhez, Budapest, 1910. május 12. In Fekete Éva – Karádi Éva (szerk.): *Lukács György levelezése (1902–1917)*. Magvető, Budapest, 1981, 204.

eltolódásában, izgalmas ürességében, nyugtalan halasztódásában olykor s néhol elkapni a létrehozás szíréhangú eseményét, a keletkezés forma-orientációjú lehetőségét, eurüdikéi pillanatát. Ezekben a pillanatokban akár még az is lehetséges, hogy a folyóiratot intézményes létében érintő fogadtatás, az olvasó közönség befogadása és az apanázs elfogadása egymást feltételezve-felerősítve összeér – szimpatikus, kész és tisztességes lesz a kultúra redaktív formája.

Szerencsére megélhettünk többen, többször is ilyen pillanatokat. Ünnepi alkalmunk apropóján most nevezzük csupán a húszéves *Kellék*et nevéen!

Akció és redakció

A modernitás kulturális változásainak erős, diszkontinuus momentumai, aktív energiái voltaképpen mindig összekapcsolódnak a redaktív formákkal. Gondolhatunk itt mindjárt Friedrich Schlegelék *Athenaeumjára*, amely pl. a reaktív *Horen* ellenében próbálja redaktívan mozgósítani erejét, és szervezi meg önnön törekvéseit a közös gondolkodás, a *symphilosophieren* olyan emi-nens változatában, mint a folyóirat. S választja legfőbb szerkesztési elvéül a tiszta impertinenciát, az érthetlenséget, amint Schlegel jellemző módon a folyóirat záróakkordjának szánt programatikus írásából, *Az érthetlenségéről* című esszéből megismerhetjük. S persze az is nagyon jellemző, hogy a későbbiekben majdnem minden innovatív folyóirat-alapítási próbálkozás Schlegelék *Athenaeumját* emlegeti követendő példaként, inspirációs forrásként.

Mint teszi azt Walter Benjamin is, aki *Az „Angelus Novus” című folyóirat bejelentése* című szövegében „a folyóirat lényegi szellemé”-t megragadva s megidézve hivatkozik az *Athenaeumra*, mondván:

Valóban: a folyóirat elveszti létjogosultságát, ha aktualitása nem történelmi igényű. A romantikus *Athenäum* azért volt oly példaszerű, mert ezt az összefüggést különös nyomatékkal hangsúlyozta. És szükség esetén ugyanez a folyóirat szolgálhatna példaként arra is, hogy az igazi aktualitás mércéje végképp nem a közönség. Ahogy az *Athenäum* is tette, át kell engednünk az újdonságok és legújabb újdonságok terméketlen felületességeinek kiaknázását az újságoknak, s ha kell, a közönség teljes részvétlensége mellett az igazán aktualitást követnünk, kérlelhetetlenül a gondolkodásban és tévedhetetlenül a megfogalmazásban.³

³ Walter Benjamin: Az „Angelus Novus” című folyóirat bejelentése. Ford. Pór Péter. In uő: *Angelus Novus*. Európa Kiadó (Magyar Helikon), Budapest, 1980, 90.

A történelmi igényű s távlatú aktualitás már-már oximoronszerű gondolata, amely tehát a folyóirat szelleméből kell hogy fakadjon, ellentétben áll az újságoknak a történelmietlen, a pusztá történés szintjén zajló aktualitások hajhászásában tünékenyen testet öltő feladatával. Az aktualitás történelmi horizonton való megformálódását Benjamin annyira komolyan veszi s feltételezi, hogy akár még az olvasóközönség elvesztését sem tartja nagy árnak az elérése érdekében. Ez az igazi aktualitás Benjaminsnál, mint tudjuk, eszkatologikus perspektívába helyeződik, erről a legérzékletesebb képet *A történelem fogalmáról* híres IX. szakaszában festi meg a filozófus, kedvenc festménye, Paul Klee *Angelus Novus* című művének angyal-alakját segítségül hívva.⁴ És hát ez a címe tervezett, ám többek között az infláció miatt soha meg nem jelent folyóiratának is.

Ami engem most leginkább érdekel, ami inspiráló és érdekfeszítő lehet, az nem más, mint hogy Benjamin e történelmi távlatú, igazi aktualitást, az eszkatonba torkolló, vagy inkább azt megnyitó történelmi horizontot saját folyóirat-víziója alapján impertinensen gondolja ábrázolni, tartja lehetségesnek szemlélni és végigvinni:

Programok [...] csak egyének vagy szövetségesek céltudatos tevékenységére érvényesek; a folyóirat viszont valamely meghatározott gondolkodásmód életmegnyilvánulása, tehát sokkal kiszámíthatatlanabb, öntudatlanabb, mint bármely akarati megnyilvánulás, de sokkal inkább a jövőre irányul, sokkal több kibontakozási lehetőséget is hordoz magában.⁵

A céltudatosság ellenében megvalósítandó, kiszámíthatatlan s öntudatlan, önmagában számtalan kibontakozási lehetőséget hordozó, jövőre irányuló és váratlanul aktualitásba forduló potencialitás a benjaminsi folyóirat lényegi szelleme. Ebben a koncepcióban az eseti jelleg, az eseményszerű a lehetőségfeltétele az angyali tekintet elől rejtve nem maradó történelmi sorsszerűnek, s az angyal nevét viselő folyóirat arra hivatott, hogy a potencialitást segítse átfordulni aktualitásba.

Benjamin tervezett lapjának Richard Weissbach heidelbergi kiadó jóvoltából és biztatására 1921-22-ben adta volna ki az első számát, amelynek az anyaga egyébként már jószerével teljes egészében összeállt. Mintegy tíz évvel korábban Lukács György és barátai is folyóirat-alapítási lázban égnek a Budapest–Berlin–Firenze háromszögelési pontok határolta területen. Hogy csak néhányat említsünk a megvalósult és soha létre nem jött ötletekből: *A Szellem*, *Renaissance*, *Logos*, *Fuga* stb. Lukács tollából ismereteim szerint nem

⁴ Vö. Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus*. Id. kiad. 966.

⁵ Benjamin: Az „Angelus Novus” című folyóirat bejelentése. Id. kiad. 89.

maradt fenn olyan koncentrált, tervszerű szöveg, mint Benjamin esetében. Levelezéséből azonban, továbbá a Babbitssal folytatott, a filozófiai nyelv homályossága körül kibontakozott vitájából, valamint néhány további, a kortárs hazai és európai filozófiai gondolkodást és helyzetet illető esszéjéből tisztán s világosan következtethetünk arra, hogyan képzei el azt a redaktív miliót, amelyben szívesen dolgozott és élt volna. Mindenekelőtt azt láthatjuk, hogy ő is – Benjaminhoz hasonlóan – egy tágasabb életösszefüggésbe helyezi bele a filozófiai művelés gyakorlatát és lehetőségét. Ami német kollégájánál a történelmi távlatú igazi aktualitás megragadása és megformálása, az Lukácsnál nem más, mint a kultúra:

Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik, mert minden csak kifejezése – és minden egyformán csak kifejezése – az egyedül fontosnak: az étellel szemben való miként-reagálásnak, az ember egész lényének az élet egészéhez való miként-fordulásának.⁶

Kultúr- és életfilozófia ezek szerint szorosan összefügg, egymást feltételezi, abban tehát, ahogyan az élet egészéhez fordulunk, ahogyan az élet-megnyilvánulásokra reagálunk, szimbolikusan kifejeződik egy filozófiai gesztus. Nos, azt gondolom, Lukács és századfordulós baráti körének folyóirat-alapítási törekvésében is ilyen szimbolikus pillanatot kaphatunk el.

Arra vonatkozólag, hogy miképpen képzei el a redaktív gesztust ebben az egész kultúr- és életfilozófiai kontextusban, talán a legpregnansabb megnyilvánulása Lukácsnak egy inverzió, egy kritikai *bon mot*, amelyet egy Fülep Lajoshoz írt levelében olvashatunk, s amelyet a *Logos* című neokantiánus folyóirat magyar változatának megszervezése apropóján fogalmaz meg. Mielőtt idéznék a levélből, az utalások könnyebb érthetősége kedvéért el kell mondanom, hogy Lukács és Fülep már egy ideje tervezik, hogy egy magyar nyelvű, ám európai kitekintésű lapot jelentetnek meg *A Szellem* címmel, amelybe szerették volna meginvitálni az idősebb generációból a konzervatív nemzeti, mindazonáltal nyitott szellemiségű Alexander Bernátot. Ezt a törekvésüket húzza önkéntelenül keresztül Szilasi Vilmos, aki azzal keresi meg Alexander Bernátot, hogy álljon az élére annak a törekvésnek, amelynek eredményeképp megjelenhetne a tekintélyes *Logos* magyar nyelvű változata. Aminek a szerkesztésébe szívesen várták volna Lukácsot, azonban nem vonták volna be Fülepet. E klasszikus keresztbe-szervezőés aztán nem várt bonyodalmakat és sértődéseket szül, aminek következtében Alexander teljesen eláll a lapalapítás tervétől, s Lukácsék is csak késedelemmel és nagyon

⁶ Lukács György: Esztétikai kultúra. In uő: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Szerk. Tímár Árpád. Magvető, Budapest, 1977, 424. E helyt szeretném megköszönni Hévizi Ottónak a témában nyújtott segítségét.

rövid ideig tudják kiadni *A Szellemet*. Íme az idézet:

Alexandernek a következőket írtam (megmondván Szilasiról a véleményemet): én *Önnek* kötöttem le magamat, csak önnel *teljes szolidaritásban* megyek bele bármibe. Megírtam, hogy közlöm a dolgot Önnel, és *az Ön válasza az én válaszom is*. Egyszermind precizíroztam a mi álláspontunkat: 1) fordítások – régi-ek és újak közül (tekintet nélkül a Logosra) az, ami egy filozófiai kultúra megteremtésére alkalmas. A német Logos már kész kultúrát talált; lehet tehát Zeitschrift für Kulturphilosophie. Mi csinálni akarunk, mi Zeitschrift für philosophische Kultur vagyunk, 2) a munkatársak iránya: az új metafizika és az antipozitívizmus, nem eklektika.⁷

A lukácsi inverzió világos: a már meglévő, kész (német) kultúrafilozófiai miliő és egy még megteremtendő (magyar) filozófiai kultúra közötti különbséget írja le rendkívül élesen. A folyóirat alapításának ötlete – mondhatnám: szelleme – voltaképpen ebből a különbségből fakad s tör elő.

Postludium: filozófiai kultúra és történelmi aktualitás?

A fentiekben érintett fogalmisággal élve: az, hogy ma is egyfajta életösszefüggésben helyezük el a filozofálás mikéntjét, no meg hogy kérlelhetleneknek kell lennünk, ha nem is a gondolkodásban, de a kéziratok minőségi gondozásában, s persze ha tévedhetetlenek nem is lehetünk a megfogalmazásban, de a pontosság igényét nem téveszthetjük egy pillanatra sem szem elől – mindez tulajdonképpen, ami az elvek és gyakorlati alkalmazásuk ekvilibrisztikus mutatványait illeti, mondhatni, magától értetődő, ez a mindennapi munkánk. Ám az, hogy ebből hogyan lesz filozófiai kultúra, uram bocsá' történelmi távlatú aktualitás, az már korántsem olyasmi, amit tisztán láthatnánk személyes perspektívánkból. Persze mondhatjuk azt, hogy mind a filozófiai kultúra, mind a történelmi aktualitás olyan mindenkor változó, ám pusztán jelekben megmutakozó, s éppen ebbe a rejtettségre burkolózva létező kondíció, amelynek a hiánya mindig fáj, időnkénti s helyenkénti megmutakozása viszont természetes – meg hogy úgy vagyunk velük (hogy az Ágostontól agyonidézett fordulattal éljek az időt illetően): ha kérdezik, nem tudjuk, mi az, ha nem kérdezik, tudjuk.

Ám ha erre az álláspontra helyezkedünk – jóllehet a fenti leírásban sok igazság van –, féltő, hogy nem veszünk észre számos olyan mozzanatot, amely

⁷ Lukács György – Fülep Lajoshoz, Berlin, 1910. december 21. körül. In *Lukács György levelezése (1902–1917)*. Id. kiad. 307.

mindenkori kondíciókat *szinkron* alakítja, és könnyen előállhat, hogy a játéktér kitöltése s elevenen tartása helyett *postludium* kerülünk. Bizonytalán ilyen szinkron mozzanatként szükséges számon tartanunk azt – és különösen a filozófiai lapok redaktív közösségeinek szemszögéből fontos ezt regisztrálnunk –, hogy az eddigiekhez képest alapvetően változott meg az emberek világához, tudáshoz, megismeréshez való viszonya. Hovatovább kizárólag az számít episztemikusan relevánsnak, ami egyúttal mediálisan is reflektált. Ezzel párhuzamosan sokkal punktuálisabb, polarizáltabb, izoláltabb lett a valóságnak az emberek számára megismerhető, tudható, megformálható szegmense. Mindnyájan tapasztalhatjuk mindezt a mindennapi életünkben, Wolfgang Welsch megvilágító szavai ugyanakkor cizellálhatják és absztraktívabb síkra vihetik át ezt az összefüggést:

A valóságot – nemcsak a külső, hanem az önértelmezés és a szociális programozás belső valóságát is – ma elsősorban a tömegmediális észlelés konstituálja. [...] Ezen kívül a mi társadalmunkban reálisnak tendenciálisan már csak az számít, amit mediálisan hozunk létre vagy reprodukálunk. Így a kulturális eseményeket már eleve a mediális attraktivitásukra tekintettel koncipiálják (és finanszírozzák). A kultúratársadalom eseményei megrendezett események – de nem a pillanatnak vagy a résztvevők számára vannak megrendezve, hanem a közvetítés és a konzerválás számára.⁸

Hogy a folyóirat-közösségek, szerkesztők és a produktumaikat még olvasó társak hogyan reagálnak erre a megváltozott helyzetre, a dolgoknak és az eseményeknek vagy éppen önmaguknak a megismerhetőségét mily mértékben koncipiálják „a mediális attraktivitásukra tekintettel” – nos, az erre a kérdésre történő válaszkísérlet során nem lenne elegáns úgy reagálni, hogy ha a magyar filozófiai folyóiratok kultúra internetes felületeit nézzük, akkor nagyon nehézkesen. S persze nem is gondolom azt, hogy ha e mediális kommunikációs váltásra promptabban s élesebben, innovatívabban s kreatívabban reagálnánk az éteren át, akkor már messzemenően megtettünk volna minden tőlünk telhetőt (noha, tudjuk, még ezt sem tesszük meg). Már csak azért sem gondolom, mert megfontolandó az is, ahogyan Welsch az imént félbeszakított gondolatmenetét folytatja, a következőket írja tudniillik: „Platónnak mégiscsak igaza lett: a varázs, a projekció és a képhit barlangbeli szituációja újra életre kelt. A tévé a kor *ens realissimum*ává emelkedett, és a média ontológiája lett a társadalom fizikája.”⁹

A média ontológiája a mi létezésünket, filozófiai, irodalmi, művészeti

⁸ Wolfgang Welsch: *Esztétikai gondolkodás*. Ford. Weiss János. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011, 46–47.

⁹ Welsch: i. m. 47.

folyóíratszerkesztők létét is meghatározza. Úgy is fogalmazhatnánk talán kissé túlzóan, az arányokat s hangsúlyokat nem kellő mértékkel elosztva, hogy ez a mediális erő permanensen felülírja, mindig már pre- s performálja a filozófiai kultúra alakítására tett igyekezetet, nem beszélve a történelmi távlatú aktualitásokról. Szeretném azt hinni, hogy e mediális-szimulátorikus meghatározottság sokkal inkább a közvetítés-közvetíthetőség reflektív, kritikai és esztétikai elvét jelenti, s kevésbé (vagy egyáltalán nem) az elernyedség, elzsibbadás, eléztelenülés anesztétikai folyamatát. Bár a kettőt elválasztó határvonal nem egy jól érzékelhető *perasz*, hanem alig észrevehető szegély. Ennek a szegélynek a kitapintása, érzékeltetése, újrarajzolása többek között az egyik legfontosabb feladatunk mai napság. Az érzékelés élességének és az absztraktív újratereztetés háttorzongató gyönyörének lehetőségtereit folyóirataink révén formálhatjuk, tarthatjuk fenn.

Ugyanakkor nincsenek illúzióim. Immár végképp visszahúzódtuk Platón barlangjába. Ha ugyan nem megbocsáthatatlan hübrisz-e a részemről azt feltételezni, hogy valaha kikerültünk belőle, s jártunk kívülről? Bár ha a fentiekben végig a folyton megelevenítendő-újraalakítandó filozófiai kultúra és az anyagi perspektívából láttatott történelmi léptékű aktualizáció keretében próbáltam meg beszélni, a platóni kavernózus árnyékoktól mégiscsak távol kellett tartanom magam. Persze ez is csak illúzió. Platón barlangja utóvégre nem is olyan rossz hely. Jóllehet visszatérvén a barlangba a kötelékeitől feloldott, vagy ahogy Platón fogalmaz, a bilincsekből kiszabadított s az értelmetlenségből kigyógyított elmét¹⁰ sok mindenki szeretné ellehetetleníteni, sőt megölni,¹¹ az azért némi reményre adhat okot, hogy több mint kétezer év alatt ez még senkinek sem sikerült. Noha Hannibal ante portas.

Mi, filozófiai folyóiratok szerkesztői, írói és olvasói legyünk azon, hogy ellehetetlenítésünk továbbra se sikerüljön!

¹⁰ Vö. Platón: *Állam*, 515c. Ford. Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. In *Platón összes művei kommentárokkal*. Atlantisz, Budapest, 2014, 358.

¹¹ Vö. Platón: *Állam*, 517a. „Aztán ha megpróbálná a többieket kioldozni és fölvezetni, ezek meg valamiképpen kézre keríthetnék és megölnétek őt, nem ölné-e meg? – Bizony megölnék – felelte.” Id. kiad. 361.

Mit árul el a kontextus?*

A magyarországi, szorosabban a volt felső-magyarországi filozófia 19. századi történetével foglalkozva és a kutatás eredményeit szlovákul, a szlovák kollégák számára megfogalmazva gyakran szembesültem azzal a ténnyel, amit csehül így fejeznek ki: „nestejnorodost stejnorodého”. Ami magyarul úgy hangzik, hogy „az egyneműség többneműsége”. Esetleg úgy is mondhatnánk, hogy „a homogenitás heterogenitása”. Ami azt jelenti, hogy sok, számomra és az adott korra vonatkoztatva evidenciaként kezelt tétel a szlovák kolléga számára egyáltalán nem evidencia, tehát ezt számításba kell vennem. De jelenti azt is, hogy a tárgyalt és azonos külföldi példát követő magyar és szlovák gondolkodók esetében, a közös művelődési háttér ellenére, eltérésekkel kell számolni. Hogyan lehet ennek a kettős követelményrendszernek eleget tenni? Egyáltalán: hogyan értelmezhető ez a divergencia? Ennek a kérdésnek a megválaszolása nemcsak a magyar és a szlovák filozófia történetének összehasonlító vizsgálatakor, hanem a filozófia közép-európai jelenlétének beazonosításakor is fontos lehet. Megkockáztatom azt a kijelentést is, hogy eljött az ideje, hogy a magyarországi filozófia történetét többirányú komparatív vizsgálatnak vessük alá. (Gondolok itt természetesen az 1918 előtti Magyarország filozófiai életére.) Ez nem azt jelenti, hogy eddig a komparatiztika nem lett volna jelen a filozófia történetének feltárásában, hanem azt, hogy főként a genetikai, kontaktusokon alapuló és kauzális összefüggéseket figyelembe vevő szemlélet uralkodott, a recepció tipológiai összefüggései és interkulturális meghatározottságai azonban kiestek a látószögből. Ez az adott esetben – tehát a magyar-szlovák kapcsolatokban – mindkét oldalon így volt és van. Hiszen a filozófiatörténészek egyáltalán nem vagy csak elenyésző mértékben foglalkoznak azokkal a fentebb már említett kulturaközi és nyelvközi befogadási mechanizmusokkal, amelyek a tipológiai hasonlóságokra vagy pedig – ellenkezőleg – a

*A szerző a pozsonyi Comenius Egyetem Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének oktatója; meszaros@fphil.uniba.sk

**A tanulmány alapjául szolgáló előadás *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvénysorozat filozófia szekciójának keretében hangzott el Kolozsváron 2014. november 22-én.

Magyarországon belüli interkulturális sajátosságokra és eltérésekre épülve alakítják ki a magyarországi filozófia arculatát. Ezért fel sem merült az olyan kérdés, hogy miért diametrálisan eltérő a magyar és a szlovák Hegel-recepció? Magyar vonalon például az evangélikusoknál Kant gondolkodása a meghatározó, a szlovákoknál azonban Hegelé. Szontagh antihegelianizmusa szervesen kapcsolódik az eredeti magyar filozófia kialakításának kísérletéhez, míg a szlovákoknál és a lengyeleknél ugyanez a próbálkozás a hegeli filozófiára alapozódik. Vagy, hogy miért vezet a szubjektum-objektum egységére hivatkozó „közvetlen megismerés” elemzése az egyik esetben ismeretelméleti, a másik esetben viszont ontológiai kérdésekhez? Hiszen a leggyakrabban azonos műveltségű, ugyanazon egyházhoz tartozó gondolkodókról van szó, tehát fel kellene tételeznünk, hogy a recepcióban sem lesz eltérés. Viszont van. Akkor hogyan lehetséges?

A magyarázat keresésekor alighanem három úton kell elindulnunk. Az első esetben ki kell bővítenünk a bevált komparatistikai módszereket a posztmodern szövegértelmezés néhány elemével, főként a pretextus és a poszttextus lehetséges kapcsolataival. Hiszen nem kerülhetjük meg azt a tényt, hogy a magyarországi filozófia – egyéb intézmények hiányában – a 19. század első feléig (néhány esetben még tovább is) főként iskolai kézikönyvek formájában jelent meg. Az eredeti művek excerptálása és kompendiumok készítése hozzátartozott a filozófia oktatásának gyakorlatához. Alapos szövegelemzésekre van szükség ahhoz, hogy megállapíthassuk a recepció mikéntjeit. Nem elegendő annak konstatálása, hogy az illető magyarországi filozófus milyen külföldi mintát vesz át. Azt is be kell azonosítanunk, hogy egyszerű átvételről, esetleg az eszmék rekonstrukciójáról van-e szó, netán a kulturális appropriációnak azzal a típusával van-e dolgunk, amely domesztikálja az eredeti gondolatrendszert és új értelem-összefüggést alakít ki. Nem mellékesen eljuthatunk akár a plágium problémájához is.¹ Végezetül, de nem utolsósorban a pretextus és a poszttextus viszonya esetében számításba kell vennünk a temporális feltételeket is. Vagyis azt, hogy egy adott filozófiai iskola – példaként említhető Fries követőinek nagy tábora Németországban és Magyarországon egyaránt – belső információcseréje nem mindig ok-okozi strukturaltságú, hanem az egyidejű kezdeményezésekre épít.

A második lehetséges út a történetiségnek a humán tudományokban való visszavételével kapcsolatos, és arra irányul, hogy a filozófia társadalmi, hatalmi, ideológiai kereteit a posztkoloniális elméletek és az újhistorizmus fogalmainak segítségével ragadjuk meg. A hagyományos, pozitivista hagy-

¹ Ehhez lásd: Percz László: Túl az iskolafilozófián. A Pauer – Kármán vitáról. In uő: *A felfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Veszprém, 2009, 83–90; Mészáros András: „Kényes és kínos ’eredetiségi’ kérdés”, avagy plágium a 19. századi magyar filozófia-tanulmányokban. In uő: *Szétartó párhuzamok*. Kalligram, Pozsony, 2014, 179–204.

mányokra támaszkodó történelem-értelmezés ugyanis nem nyújt számunkra eléggé finom kategoriális apparátust ahhoz, hogy interpretálni tudjuk a recepció eljárások determináltságának teljes hálózatát. Sok segítséget nyújthat ebben az értelemben a szubverzió fogalma, amely a domináns szerepet játszó kulturális formákkal és a társadalmi viszonyokat szervező ideológiával szembeni ellenállást artikulálja. A magyarországi és magyar filozófia történetében sok ilyen nyílt és egyértelmű, vagy pedig, ellenkezőleg, rejtett, esetleg nem is tudatosított szubverzióval találkozhatunk. Más oldalról a filozófiatanárok szubaltern pozíciójának felmutatása szintén pontosíthatja a filozófiai eszmék befogadási mechanizmusait érintő ismereteinket. Nagyon kevés figyelmet kapott a filozófiatörténet-írásban a kanonizáció kérdése is. Pedig a *szubverzió – containment – szubaltern pozíció* háromszögben dől el az is, hogy egyes filozófiai kezdeményezések megmaradnak-e az adott „korszakban” belül, vagy pedig áttörnek a kor határait, és hagyományt alapoznak-e meg.

A harmadik megközelítési mód azokat az eltérő fejlődési vonalakat veszi szemügyre, amelyek determinálták a monarchiabeli nemzeti filozófiák befogadási mechanizmusainak működését. Az ilyen viszonyulás lehetővé teszi a viszonylagos kívülállást, vagyis azt, hogy a magyarországi és magyar filozófia történetét ne csupán az immanens fejlődési vonalak felmutatásával prezentáljuk, hanem a recepció mechanizmusok specifikumait érthessük meg. Jelen esetben erről a harmadik módozatról kívánok szólni.

Talán nem kell megindokolni, hogy miért kezdem az osztrák filozófiával, amelyről maguk az osztrák filozófiatörténészek állítják, hogy az nem nemzeti filozófia. Létezik viszont ennek a gondolkodásmódnak a filozófiatörténet-írás által megfogalmazott osztrák jellege a némettel szemben.² Ez nem teljesen az, ami kérdésként az osztrák kultúrában úgy vetődött fel, ahogyan a magyar nemzetkarakterológiában is: mi is az osztrákság? Ilyen szempontból a történeti megközelítés azt árulja el, hogy az „osztrák” meghatározása a 16. századtól válik nehezzé. A 19. században Freiherr Leopold von Adrian-Werburg „tisztá imaginárius névnek” mondja, a huszadik században pedig Musil azt írja, hogy Ausztria egy olyan ország, amely a kimondhatatlansága miatt tűnt el. Mivel az osztrák létforma és lelkiség kvázi-lehetetlen tárgy a filozófia számára, az osztrákoknak a valósághoz való viszonya a probléma. Ahogyan azt Musil is megfogalmazta: „ami van, az nem bizonyosabb, mint ami nincs”. Amiről viszont mi beszélünk, az az osztrák filozófia kimutatható

² Lásd: Rudolf Haller: *Studien zur österreichischen Philosophie*. Amsterdam, 1979; Peter Kampits: *Zwischen Sein und Wirklichkeit*. Wien, 1984; Alexandros Pappas: Über eine noch schreibende Geschichte der Philosophie in Österreich. *Moderne*, 4 (2001), Heft 6; Peter Stachel: Über bereits geschriebene Geschichten der Philosophie in Österreich. *Moderne*, 4 (2001), Heft 7. Az ausztriai filozófioktatáshoz lásd: Josef Pircher: *Der philosophische Einführungsunterricht in Österreich ab 1848. Eine vergleichende Lehrplan- und Schulbuchanalyse im Kontext österreichischer Philosophie und wissenschaftlicher Weltanschauung*. Diplomarbeit. Wien, 2010.

háttere. Ez pedig a leibnizi-wolffi racionalizmus módosított változata, amely az ismeretelméletben és az etikában is a szubjektumfüggetlen észigazságra építi fel elméletét. Roger Bauer³ szerint az osztrák filozófiára az antiidealizmus jellemző. Ez azt jelenti, hogy elutasította a német klasszikus filozófia irányzatait: a kanti kriticismust ugyanúgy, mint az identitásfilozófiát, a schellingi természetfilozófiát vagy pedig Hegel szellemfilozófiáját. Innen magyarázható az osztrák filozófia eredendő antipszichologizmusa is, amely szemben áll a magyar filozófia hagyományával. Az osztrák filozófia ezért a német idealizmussal szemben realista, empirikus, nyelvkritikai és tudományos gondolkodásként határozta meg magát. Ez az orientáltság pedig elkülöníti a német nyelvű osztrák filozófiát a Monarchia más nemzeteinek filozófiájától – talán csak a cseheket leszámítva, akik szorosabb szálakkal kötődtek az osztrák filozófiaoktatáshoz, és ezért inkább „osztrákok” voltak.

A magyar filozófiáról itt nem kell külön szót ejteni. Ha csupán a 19. századi fejleményekről beszélünk, akkor megállapítható, hogy – az osztrákokkal, a csehekkel és a szlovákokkal szemben is – a kanti tradíció volt a legvirulensebb. (Erre mutat az is, hogy például a magyar filozófiára jelentős hatást tevő Fries gondolatrendszere a cseheknél a 19. században csak Josef K. Likawetz empirikus pszichológiájában, a 20. században pedig a neofriesiánus iskola nyomán Ladislav Riegernél jelenik meg.) Ennek a részleges következménye az is, hogy a század végén és a századfordulón az axiológia, az újidealizmus, majd pedig a szellemtörténet is termékeny talajra talált itt. Ugyanakkor elfogadható Alexander Bernát véleménye, miszerint sem a materializmus, sem pedig a miszticizmus nem tudott gyökeret verni a magyar filozófiában. Ami nem mondható el például a lengyel és a szlovák gondolkodásról, amely nyitottabb volt az orosz irányból érkező hatásokkal szemben. Talán ezért történhetett, hogy e két nemzetenél Hegel teljesen más szerepet kapott: a magyar filozófiától eltérően – Erdélyi felfogása itt kivétel – megalapozhatta a sajátos nemzeti gondolkodást.

A lengyel „nemzeti filozófia” jellegét pontosan mutatja be Andrzej Walicki, akitől itt hosszabban idézek. Szerinte az osztrák részekhez tartozó Lengyelországban „a »nemzeti filozófia« mint szellemi mozgalom azért született, mert arra akarták használni a német klasszikus filozófia eszköztárát, különös tekintettel Hegelre, hogy olyan filozófiát hozzanak létre, amely meghaladja a németek spekulatív egyoldalúságát, kifejezi a lengyelek nemzeti identitását, s ugyanakkor új korszakot nyit az egyetemes filozófia történetében. [...] August Cieszkowski, aki nagy hatással volt a fiatal Herzenre »a tett filozófiájával«, úgy gondolta, eszméi a szláv lélek kifejezői, siettetik az új korszak eljövételét, melyben a szlávokat illeti meg a szellemi hegemonia. Hasonló gondolatokat hirdetett Bronislaw Trentowski, aki emellett még a

³ Roger Bauer: *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*. Heidelberg, 1966.

szláv föderáció eszméjének is híve volt, idealizálta a hajdani szláv vallást, szigorúan bírálta a katolicizmust, tekintettel a lengyel történelemben játszott szerepére (még azt is megfogalmazta, hogy bizonyára jobb lett volna, ha Lengyelország a keleti kereszténységbe illeszkedve fejlődik). Karol Libelt, a *Rok* alapításában fontos szerepet játszó gondolkodó egyértelműen szlavofil volt, »a képzelet szláv filozófiáját« állította szembe a német filozófiával. 1848-ban részt vett a prágai szláv kongresszuson, és komoly hatással volt a tárgyalások alakulására. A legfiatalabb »nemzeti filozófus«, Edward Dembowski a hazai történelem szlavofil felfogásával kapcsolta össze a baloldali hegelianusok és a francia szocialisták eszméit. A szláv-lengyel és a latin-lengyel civilizáció harcaként fogta fel Lengyelország történetét: a szunnyadó nemzeti szellem a latinizálódás során dialektikusan elidegenedik önmagától, majd öntudatra ébred, és megint önmagára talál a tudatos reszlavizáció folyamatában.⁴ E mellett a lengyel messianizmus mellett azonban nagyobb nemzetközi visszhangja volt a Kasimir Twardowski⁵ által megalapozott lvovi-varsói iskolának (Jan Łukasewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Alfred Tarski), amely a bolzanói hagyományt elevenítette fel, és közvetlenül torkolt a huszadik századi formális logikába. Twardowski (akárcsak a cseh Josef Durdík) annak a Zimmermannnak volt a diákja, akinek a nevéhez a legismertebb 19. századi plágium-eset kapcsolódik, de aki éppen Bolzano gondolatrendszerét közvetítette a Monarchia filozófiaoktatásában. Bolzano antipszichologizmusa volt az, ami bírálatra készítette a korabeli magyar filozófia emblematikus alakját, Böhm Károlyt. És azt is tudjuk, hogy Zimmermann hallgatója volt Kármán Mór is, aki ugyancsak kihívta mind Böhm, mind Lubrich Ágost kritikáját: mindketten szofisztikával vádolták Herbartot, akinek az elméletét Kármán képviselte Magyarországon. Ez a vita szimptomatikus abból a szempontból, hogy mennyire nem fogadta be a 19. századi magyar filozófia sem az antipszichologista formális logikát,⁶ sem pedig

⁴ Andrzej Walicki: *Orosz és lengyel messianizmusok*. Máriabesnyő–Gödöllő, 2006, 288–289. Walicki volt az, aki 1969-ben vitát nyitott arról a kérdésről, hogy milyen kölcsönviszonyban van egymással az általános filozófiatörténet és a lengyel nemzeti kultúrába beágyazódó lengyel filozófia. Ami azt mutatja, hogy nemcsak a magyar filozófiai hagyomány egyik toposza a „nemzeti filozófia”, hanem komoly problémát jelentett más közép-európai gondolkodók számára is. Lásd A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury wspólczesnej. Studia Filozoficzne*, 1969/1, 105–118. Ugyanehhez a témakörhöz lásd még Barbara Skarga: *Przeszłość i interpretacje*. Warszawa, 1987.

⁵ Lásd ehhez Kasimir Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Wien, 1894.

⁶ Az áttörésre csak a 20. század elején kerül sor. Lásd: Enyvvári Jenő: *A Bolzano-féle logika kérdéséhez*, Budapest 1910, uő.: *Metakritikai jegyzetek a logikai objectivismus problémájához*, Budapest 1909 (Palágyi Menyhért Kant und Bolzano, 1909 című dolgozatának analízise logisztikus álláspontról), illetve Pauler Ákos logika-értelmezése, amelyik Bolzanora támaszkodik.

Herbart filozófiáját, tehát azokat az irányzatokat, amelyek a Monarchia német nyelvterületén (és a cseh, valamint lengyel gondolkodásban) elterjedtek. Tehát a lengyel filozófiai tradíció sajátos kettősséget mutat: az egyik oldalon volt a lengyel–szlovák–oroszlös kölcsönviszonyokat tükrözöl messianizmus és szlavofil irányultság,⁷ a másik oldalon pedig az az ág, amelyik inkább az osztrák–cseh orientációval volt párhuzamos.⁸

A 19. századi szlovák filozófia sok hasonlóságot mutat a lengyel filozófiának azzal az ágával, amely Hegel gondolatrendszerét saját nemzeti filozófiájának megalapozására használta fel. Nagy általánosságban megállapítható, hogy az ún. szlovák hegelianizmus jól demonstrálja egyrészt azt a tételt, hogy a hegeli pretextus marginális elemei a szlovák poszttextusban előtérbe kerülnek, másrészt azt is, hogy a nemzeti ideológia szolgálatába állított sajátos történetfilozófia könnyen eszkatológiává válhat. A szlovák filozófiatörténetírás megállapítása szerint⁹ a forradalom előtti időszakban az ún. Štúr-generáció gondolkodói két csoportba oszthatók. Az első egy nemzeti szociálpolitikai programnak rendelte alá Hegel filozófiáját. Ide tartozott Łudevít Štúr, Jozef Míloslav Hurban, Ctibor Zoch. A másik csoport gondolkodására a messianisztikus, irracionálisan utópista irányultság nyomta rá a bélyegét. A szlovák világtörténeti küldetésének hangsúlyozása mellett itt fellelhető a herderi módon átértelmezett történelemfilozófia, Schelling és Baader teozófiája, valamint a csehül és németül is publikáló Karel Slavomil Amerling „diasofia”-ja. Ennek a csoportnak a képviselői: Michal Míloslav Hodža (akit diákkorában az őt tanító Greguss Mihály a legnagyobb filozófiai tehetségnek tartott), Samo Bohdan Hroboň és Peter Kellner-Hostinský. A messianizmus ugyanakkor nem volt idegen az első csoport gondolkodóitól sem. Ez főként a forradalom utáni időszakban nyilvánult meg, amikor továbbra is kitarítottak sajátos hegeli történetfilozófiájuk alapelve, a világtörténelem szláv korszakának elmélete mellett. A cseh filozófián belül az egyébként is gyenge és állandó támadásoknak kitett hegelianizmus már az ötvenes években átadta a helyét a herbarti filozófiának, és gyorsan reagált az európai filozófia fejlemé-

⁷ A lengyel nemzeti filozófiának (Trentowski, Cieszkowski, Libelt) a szlovák nemzeti filozófiára és a szláv filozófia értelmezésére kifejtett hatásáról lásd: Barbara Szotek: *Around the Slovak Reception of the Polish National Philosophy*. In Z. Plašienková – V. Leško – B. Szotek (eds.): *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť*. Košice, 2011, 29–41.

⁸ A lengyel filozófia történetéhez lásd: Władysław Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. I–III. Lwów, 1931, Kraków, 1950; Zbigniew Ogonowski: *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*. Warszawa, 1985; Anna Dziedzic: *Historia filozofii polskiej*. 2007; Andrzej Walicki: *Filozofia Polskiego romantyzmu*. 2009; Jan Skoczylński – Jan Voleński: *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010; Krzysztof Bochenek – Leszek Gawor – Magdalena Michalik-Jeżowska – Ryszard Wójtowicz: *Zarys historii filozofii polskiej*. Rzeszów, 2013.

⁹ Lásd Ján Bodnár (ed.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku* I. Bratislava, 1987, 352.

nyeire. A szlovák filozófián belül azonban tovább erősödtek a messianisztikus tendenciák, és Pavel Hečko, valamint Samuel Ormis személyében visszatérnek Hegel filozófiájához is. Ennek a kvázi-hegelianizmusnak a jellegét mi sem mutatja jobban, mint Hečko „való-ideális” filozófiai rendszere. Ezt ugyanis ő a latin realizmus és a germán idealizmus egyoldalúságainak szláv meghaladásaként értelmezi. (A poén ebben az, hogy ugyanez a „való-ideális” rendszer a magyar filozófiában Greguss Mihálytól Szontagh Gusztávig az antihegelianizmus kifejeződése volt.) A század utolsó harmadában aztán az ún. Új Iskola képviselőinél megjelenik olyan nézet is, amely arra utal, hogy a szláv kölcsönösség eszméje csak az egyes szláv nemzetek demokratizációját és individualizációját segítő eszközként nyer reális jelentést, de ez az elképzelés nem válik általánossá. Továbbra is a megcsontosodott nemzeti ideológiának és a vallásnak rendelődik alá a filozófia, amely a megfelelő intézmények hiányában teljesen marginális szerepet kap a szlovák kultúrán belül. Elfogadható ebben a tekintetben Vladimír Bakoš véleménye, aki szerint: „A szlovák gondolkodás a szlovákság erős, belső vallási hagyományában gyökerezik. Ez egy vallásos világkép, amelyben a hit és a meggyőződés ereje dominál a racionalitás és a ténszerűség ereje felett.”¹⁰ Ez a tradíció csak a huszadik században, a szlovák filozófia intézményesülésének következményeként bővül ki egy másik, párhuzamos irányultsággal, amely szekularizált formát kap, és főként neopozitivistaként jellemezhető. Vagyis megkésve hasonló pályára lép, mint tette azt a lengyel bölcelet a 19. század végén.

A 19. századi cseh filozófiára¹¹ rányomta bélyegét az egyébként a hatalom által marginalizált Bolzano antikantianizmusa, aminek következményeként Kant filozófiáját csupán az egyetemen oktatták a létező filozófiai irányzatok egyikeként. Egyébként azonban cseh kantianizmusról nincs tudomásunk. A születő cseh nyelvű filozófia ugyan a némettel szemben, attól elválva fogalmazza meg saját identitását, de ezt az osztrákhhoz hasonlóan Hegel elutasításával és Herbart elfogadásával teszi (Zimmermann). Közben pedig visszanyúl a hatalom által kiátkozott Bolzanóhoz (a szubverzió fordított vál-

¹⁰ Vladimír Bakoš: Slovenské (filozofické) myslenie medzi tradíciou a modernou. *Filozofia*, 59, 2004/10, 730.

¹¹ A cseh filozófia történetéről a máig legjobban használható kézikönyv a huszadik század első feléből származik: Josef Král: *Československá filosofie*. Melantrich, Praha, 1937; egyetemi jegyzet formájú, alapvető áttekintést nyújtó Jan Zouhar: *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968* (Academicus, Brno, 2008) című feldolgozása; ezen kívül az egyes cseh gondolkodók arcképéhez használható a *Slovník českých filosofů*. <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/> Német nyelven Karel Máchának az emigrációban írt, rendkívül gazdag bibliográfiával ellátott, alapos, négykötetes feldolgozása – *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht* (Munich – New York – London – Paris, 1985–1989) – érdemel figyelmet. Ennek második része (1987) tartalmazza az 1800 és 1900 közötti történeteket.

tozata).¹² A század második felének uralkodó irányzata a cseh filozófiában (akárcsak Ausztria német nyelvterületén) a herbartizmus volt. Ennek megvoltak a filozófiai, de főként hatalmi-ideológiai okai is.¹³ A prágai egyetemen egymást követően Franz Exner, Robert Zimmermann, Wilhelm Volkman és Josef Durdík képviselte ezt az irányzatot. Ehhez a körhöz tartozott Gustav Adolf Lindner is, aki úgy került a magyar filozófia vonzáskörébe, hogy gimnáziumi filozófia-tankönyveit használták a század második felében a katolikus iskolákban.¹⁴ Ugyanebben az időben megjelenik a cseh filozófiában a darwinizmus (Ladislav J. Čelakovský) és a pozitívizmus is, főként Tomáš Garrigue Masaryk személyében, aki a herbartizmussal helyezi szembe az angol és francia pozitívizmust. Végezetül pedig (vagy száz éves késéssel) a kanti filozófiának is lesz egy képviselője: František Mareš, aki Masarykkal szemben is védelmébe veszi Kantot.

A közép-európai – de talán pontosabban: monarchiabeli – filozófiák illetően rövid bemutatása után a centrum–periféria fogalompár újabb jelentést kap. Hiszen kiderült, hogy a hatalmi centrum *containment*-jének mentén az osztrák és a cseh filozófia rokon vonásai, néhol pedig teljes azonosulásai jelentkeznek: „A 19. századi cseh bölcsélet teljes egészében az osztrák filozófia keretein belül maradt. Sőt, mi több: a cseh filozófusok, pontosabban a csehországi filozófusok – csehek és németek – jelentősen részt vettek az osztrák filozófia profiljának kialakításában. És tették ezt nemcsak itthon, hanem Bécsben is, ezzel járulva hozzá ennek a filozófiának az antiidealista, józanul realista és gyakorlati (erkölcsi) orientációjához.”¹⁵ Ezzel szemben, a szubverzió megnyilvánulásaként áll fel a magyar filozófia kanti irányultsága és meghatározottsága, amely persze főként a nyilvános filozófiát és a protestáns iskolai filozófiaoktatást érinti. Az evangélikus egyház és iskolarendszer nemzeti irányultságából kifolyólag pedig sajátságos bifurkációval szembesülhetünk: szétválik a magyar és a szlovák filozófiai recepció. A magyar kantiánus és frisesiánus orientációval szemben a szlovák nemzeti öntudat feltámasztását és kultivációját preferáló szlovák értelmiségiek Hegel filozófi-

¹² A cseh hegelianusokról, valamint Bolzanóról és Zimmermannról lásd az említett kötet megfelelő írásait.

¹³ Vö. Kiss Endre: *A „k.uk. világrénd” halála – Bécsben*. Magvető Kiadó, Budapest, 1978, 36–46.

¹⁴ Itt ismételtlen érdemes rámutatni, hogy a herbartizmus cseh és magyar értékelése jelentősen eltér egymástól. Míg Böhm Károly alulértékeli a herbartizmus filozófiai jelentőségét, a cseh filozófiatörténeti hagyomány szerint a herbarti filozófia képes volt arra, hogy alkotó módon reagáljon a korabeli tudományos felfedezésekre. Ezzel a 19. század folyamán, internacionalista alapon, a cseh és a németül alkotó osztrák személyiségek együttműködése nyomán sikerült Közép-Európában olyan termékeny intellektuális légkört kialakítani, amely nem elhanyagolható eredményekhez vezetett az emberi megismerés számára”. Josef Zumr: *Máme-li kulturu, je naši vlasti Evropa*. Praha, 1998, 64.

¹⁵ Jaromír Loužil: *Nakolik bylo české myšlení rakouské? Tvar*, 1994/7, 4.

ájához fordulnak, és azt szlavofil vagy messianisztikus irányban gondolják tovább. Ebben az igyekezetükben támaszkodhatnak a lengyel bölcselet hasonló irányzataira. Mindeközben nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy milyen intézményi háttérrel rendelkeztek ezek a filozófiák. A szlovák filozófia eszkatologikus jellegét nem valamiféle nemzeti lelkületből kell származtatnunk, hanem abból, hogy egyetemi és akadémiai háttér nélkül csupán egyházi struktúrára támaszkodhatott. Az osztrák, a cseh és a magyar filozófiát ellenben kötötték azok a diszciplináris szabályok, amelyek a filozófiát szakmaként határozták meg. Hiszen e három nemzet rendelkezett saját egyetemmel (még ha a csehek esetében ez sokáig német nyelvű volt is).¹⁶ Ezek a „nemzeti” filozófiák immanens bölcséleti kérdésekkel foglalkoztak, míg a szlovák értelmiségiek túnyomó többsége egyházi ember volt, akik számára a filozófia a teológia és a politikai tevékenység instrumentuma volt. Vagyis nem jutottak el arra a pontra, ahol a filozófia emancipálódik a vallástól. Erre a szintre csak a huszadik században fejlődött fel a szlovák bölcselet.

Vagyis a centrum–periféria viszonyt – ami alapjában véve strukturális, társadalomföldrajzi és hatalmi elrendeződést jelent – ki kell egészítenünk az időbeli inkongruencia működésével is. Ennek több vetületével is számolnunk kell. Az egyik oldalon a filozófiatörténet-írás szemszögéből módszertani következményei vannak, amelyek a periodizációt érintik. Mégpedig kettős módon: egyrészt az európai filozófiákhoz való viszonyításban, másrészt pedig a sajátidő aspektusából. Ez azt jelenti, hogy a recepció eltérő formáival és azzal is kell számolnunk, hogy az egyes nemzeti filozófiák változásainak a ritmusa egymástól eltérő. Az osztrák és a cseh filozófia például, elutasítva a német klasszikus filozófiát, a leibnizi-wolffi rendszert viszi tovább, és erre építi a századfordulón a neopozitivistá orientációt.¹⁷ Vagyis a magyar, szlovák és lengyel bölcselettel szemben „kihagy” egy fejlődési szakaszt, és a 18. század végéhez (illetve Bolzanóhoz) csatlakozva lép tovább. Tehát például Hegel filozófiájának az elutasítása az osztrák és cseh oldalon nem ugyanazokra az elvekre épít, mint a magyar kritika. A másik oldalon ez az inkongruencia átszövődik az intertextualitás problémakörével, tehát a pretextus és a poszt-textus viszonyával. Hiszen teljesen más megvilágításba kerül például a magyarországi friesianizmus, amely közvetlenül Fries és Apelt működéséhez kapcsolódik, és más jelentést kap a cseh friesianizmus, amely már a 19. század végi és 20. század eleji posztfriesianus iskola függelékeként jelenik meg. És hogy ellenkező példával is éljünk: a hegeli filozófia a cseh bölcseleten belül

¹⁶ A prágai egyetem 1882-ben vált ketté. Ezután párhuzamosan működött egy cseh és egy német nyelvű egyetem. Ezt azért érdemes megemlíteni, mert ettől az időtől kezdve – Masarykot leszámítva – a filozófia egyetlen professzora sem működött a cseh intézményben.

¹⁷ Lásd ehhez Zdeněk V. David: Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano. *Filozofický časopis*, 2008/3, 345–361.

rendkívül rövid életű volt, és a 19. század ötvenes éveitől megszűnik létezni, míg Magyarországon éppen ekkor veszi fel másodszer is a kesztyűt, hogy megvédje magát. Vagy pedig, hogy a bolzanói vonal, amely az osztrákoknál és a csehekénél a 19. század közepétől, a lengyeleknél pedig a század végétől jelen van, és a modern, huszadik századi formális logikába torkollik, a magyaroknál csupán a huszadik század elején, közvetett hatás nyomán recipiálódik.

Veress Károly*

A hermeneutikai beállítódás szükségessége és lehetőségei a mai magyar filozófiai kultúrában**

1.

Úgy gondolom, hogy egy olyan alkalom, amelyet a saját akadémiai és kulturális környezetünkben létrejött filozófiai intézmény ünneplése teremt, egyúttal az önreflexió, a filozófiához való viszonyunkkal történő számvetés helye és ideje is egyben.

Hans-Georg Gadamer az *Igazság és módszer* című főműve második kiadásához írt előszavának zárógondolataiban külön is kitér annak a helyzetére, aki filozófiával foglalkozik. „Az emberek számára nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk a végső kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen érzékünk az itt és most teendő lehetséges és helyes iránt. Úgy gondolom, hogy aki filozofál, annak különösen tudatában kell lennie annak a feszültségnek, amely saját igénye és az őt környező valóság közt áll fenn.”¹

Az idézet szerint azok, akik filozófiával foglalkoznak, nem biztos, hogy minden megnyilatkozásuk során gondolkodókhöz, elméletekhez, bejáratott problémakörökhöz, fogalomrendszerekhez és nyelvezethez kapcsolódva és a „végső kérdések” megválaszolási szándékával kell hogy ezt tegyék. Hiszen éppen annyira fontos az is, hogy az elvont és általános gondolatok az „itt és most” megtehető cselekvés *helyessége* iránti *érzékelés*, valamint a filozofálás

*A szerző egyetemi tanár, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének oktatója, a Filozófiai Doktori Iskola igazgatója. E-mail: veress_k@yahoo.com

** A tanulmány alapjául szolgáló előadás *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvénysorozat filozófia szekciójának keretében hangzott el Kolozsváron 2014. november 22-én, a *Kellék* filozófiai folyóirat fennállásának huszadik évfordulója alkalmából

¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest 1984, 18.

„saját igénye” és a „környező valóság” között fennálló feszültség *tudatosításának képességével* társuljanak. A gadameri elgondolás egyszerre *érvényes* átfogó értelemben a filozófia mindenkori művelésére, és *aktuális* a legkézenfekvőbb módon mindazok számára, akiknek az élete „itt és most” kapcsolódik össze a filozófiával. Ez az aktualitás számos kérdést nyit meg.

Kétségtelen, hogy a filozófiát környező „valóság” a maga „hús-vér” módján nem a különféle tudományos leírásokban, felmérésekben, közvélemény-kutatásokban, és nem is a médiaipar „valóság”-produkcióiban mutatkozik meg a leginkább, hanem a *tapasztalatokban*. Az alapvető kérdés ma sem tevődik fel másképp, mint úgy, hogy hogyan tudunk a saját és a környezetünkben lévők tapasztalataihoz filozófiailag hozzáférni? Hiszen amennyiben érdemben igyekszem filozófiai kérdésekkel foglalkozni, aligha vonhatom ki magam az ilyenszerű kérdések horizontjából: mi történik velem, amikor észreveszek egy problémát, értelmezek egy szöveget, megírok egy tanulmányt vagy megtartok egy előadást? Mi történik velem, amikor megértek egy gondolatot, egy összefüggést? És mi történik, amikor nem értem meg? Mi történik velünk, amikor *közösen* próbálkozunk ilyesmivel? Amikor bevonjuk egymást ilyen kísérleteinkbe? Mi történik velünk olyankor, amikor szót értünk egymással egy filozófiai problémáról folytatott beszélgetés során? Illetve, mi történik akkor, amikor nem értünk szót egymással?

A körülmények hatására megújuló tapasztalataink sokkal inkább e kérdések nyitott horizontjába, mintsem a kész válaszok illúziókeltő bizonyosságába helyeznek bennünket. *Nincsenek* e kérdésekre adható végső válaszaink, s ez az, ami ebben a leginkább elgondolkodtató. Az e kérdések horizontjában megnyíló tapasztalatok: *alapvető* tapasztalatok! Úgyszólván ezek a leglényegesebb *történések*! Első látásra/hallásra banálisnak tűnnek, mint a fontos tapasztalatok általában. Ám ha egy ilyen tapasztalat *megállít és elidőzünk nála*, kiderül, hogy a filozófia művelése tekintetében talán a legfontosabb! De éppen emiatt a leginkább *kérdéses* is, hogy *mi történik*, miközben, úgymond, „filozófiával foglalkozunk”?

A mai alkalom ünnepi jellege még nyomatékosabban kiemeli e kérdések aktualitását. Vajon akik hosszú éveken, évtizedeken keresztül hivatászerűen foglalkoznak filozófiával, szembenéznek-e időnként idevágó *saját* tapasztalataikkal? El szoktak-e gondolkodni ezeken? És milyen gyakorisággal teszik ezt? Egyszóval: hogyan értelmezik a filozófiához való viszonyuk tapasztalatát? És más szóval: az alkalom ünnepi jellege annak *tartalma-e* is egyben?

A fentebb idézett gondolat nem véletlenül merül fel hermeneutikai „környezetben”. A hermeneutika sokak számára, akik többnyire futólag és érintőlegesen kerülnek vele kapcsolatba, nem más, mint szemlélet, álláspont, megközelítési mód, módszertani eljárás, átfogó elméleti koncepció, meggyőződés, hit stb. Elmélyültebb foglalatосkodást igényel annak a felismerése, hogy a felsoroltakon túlmenően, és lényege szerint, a hermeneutika: *beállítódás*. Mint ahogy az a felismerés is, hogy – *lényege* szerint – a beállítódás: *hermeneutikai*.

Ténylegesen vizsgálni sem lehet úgy a beállítódást, hogy ne hermeneutikai jellemzőket azonosítanánk be összetevőiként. A beállítódás *nem* külsődleges, tárgyias viszonyulás, *nem* passzív hozzáállás, *nem* is közömbös mellette-lét, de *nem* is önelvesztő belemerülés. A beállítódás továbblépés a külső szemlélődéstől a dolog felé, együtt-haladás annak történésével, belül-helyezkedés ezen a történésen; a *belül-lét* állapota. Az ember *be-áll* valamibe, behelyezkedik egy helyzet konkrétójába, egy összefüggérendszerbe, egy problémahorizontba, a körülmények „itt és most”-jába. De a beállítódás nem pusztán (ön)pozicionálás, hanem *készítettség* a megállásra és az időzésre annál, ami megállít; tevékeny odafordulás a dologhoz, odafigyelés, odahallgatás arra, ami magához vonz, figyelmet ébreszt, megszólít. Bár a beállítódás nem jár feltétlenül konkrét, meghatározott cselekvéssel, mégis a *részvétel* egy módja, aktív lehetősége.

Ennélfogva a hermeneutikai beállítódás többnek bizonyul, mint a heideggeri értelemben vett *diszpozíció*, mivel, túl azon, hogy egy közös horizont körébe vonódik be az alany és a tárgy, a beállítódás az egymás felé való megnyílás és a kölcsönös be- és elfogadás révén valósul meg ténylegesen. A hermeneutikai beállítódásnak értelemszerűen *nyitottság-struktúrája* és *dialogikus* jellege van, ami mindig a *készítettség* aktivizálódását feltételezi: a *középre* állást a szubjektumok, a dolgok és a tapasztalatok *közé*, ahol a sokrétű/sokirányú kölcsönhatások játékában realizálódnak és tárulnak fel az értelemösszefüggések. Nem tűri meg sem a szokványos előítéletekhez való ragaszkodást, sem a némely dolgok iránti szubjektív elfogultságot, inkább a *játékba hozását* igényli mindezeknek a közöttiség erőterében. Mindenkori velejárója a *bevontság* a helyzet logikájába, ami egyúttal önnön elfogultságaink *helyzetlenségéből* való *kilépésre* készítet egy olyan perspektívába, amelyben a helyzet önmaga felőli megértése válik lehetővé, s ezzel együtt a saját ítéleteink másként(meg)értésének a lehetőségei is feltárulnak. A hermeneutikai beállítódás tehát kétirányú (illetve többirányú) *hatásösszefüggés*. Ezért is mondhatjuk, hogy hermeneutikai beállítódásként valósul meg és mutatkozik meg a beállítódás igazi lényege és értelme.

A filozófia viszonylatában a hermeneutikai beállítódás azt jelenti, hogy aki az ezzel való foglalkozásra vállalkozik, nemcsak informatíve, ismeretek és tudás szintjén készül fel annak művelésére, hanem gondolatban, érzésben és életvitelének megformálásában is ráhangolódik erre a tevékenységre, iránta való hajlamot/hajlandóságot – *érzéklet* – fejlesztve ki magában. Beengedi az életébe, a mindennapjaiba a filozófiát, s ezzel együtt a saját gondolatait, élményeit és érzéseit átengedi a filozófiának. Játékba hozza a filozófiai mezőben mindazokat a tapasztalatokat, amelyek a környező világból adódnak, miközben hozzáigazítja magát és a körülményeit a vele való foglalkozáshoz. A filozófia hiteles művelésének sajátossága éppen ebben a *filozófiai érzékben* rejlik, amely a fogalmi és elvi szinteken képződő elvont és általános értelemösszefüggéseket a konkrét tényállásokkal és megélt tapasztalatokkal való összetartozásukban képes megragadni, a horizontok kölcsönös egymásba játszásából bontakoztatva ki egyiknek is és a másiknak is a megértését. Ily módon az elméleti konstrukciók ugyanazon hatásösszefüggések mentén tehetnek szert tapasztalati relevanciára, mint amelyek mentén a valóságtapasztalatok értelemtartalmi tárulnak fel.

A filozófia művelésével való összefüggésében külön is ki kell emelnünk a hermeneutikai beállítódásnak egy lényeges vonását. Voltaképpen semmilyen beállítódás sem tanítható meg/sajátítható el tisztán csak tudatosan, hanem a konkrét élethelyzetekben történő *egyéni begyakorlással*, önmagam *rávezetésével* fokozatosan alakítható ki. Nincs sem előírásokat tartalmazó recept, sem szigorúan lerögzített módszertan a tanuláshoz. Minden beállítódás lényegében *gyakorlati*, s ez kiváltképpen érvényes a hermeneutikai beállítódás esetében, amely, természeténél fogva, soha nem pusztán teoretikus értelmező-megértő hozzáállás, hanem a szó tényleges értelmében vett *alkalmazás*. Ez annyit jelent, hogy bármely beállítás, odafordulás, önátadás, és az értelemképződés játékában való részvétel *velem* történik meg. Az iránta való *igény* a lényem *egészét* vonja be e történésbe, amelyben egyszerre, s egymással összefüggésben formálódik a helyzettudatosító képességem és az adott helyzetben lehetségesnek és helyesnek bizonyuló cselekvés iránti érzékem, a vele járó felelősség felvállalására is kiképezve magam. A hermeneutikai beállítódás aktív *életgyakorlat*, mivel az értelem-történések szabad játékában való részvétel a saját életemben juttatja érvényre az igazság és helyesség iránti igény és érzék, a gyakorlásukhoz szükséges szabadság és felelősség hatásösszefüggéseit.

Amennyiben filozófiai beállítódásként valósul meg mindaz, amit itt hermeneutikainak neveztünk, lényege szerint nem lehet más, mint *gyakorlati filozófiai* beállítódás; a gyakorlati filozófia művelésének manapság egyik lehetséges és érvényes módozata.

4.

Miért hozzuk szóba a jelenlegi körülmények között a hermeneutikai beállítódás kérdését a filozófiai kultúra vonatkozásában?

Az eddig vázoltakból kitűnik, hogy nemcsak azoknak a személyisége, szemléletmódja és magatartása mutatkozik meg a beállítódásban, akik foglalkoznak a filozófiával, hanem a filozófiához való hozzáállásukon keresztül a filozófia maga is *megmutatkozik* az érvényre jutó szemléletmódokban, viselkedési és cselekvési formákban, egyszóval a kultúrában. A filozófia művelésének kulturális jelenléte pedig, túl annak a megjelenítésén, ahogyan a filozófiát az adott kultúra egyfajta intézményesült komponenseként fogadják el, azt a kérdést is felveti, hogy milyen az a *filozófiai kultúra*, amely azoknak a filozófiához való hozzáállásában érvényesül, akik a kulturálisan kialakult intézményi keretekben és szellemi-gyakorlati játéktérben a filozófia művelésével foglalkoznak.

Ebben a kontextusban gondolkodva a mai magyar filozófiai kultúrában képződő tapasztalatokról, úgy vélem, hogy a hermeneutikai beállítódás szükségessége *aktuális* kérdésként merül fel. Úgy tűnik, hogy mind a filozófiával szembeni, kívülről érkező kihívások, mind pedig a filozófián belüli folyamatok emellett szólnak. Annál is inkább, mivel kihatásaik a filozófiával való kortárs foglalatzkodás mindhárom területére – a filozófia tudományos kutatására, a filozófiai képzés folyamatára, a filozófia alkotó művelésére – egyaránt kiterjednek.²

5.

Ma kétségtelenül nagy horderejű *változások* időszakában élünk, amelyek a környező világot, az egzisztenciális tapasztalatokat és az emberi életminőséget alapvetően átalakítják. Ezek között vannak olyanok, amelyek szembe-tűnőek, nyilvánvalóak, s a róluk való beszélés egyfajta divatjelenséggé is vált különféle összefüggésekben. A néhány éve beköszöntött „válság”, az új kommunikációs technológiák gyors térhódítása és valóság-átalakító szerepe, a környezeti feltételek és a tanulási folyamatok átalakulásai, a kulturális másságok megélt tapasztalatokká válása, a különféle politikai váltások, a komplexitás és a globalizáció jelenségegyüttese – csak néhány fontosabbat említve – ilyenek. De velük párhuzamosan vagy éppen összefüggésben olyan változások is végbemennek, amelyek *nem tűnnek fel*, majdhogynem

² E három terület különválasztásának szükségességét, valamint egymással való összefüggéseiket a filozófiai képzés aktuális problémái vonatkozásában részletesen kifejtettem a *Szempontok a filozófiai képzés újragondolásához* című tanulmányomban (*Erdélyi Műzeum*, 2014/3, 50–63).

észrevételnek maradnak, alig beszélnek róluk, ám mégis *történekek*, s korántsem érdektelen rákérdezni, hogy vajon nem ezek-e – sokkal inkább, mint az előbb említettek – a jelenlegi állapotok és a jövőbeli lehetőségek tényleges meghatározói. Vajon az utóbbi közel tíz év meghatározó történése csakugyan a folytonosan napirenden tartott és hivatkozott „válság” volt-e? Vagy inkább az olyan újdonságszámba menő vagy új formákat öltő jelenségek a ténylegesen meghatározóak, mint a *nemzedékváltás* folyamatai, vagy a különféle szingularitások, kulturális zártságok és összeférhetetlenségek, a valósággerjesztő diskurzusok és manipulációs technológiák egyre gyakoribb feltűnése, meghonosodása, erőszakos térhódításai? Az ilyenszerű jelenségekben és tapasztalatokban –amellett, hogy a háttérben, homályban maradó, gyakorta rejtőzködő módozataik már önmagukban is ingerlően hatnak a filozófiai megközelítésre – alapvetően az élethez való emberi hozzáállás megváltozása, az értelem és az igazság iránti *igény* új formákban való jelentkezése érhető tetten, ami a szabadságnak a hagyományos értelmezéseitől *eltérő* állapotaival és minőségeivel jár együtt, a felelősségvállalás eddig nem tapasztalt módozatait és technikáit termeli ki.

Felmerül a kérdés, hogy vajon mindaz, ami a köreinkben a filozófiával való foglalataskodáson belül történik, mennyire van összhangban ezekkel a folyamatokkal? Mostanság a filozófiával való tudományos és alkotói foglalkozás erőteljes *professzionizálódását* tapasztaljuk. Ez a tendencia egyszerre igazodik a „szakma” belső logikájához, és tesz eleget a szakmai érvényesülés intézményi követelményeinek, a kutatói, oktatói pályák normatíváinak. Az utóbbival együtt járó „személyre-szabottság” viszont gyakorta felülkerekedik az előbbi megkövetelte problémaorientáltságon. E tendencia révén továbbra is fennáll, sőt tartósan rögzül a filozófia *szubjektum-centrikus* (kutató/gondolkodó-centrikus) művelése, ami a szakosodás vonatkozásában *szeptagolódáshoz*, zárt diskurzusokhoz, irányzatokba, iskolákba, érdekcsoportokba való bezárkózáshoz, ezeknek pedig egymástól való elzárkózásához vezet. A különféle zártságokkal belterjesség, a szakmai vita, a kérdésfelvetések és eredmények iránti figyelem és elismerés, a „dolgot magát” szem előtt tartó kritika elégtelensége társul. Mindez nyilván nem kedvez a hermeneutikai nyitásnak, sőt többnyire ellenszenvet, elutasító magatartást gerjeszt irányában.

A *közvettség világa* – a filozófiai oktatásnak, kutatásnak és alkotásnak egymással és a környezeti kihívásokkal való hatásösszefüggései – felől viszont egyre erőteljesebb jelzések utalnak arra, hogy a filozófiával való foglalatosság terén is szemlélet- és beállítódás-váltásra van szükség. A filozófiai foglalkozásokkal szemben a mindennapi tudat szintjén fellépő gyakori lekicsinylő, megkérdőjelező, elutasító megnyilvánulások nem feltétlenül a filozófia szükségletlenségére, értelmetlenségére utalnak, mint inkább a filozófiai kultúra *hiányára*, de egyúttal arra is, hogy a jelenlegi beállítódás nem

képes termékeny filozófiai kultúrát kitermelni. E hiánytapasztalat horizontjában voltaképpen a dialóguselvű filozofálás iránti igény, a hatékony, gyakorlati, „élő” filozófia iránti szükséglet jelentkezik, ez pedig másfajta, a zártságok kultiválásától *elforduló* beállítódást igényel.

6.

A filozófia megvalósulási és megmutatkozási lehetőségei a kultúrában nem feltétlenül csak filozófiaiak, illetve nem feltétlenül csak filozófián belüliek. A hermeneutikai beállítódás *lehetősége* összefügg olyan kérdések pozitív értelmű megválaszolásával, mint: lehetséges-e, hogy a filozófiai képzettség ne csak ismeretek, értékek, műveltség elsajátítását jelentse, hanem beállítódás formálását? Ki lehet-e mozdítani a mai filozófiát a *tiszta elméletiség* bűvköréből? az *affirmativitás* állapotából? Azaz lehetséges-e, hogy a filozófia ne csak a szellemi képzettség szintjén mutakozzon meg, hanem a filozófiával foglalkozóknak az aktuális kérdésekhez való gyakorlati hozzáállásaként? Egyszóval: lehetséges-e, hogy a filozófia ne csak elméleti teljesítmények formájában vegyen részt a kultúrában, hanem beállítódásként is?

Úgy gondolom, hogy a hermeneutikai beállítódás a létezésnek az életünkben természetesen benne rejlő filozófiai dimenzióját hozza felszínre: az értelemre való nyitottság, az önnön értelmes életünk megalkotásában való részvétel képességét és lehetőségét; azaz a filozófiát az emberi életben természetes módon benne rejlő tartalomként mutatja fel. De ezzel a belátással kapcsolatban sem kerülhető meg a kérdés: *értelmes-e* manapság ilyesmiről gondolkodni, beszélni?

A beállítódás problémáját ezidáig úgy tüntettük fel, mintha kizárólag a filozófia ügye (filozófián belüli ügy) lenne. Ez egybevág a bevett szokással, hogy a problémákat, amelyek horizontjában a filozófia kérdésessége is felmerül, úgy tekintik, mintha magának a filozófiának a specifikus problémái lennének. Valójában azonban a filozófiára hártott, *filozófiainak* feltüntetett probléma korántsem kizárólag a filozófián és a vele való foglalkozás módján múlik. Ma már közhelyszámba megy az effajta torzítások kiküszöbölése céljából a filozófiának és az életnek a szerves kapcsolatára, az élet belső, tartalmi *filozofikusságára* hivatkozni, valamint arra, hogy a filozófia minden korban az életnek ezt a benne rejlő organikus filozofikusságát tárja fel, munkálja ki fogalmilag, kategoriálisan. Ezért a filozófia lényege szerint előjövés, kibontakozás, felszínre hozás, kifejezés; valaminek, ami az életfolyamatokban, az egyénileg és kollektíven megélt tapasztalatokban már megvan, készen áll, a megmutatkozása, kifejeződése elvi-gondolati síkon, kategoriális összefüggésekben. Az ugyancsak közhelyesnek ígérkező konklúzió – hiteles filozófia ily módon csakis ott jöhet létre, ahol az életnek ez az eredendő, alapvető filozofikussága kitermelődik – viszont manapság egy

olyan kérdésbe torkollik, amelynek komolyan vevésétől már semmiféle köz-helyszerű felhang sem távolíthat el: mi történik a filozófiával akkor, ha az élet elveszti „eredendő” filozofikusságát? E kérdés ugyanis csak retorikai indíttatásában irányul a filozófiára. Ténylegesen azonban pontosan azt a fordulatot állítja előtérbe, amelynek mentén észre lehet venni, hogy ez nem a filozófia, hanem az *élet* problémája; s a filozófia, amelynek ügyére ily módon kérdezzük rá, nem más, mint a filozofikusságában problémássá váló valós életfolyamat része, hozzátartozója.

Annak a minduntalan újraéledő kritikai attitűdnek a szószólói, akik hagyományosan mindig a filozófia „válságproblémáját” teszik szóvá, abban keresve/látva a megoldást, hogy a filozófiát úgymond vissza kell téríteni az élethez, az alapokhoz, a dolgokhoz stb., az innen jövő megújításhoz, egy folyamatosan újratermelődő illúzió foglyai. Azé az illúzióé, hogy *van* amihez visszatérni.

De mi történik akkor, ha a probléma abban áll, hogy *nincs* amihez visszatérni? Amikor nem a filozófiával, hanem magával az „élettel” van „baj”? Amikor a mindennapi és kulturális tapasztalataink az élet *filozófiátlanságával* szembesítenek? Ilyenkor éppen az élet- és világtapasztalatok követelik meg a filozófiai beállítódás megváltozását/megváltoztatását. Ez pedig nem történhet másképp, mint nyitott, megértő odafordulásként az élet alapvető filozófiátlanságához. Az életünk elfilozófiátlanodásával való kritikai szembenézés, a létmód lehetőségfeltételeinek, elfogadási és megélési módozatainak, meghaladási esélyeinek az érdemi kutatása lehet talán leginkább a mai filozófia dolga és feladata.

A filozófiának a *paradox* szituációban képződő újszerű lehetőségei éppen a hermeneutikai beállítódáshoz vezető fordulatban nyílhatnak meg. Itt tevődhetnek fel mindazok a kérdések, amelyek megtörhetik a zártságok ellenállásait, és kivezető utakat nyithatnak a mai helyzet összefüggéseinek a felismerése irányába. Ebben a horizontban körvonalazódhatnak olyan új belátások, előfeltevések, fogalmi csomópontok, amelyeken keresztül az egzisztenciális és gyakorlati problémák betörhetnek a filozófiai gondolkodás tereibe. Ugyancsak az e beállítódásból megnyíló utakon kerülhetnek a saját élettapasztalatainkon keresztüli megszólíttóság, a saját fejjel való elidőző végiggondolás, a velünk megtörténő megértés *közelségébe* a filozófiai hagyomány és a kortárs filozófiák nagy teljesítményei.

Míndezek együttesen nem beszűkítik, hanem éppen hogy kitágítják a filozófiával való mai foglalatosságok lehetőségeit, és a filozófiai alkotótevékenység újszerű módozatait tárhatják/kínálhatják fel.

Milyen lehetőségek kínálóznak a hermeneutikai beállítódáshoz vezető fordulat számára a mai filozófiában?

Azok, akik filozófiával foglalkoznak, többnyire észlelik, hogy a gyorsan változó körülmények között élő és gyakorlati vonzatú filozófiára van szükség. Az intézményépítésben és tevékenységszervezésben számos olyan mozzanat tapasztalható, amelyek látszólagosan vagy ténylegesen is az ebbe az irányba történő elmozdulásra utalnak. Az új kommunikációs technikák és technológiák a filozófiai képzés és alkotás módozatait sem hagyják érintetlenül, egy új típusú, dinamikus, gyors reagálásokra képes filozófiai kultúra lehetőségeit feszegetik. A jelszó: kivinni a filozófiát a közterekre, megjeleníteni a médiában. Ebben a kontextusban a filozófia *piacosítása*, ekként való *színrevitele* (korántsem e fogalom husserli, heideggeri, derridai értelmében) a fordulat és a nyitás egyik lehetséges hordozójaként merül fel, de nem biztos, hogy a hozzáállás és a beállítódás olyan mélyreható és hatékony átformálásával társul, ami a filozófia tényleges gyakorlati művelését eredményezhetné. Inkább csak az új kommunikációs technológiához és közegekhez való hozzáigazodás/hozzaigazítás jegyeit viseli magán. Gyakorta tapasztaljuk, hogy a filozófiával foglalkozók nyilvános kijelentéseket tesznek, „okos” dolgokat mondanak, s ez könnyen azt a benyomást kelti, hogy nyitottak, érdeklődőek a különféle szakterületek vagy a mindennapi élet problémái iránt, s van filozófiai szempontú mondanivalójuk velük kapcsolatban. Nem világos azonban, hogy ilyenkor hol húzódik a határ egy, az újfajta kommunikációs igényeket kielégíteni hivatott filozófiai rituálé és a filozófiában rejlő lehetőségeket érvényre juttatni akaró hiteles törekvés között.

Míndeközben a filozófia körüli közhangulatban, a vele való foglalatosság mindennapjaiban a résztvevők és az érintettek körében sokszor a kitapinthatóságig és a megszólaltathatóságig menően ott lebeg a hermeneutikai beállítódás iránti igény. Ennek megvalósulását többnyire a filozófiai beszélgetés, vita, kritika kiterjesztésében és felélénkítésében, a környezeti problémákhoz való odafordulásban, odafigyelésben látják, az abban megmutatkozó magatartás felvállalásában, hogy magát a dolgot engedjük érvényre („szóhoz”) jutni. Ami azt jelenti, hogy a problémát *közel* engedve a gondolkodásunkhoz, a gondolkodásunkat is beengedjük/beállítjuk a probléma horizontjába. Olyan igény ez, amely hangsúlyosan a valós problémák *középre* helyezésére, a náluk való megállásra, időzésre, elidőzésre összpontosít. De ez a törekvés korántsem mentesít annak a kérdésnek a nehézségeitől, hogy: melyek a *valós* problémák?

Ebben az összefüggésben hasonlóképpen hangsúlyosan és sürgetően merül fel a szót értés feltételeinek folytonos újratárgyalása. De ez esetben sem vonhatjuk ki magunkat a kérdés nehézségei alól: melyek a *szót értés* feltételei?

8.

A fentiek mellett azt a kérdést sem kerülhetjük meg, hogy a hermeneutikai szemlélet és beállítódás iránti igény jól észlelhetősége ellenére mégis miért marad e fordulat szükségessége – a hermeneutika mellett szakmailag elkötelezettek szűkebb körét leszámítva – inkább csak szép beszédtema, divatos hivatkozás a mai magyar filozófiai kultúrában? A különféle kortárs filozófiai irányzatok egyébként kifogástalan képzettséggel és tájékozottsággal rendelkező képviselőinél e szakmai jártasság és aktivitás miért nem válik *látbatóvá* a beállítódásukban? Az ezzel kapcsolatos (hiány)tapasztalatok a hermeneutikai beállítódás elsajátításának számos *akadályára* utalnak. Ezek egyaránt megtalálhatók a filozófiával való foglalkozás szubjektív feltételeiben, valamint objektív, strukturális körülményeiben.

Szubjektív vonatkozásban gyakorta észlelhető, hogy akik filozófiával foglalkoznak, hajlamosak arra, hogy a saját életükben különválasszák a filozófiai (szakmai) képzettséget és az emberi beállítódást. Miközben szegénylős „filozófusokként” az intézményi-szakmai normatívákhoz igazodva a filozófia területén foglalatostkodnak, „szabad” idejükben igyekeznek mindennapi életet élni. Ily módon a filozófiai foglalkozás távol kerül attól, hogy meghatározó és tudatosan vállalt életformává váljon számukra. De annál inkább válhat a személyes önmegvalósítás, önérvényesítés, olykor a határozott karrierépítés útjává. Ebben a filozófia létmódjának egy sajátossága is közrejátszik. Sokszor tapasztaljuk, hogy egy filozófiai gondolat elhangzik (*hangoztatódik*), de *nem mutatkozik* meg, hatásösszefüggéseiben előtérbe állítva magát. Azaz hajlamos arra, hogy saját magát *elrejtse, visszatartsa* a kijelentéseiben, a szövegeiben. Ez viszont a filozófia művelőjének alkalmat ad arra, hogy a filozófiai teljesítmény révén önmagát érvényesítse, személyének fontosságát helyezze előtérbe. Ennélfogva a filozófiával való foglalatosság nem ritkán *egológikus* produkciónak bizonyul és a személyi-szakmai *rivalizáció* terepévé válik.

Az ilyenszerű tapasztalatok nemcsak az általában vett élet filozófiátlanságával szembesítenek, hanem egyenesen a filozófiával foglalkozók életének/beállítódásának szembeszökő filozófiátlanságával. A hermeneutikai beállítódás talán legfontosabb szubjektív akadálya éppen *hermeneutikai* jellegében rejlik, abban, hogy minden lényegi változás *saját magunkkal* kezdődik, a *saját* változásra való képességünkkel. Ennek az igénynek viszont gyakran a változásra való képtelenségünk áll ellen. A változás másfajta energiák mozgósítását igényli, mint amilyenekhez szokva vagyunk, mi pedig többnyire óvakodunk a többlet-erőfeszítésektől. A hermeneutikai beállítódás felvállalása a *saját élet* mély, szerves és alapvető *filozófiátlanságának* a meghaladására tett kísérletet jelent mindenekelőtt, s az erre irányuló erőfeszítések nemcsak a filozófia helyzetével, hanem önmagunkkal is szembesítenek. Ugyancsak a

saját változásnak való ellenállásban gyökerezik – a provincializmus másfajta megnyilvánulásaihoz hasonlóan – a köreinkben művelt filozófia gyakran emlegetett *provincializmusa* is.

9.

A jelzett vonatkozások mellett a hermeneutikai beállítódás érvényesülésének olyan *strukturális* akadályai is felmerülhetnek, amelyek nem kimonodtan az érintettek szubjektív hozzáállásával, hanem az intézményi feltételek, az életkörülmények, a különféle motivációs tényezők és karrierépítési lehetőségek által meghatározott magatartásformákkal függnek össze. A felgyorsult folyamatok és a mindenre kiterjedő erőteljes bürokratizálódás körülményei között egyre inkább elhatalmasodik a reális teljesítményekre, a tudományos és filozófiai eredményekre való „kölcsonös” oda *nem* figyelés „természetessége”, a *strukturális figyelmellenség* gyakorlata, s vele összefüggésben a bármiféle megértéshez, fel- és elismeréshez szükséges *időzés/elidőzés* ellehetetlenülése. Az ilyenszerű *hiány-megnyilvánulások* gyakran *álhermeneutikai* törekvésekkel társulnak, mint amilyen az eleve hermeneutikainak vélt *kérdés* erőszakos gyakorlása. Önmagában véve a „középre helyezés” sem jelent feltétlenül hermeneutikai hozzáállást, „rossz középre helyezkedés” is lehetséges. Az önmaga iránt elfogult szubjektum aktivitása – a fentebb említett egológikus irányultság –, melynek során a vizsgált dolog, a kutatott probléma helyett a gondolkodó önmagát helyezi középre, és a saját vélekedéseit, gondolatait állítja a tényleges vizsgálódás helyébe, nem ritkán romboló, a kibontakozást visszafogó „közép” képződését eredményezi.

Az előbbieket strukturális foglalatoként, s ugyanakkor a jellemzett helyzet szimptomatikus velejárójaként leginkább a *részvételtől való távolmaradást* lehet kiemelni, két vonatkozásban is. Az egyik – a távolmaradás az alkotásba való belemerüléstől, a *saját* (fej, élet) igénybevételétől – a filozófiai kreativitással járó erőfeszítések elkerüléseként, fel nem vállalásaként valósul meg, mint a tudományos objektivitásigény és elkötelezetlenség, a művileg magára öltött szemlélődő rezignáció leple alatt meghúzódó *improduktivitás*, amely szellemi improvizációkat, az affirmativitásnál, a felszíni összefüggéseknél legyökerező, a gondolkodási divatokhoz is csak felületesen kapcsolódó látszatalkotásokban, „feltűnésekben”, „érdekességekben” mutatkozik meg. A másik vonatkozást – a távolmaradás az eseményektől, mindattól, ami résztvevő-részesülésként *velünk* eshet meg – az előbbi kivetülései hordozzák az intézményi környezetben, ahol voltaképpen az érintetlenség, a tartózkodó kívülállás, az energiakímélő be nem avatkozás mögött meghúzódó érdektelen *inaktivitásként* valósul meg. E magatartásforma fokozódó kiterjedése egyfajta negatívisztikus hatásösszefüggésben áll az *eseménytelenség*

tapasztalatával, azzal, hogy mindinkább *nincsenek* is események, ahol az új gondolat beléphet a világba, odafordulásra és fogadtatásra lelhet. Események helyett/gyanánt viszont vannak *rendezvények*, sokasodó számban és kiterjedésben, melyek a ritualitás, az önaffirmáció, a szerepközpontúság jegyeit viselik magukon.

Míndezek összefüggésében a hermeneutikai beállítódás érvényesítésére irányuló törekvések eredménytelenségei korántsem bizonyulnak pusztán csak *esetleges* sikertelenségnek. Az e téren megmutatkozó kudarc is minden bizonnyal: *strukturális*.

10.

Meghaladható-e a strukturális figyelmetlenségnek, hiánynak, távolmaradásnak a szemlélet- és beállítódásváltás sikertelenségéhez vezető állapota? A filozófiával való foglalatzkodás felől nézve bizonyosan. A hozzáállás új/más módját sem más, mint maga a filozófia kínálja fel – mihelyt ama iránta való „érzéssel” találkozik. Konkrét válasz helyett hadd idézzem újból Gadamert, ezúttal egy másik *Előszó*ból, ahol arra utal, ami számára is egyedülállóan biztosítja a filozófiával való élő foglalatzkodást. Ez pedig nem más, mint „a Platónban, Arisztotelészben és Hegelben is közös spekulatív dimenziónak a nyitvatartása a tovább folyó filozófiai beszélgetésben”, amelyet ama meggyőződés tart fenn, hogy „a »filozófia« változatlanul eseményszerűen megütköztető tapasztalata marad az embernek, ami őt mint embert kitünteti, s hogy ebben nincs előrelépés, hanem csak részesülés”.³

³ Hans-Georg Gadamer: A jó ideája. Platón–Arisztotelész. Előszó. In uő: *A filozófia kezdete*. Két tanulmány. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 12–13.

Losoncz Alpár*

Egy fejezet
a negativitás történetéből: vázlat**

Amikor a 19. században olyan jelentékeny tudósok, mint Auguste Comte vagy Émile Durkheim szóba hozták a társadalom fogalmát, akkor valamilyen *sui generis* jelentést értettek alatta, amely az eltűnt isteni lét pótlékeként került felszínre. A társadalom önreferenciális jellegű, hiszen minden társadalmi tény egy már létező *másik* társadalmi tényre utal: ennél fogva mindig az egymásra utaló társadalmi jelentések világában mozgunk.

Ez a pozitivistá gondolat azonban kiszűri az ellentmondásokat, és eleve lemond arról, hogy mélyre hatoljon a negativitás tárgykörében. Így a filozófia indíttatású szkepszis a társadalmasodás elemzésével szemben nem pusztán a társadalmat evidenciaként kezelő szociológiával szembeni gyanúperből adódik, hanem abból a tényből is ered, hogy elsikkad a *negativitással* való reflektált szembenézés. A negativitás jelentéshalmazai nyilván sokféle távlatot nyitnak meg, de itt elegendő lesz, ha egyszerűen leszögezzük, hogy a negativitás nélkül aligha férközhetünk hozzá a modernitás dinamikájához.

A negativitás hatalmát, *fúriáját* sok oldalról kárhoztatják manapság,¹ nem utolsósorban éppen a pozitivitást megjelenítő társadalom nevében: ennyiben mentenünk kell a klasszikus német filozófia eme örökségét. Nem Axel Honneth társadalomfilozófiája lebeg a szemünk előtt, amely a szociális fejlődésre helyezi a hangsúlyt, és különösképpen a „szociális patológiákra” figyel,² és nem Saint-Simon társadalomfilozófiáját vagy a konzerválásra törekvő (de Maistre) szerzőket szeretnénk figyelembe venni, *hanem a negativitás és a társadalom relációját kívánjuk firtatni.*

* A szerző az Újvidéki Egyetem oktatója; alpar@uns.ac.rs.

** A tanulmány alapjául szolgáló előadás *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvényesorozat filozófia szekciójának keretében hangzott el Kolozsváron 2014. november 22-én.

¹ B. Noys: *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Theory*. Edinburgh, 2010.

² A. Honneth: *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy*. In uő: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, 2007.

„A társadalom a mértéket méri a mérték kedvéért”³ – ez az állítás az első pillanatban hasonlóknak tűnik az autoreferenciális társadalom gondolatát valló, imént említett szerzők észjárásához. Ám ezt az állítást egy olyan filozófus mondja, akinek gondolatai, lévén, hogy a tántoríthatatlan negáció artikulációjára tesznek kísérletet, nem képzelhetők el a negáció és a társadalom viszonylatának taglalása nélkül.

Célszerű, ha először visszakanyarodunk egészen Rousseau-hoz. Ernst Cassirer lényegi megállapítása szerint ugyanis a társadalomfilozófia alapköveinek lerakását Jean-Jacques Rousseau-nak köszönhetjük.⁴ Valóban az ő segítségével rögzíthetünk egy számunkra fontos történetfilozófiai *düsszonanciát*: az ember virtuális állaga és történetileg kialakult, társadalomba terelt, a társadalom bilincseit magán viselő „ember” között *batalmas ellentmondás* feszül. A virtuális „jó” ember képzete ütközik a társadalmilag determinált ember jelentéseivel.

Emlékezünk, hogy Hegel mily meggyőzően mutatta meg a természettel fogva „jó” vagy „rossz” emberre utaló képzetek álságos mivoltát.⁵ Itt viszont alkalmunk nyílik arra, hogy az „eredendő emberi természet kérdéskörét” a *társadalmi jelentések kontextusában* vizsgáljuk, és egy pillanat erejéig sem fogjuk feledni, hogy a társadalom à Rousseau egy *töréspont, megtörés* révén bontakozik ki. Míg megannyi esetben az értelmezők azon fáradoznak, hogy számot adjanak a társadalom és a közösség szétraajzásáról,⁶ addig Rousseau segítségével a társadalmiság (*das Soziale, the social*) kapcsán a kritikai beállítottság felé nyithatunk. Ezen az ösvényen követi őt a hegeli dialektikát újragondoló, az e dialektikát „talpraállító” Karl Marx: nem a társadalomról, hanem a *társadalmasodás* hatalmáról kell értekezni. A társadalom ugyanis nem valamilyen adott, lekerékített entitás, mert állandóan kérdeznünk kell: *létezik-e az adott társadalom egyáltalán?*

Ugyanakkor a társadalomfilozófiát megannyi esetben vetik alá bírálatnak. Érvelésünk szempontjából nem elhanyagolható tény, hogy fontos kritikák a fenomenológia felől érkeznek. Hadd említsek egy mintaszerű elmarasztalást: Michel Henry, a teológiai nevezett fenomenológia fontos alakja, súlyos vádakat fogalmazott meg a társadalomfilozófia kapcsán. Henry, éppen az itt már említett Marx példájával élve, hangot ad azon meggyőződésének, hogy a társadalomra támaszkodó filozófiai eszmefuttatások üveglábakon állnak.⁷ (Tünetértékű, hogy Henry a társadalom mint hiposztázis bírálatával kritika alá vonta a dialektikát is, amely a modernitás

³ T. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M, 1966, 277.

⁴ E. Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe*. Princeton, 1945.

⁵ Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Budapest, 2000, 270.

⁶ E. Cassirer: *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, 2009.

⁷ M. Henry: *Marx, Une Philosophie de la réalité*. Paris, 1976, 188.

különbé irányulásaiban összefonódik a negativitással: a dialektika, így a bíráló, mindig a totalitás és az egység támasza.) Az önaffektivitást előtérbe helyező filozófus egyenesen úgy vélekedik, hogy Marx csak akkor valószínűtlen meg az áttörést, amikor lemondott a társadalom filozófiai használatáról. A kritika itt a fiatal Marxhoz köthető vonatkozásokat veszi célba: a társadalom hiposztázisa, a társadalom mint egységes alany vagy személy tételezése nem fogadható el; ezzel szemben jut érvényre az egyén affektív élete mint a történelem abszolút előfeltétele.

Am a társadalomfilozófiát kemény bírálatok érik másutt is: Hannah Arendt a társadalom fogalmát kritizálva egyben a társadalomfilozófiát is bírálta, és e kérdéskör, még ha merőben másfajta jelentésekkel is, de folytatódik például Jacques Rancière esetében is: amikor a társadalmisággal a politika vonatkozásait vagy a kommunalitást állítják szembe, akkor a társadalomfilozófia fölött is pálcát törnek.⁸ Azt fontolgatják, hogy a társadalomfilozófiával valami menthetetlenül elvesz: gyengül a politika iránti érzékenység, és napvilágra jut a gazdasági viszonylatok fetiszizálása. A társadalom aránytalan hangsúlyozásával, mondják e bírálatok, túlhajtják a gazdaságilag közvetített fennmaradással való foglalatosságot, és túlhangsúlyozzák az eszközszerű viszonylatok jelentőségét. A társadalom egyfajta *tül*determinált entitásként jelenik meg, a politika viszont éppen nem egyéb, mint a társadalom kereteinek szétfeszítése, ezt mondja például az itt szóba hozott Rancière. Egyszóval, az olyan kísérletek, mint amelyek Cornelius Castoriadishoz⁹ vagy újabban Frank Fischbach-hoz¹⁰ kapcsolódnak, inkább kivételeknek, mintsem szabálynak tekinthetők.

*

Elgondolhatja-e a fenomenológia a társadalom irreducibilitását?

A fenomenológia minden bizonnyal tiltakozna az olyan társadalomértelmezés ellen, amely predeterminált viszonylatokat juttat érvényre. Egy olyan filozófiai irányulásról van szó ugyanis, amely rendkívüli érzékenységet tanúsít a genezis formái iránt, és amely (mint az Maurice Merleau-Ponty esetében megfogalmazódik) ott tartózkodik, ahol a reflexió *születik*: ugyan ezen irányulás nyilván a társadalmat is a genezis szemszögéből veszi szemügyre. A társadalom, és itt már vitázunk az itt szóba hozott Henry-vel, valóban

⁸ J. Rancière: *Moments politiques. Interventions 1977–2009*. Paris, 2009, 160. Erről lásd F. Fischbach: Comment penser philosophiquement le social? *Cahiers philosophiques*, 2013, 132, 7–20.

⁹ C. Castoriadis: *The Imaginary Institution of Society*. MIT Press, 1987, 160.

¹⁰ F. Fischbach: *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris, 2009; S. Haber: Renouveau de la philosophie sociale? *Esprit*, 2012/3, 131–149.

nem Alanyiség, ám ez nem azt jelenti, hogy le kellene mondanunk arról, hogy a társadalmat, a modernitás e viszonylathálóját, olyan komplexitásként elemezzük, amely meghaladja a meghatározottságok szorításában élő egyéneket. Még a társadalmi nyomással szembeni ellenállás sem teljesen individuális,¹¹ még az önaffektív individualitásban is olyan objektív erők működnek, amelyek a társadalom dinamikájához kapcsolódnak. Az egésze összeálló társadalmasodás kapcsán adhatunk számot a modernitás integratív/dezintegratív tendenciáiról, a *társiatlan társiasság* formáiról, azokról a hatalmi összefüggésekről, amelyek e tendenciák és formák magvát adják. Egyszerűen, *pace* Henry, nem lehetséges kritikai távlatot képviselni a társadalmasodás elemzése nélkül. E szempont alapján vezethetjük le a gazdasági és kulturális vonatkozásokat.

A fenomenológia azokat a létrejövő *determinációkat kell hogy értelmezze, amelyek meghatározzák a társadalom dinamikáját.* Fel kell tennünk először az interszubjektivitás és a társadalmiság kérdését – választott gondolkodónk, Sartre kapcsán. Munkássága legalább egy részében a marxizmus és az egzisztencializmus ötvözésén fáradozott, és a társadalom kritikai, nem-pozitív fogalmát csiszolta. Szembesült a másság és a Másik kérdéskörével: gondolkodása (egyik) ihletőjének, Edmund Husserlnek híres (dialektikus) gondolata, miszerint sohasem férhetünk *közvetlenül* a Másikhoz, mert a Másik csak a közvetettség, azaz a hozzáférhetetlenség révén válik hozzáférhető,¹² számára is irányadó.

Egzisztencialista-fenomenológus társa, Merleau-Ponty, azt hánytá Sartre szemére,¹³ hogy nála a társadalmiság üveglábon áll, filozófiája híján van a közöttség elemzésének, és csak a pluralitásban megnyilvánuló, alkalomadtán konfliktusokba sodródó szubjektivitásokat¹⁴ veszi figyelembe. Nincs jelen a testileg közvetített interszubjektivitás: Merleau-Ponty ugyancsak bírálja a Sartre-nál meglevő ontológiai dualitást, amely megakadályozza a társadalmiság fogalmához elengedhetetlen interszubjektivitás átgondolását.¹⁵

¹¹ Th. W. Adorno: Előadás a líráról és a társadalomról. In *A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok*. Budapest, 1998, 53.

¹² E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* [Husserliana XV], The Hague, 1973, 627.

¹³ J. Stewart (ed.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, Illinois, 1998. A. Losonc: Two Conflicting Interpretations of Social Philosophy. *Filozofija I Društvo*, 2014, XXV (2), 56–76.

¹⁴ M. Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*. Paris, 1955, 142.

¹⁵ M. Merleau-Ponty: La querelle de l'existentialisme. In *Sens et non-sens*. Paris, 1996, 89. Próbálkoztam mindennek tárgyalásával: Losonc Alpár: *Merleau-Ponty filozófiája*. Attraktor, 2010.

Sartre valójában olyan ösvényeken (is) mozog, amelyeket Hegel¹⁶ határozott meg: különösképpen a szükséglet- és a vágyfilozófiára gondolok, amelyek nemcsak az interszubbektivitásra, hanem a társadalom normatív fogalmára is utalnak.¹⁷ *A lét és a semmit* fontos értelmezők bíralták, nem csupán Merleau-Ponty: Sartre filozófiája végletesen nominalisztikus (Adorno), elvonatkoztat a történelmi feltételektől: ennek következménye, hogy filozófiáját az abszolutizált, metafizikai szabadság felé vezeti (Marcuse); még Alain Badiou is, akinek gondolkodását igencsak befolyásolta Sartre argumentációja, a Lét és a Tudás szétválasztása, azt a megjegyzést fogalmazza meg, hogy a szabadság az egyéni tudatban gyökerezik: a kollektív politikai kísérletek, irányulások passzivitásra ítéltettek.¹⁸

A kritikák célba találnak. De szeretnék néhány korrekciót említeni.

Kezdjünk egy karakterisztikus idézettel: „Miközben megpróbálok megszabadulni a másik befolyásától, a másik is szabadulni próbál az enyémtől: miközben megpróbálok alávetni magamnak, ő is ugyanezt teszi. Itt egyáltalán nem egy önmagában-való-dologgal kapcsolatos egyirányú viszonyról van szó, hanem kölcsönös és változó viszonyról. Az alábbi leírásokat tehát a *konfliktus* perspektívájában kell tekintenünk. A konfliktus az eredendő értelme a másikért-létnek.”¹⁹ Sartre meghatározott homologikus szerkezetekből indul ki: ugyanazon struktúrák határoznak meg bennünket és másokat is, ugyanakkor mindez a *konfliktus* fényében történik. Nem felel meg a valóságnak, hogy itt nem sejlik fel az interszubbektivitás, de a jelentések a *konfliktus perspektívájában értendők*. Egy aszimmetrikus interszubbektivitás bontakozik ki előttünk. (Hogy nem lehetséges kikerülni a tárgyi meghatározottságot, hogy az interszubbektivitás világában is tárggyá merevedünk, ez megtalálható *A dialektikus és kritikájában* is, vagyis nem Sartre fiatalkori eltévelyedését jegyezhetjük itt: „lehetetlen *létezni az emberek között anélkül*, hogy ne legyünk tárgyak, hogy ők ne legyenek tárgyak az én számomra [...] hogy az ő közvetítésükkel az én szubbektivitásom ne ragadja meg saját objektív valóságát mint az én emberi objektivitásának bensővé-tételét.”²⁰)

Merleau-Ponty persze csak reprezentatív módon, a vitatkozó/eltávolodó útitárs beállítottságával fejezte ki a gyakori vádat, miszerint Sartre megrekedt az atomizált-karteziánus egyedre vonatkoztatott kiindulópontban.

¹⁶ J. Butler: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York, 1999, 101–175. Persze *A lét és a semmi*-ben mindig látnunk kell a nem-hegeli vonatkozásokat is: V. de Coorebyter: *L'être et le néant, ou le roman de la matière. Les Temps Modernes*, 2012, No. 667, 6.

¹⁷ A normativitás kapcsán lásd Fischbach: i. m.

¹⁸ A. Badiou: *Petit panthéon portatif*. Paris, 2008, 26.

¹⁹ J. P. Sartre: *A lét és a semmi*. Budapest, 2006, 435.

²⁰ J. P. Sartre: *Critique of Dialectical Reason*. Verso, 2004, 105.

Holott itt egy kritikai diagnózist kell látnunk, amely transzcendenciát igényel. Jellemző, hogy Sartre, miközben a fenomenológia teljesítményeivel ismerkedett a 20. század harmincas éveiben, nemcsak azért ünnepelte az intencionalitás problémáját, mert általa megszabadulunk az idealizmus évszázados terheitől, hanem azért is, mert általa képesek leszünk a szubjektivitások közötti szubjektivitás kérdéskörét felgöngyölíteni.²¹ Programatikus módon viszonyult a szolipszizmus meghaladásához: tünetértékű, hogy bírálta Husserlt, aki ugyan jelentékenyen hozzájárult a másság kérdésének kibontásához, ám csupán a tudás fogalmát állította fel hídként az „én” és a „másik” között.²²

Az egzisztencialista magány Sartre esetében nem szolipszista önmagunkra-vonatkoztatottság. Igaz, az interszubjektivitás intelligibilitása más-képp jön létre Merleau-Ponty-hoz képest. Ahol Merleau-Ponty a megfosztottságban létező egyedről ejt szót, ott Sartre az elsajátítás módozatairól beszél: „Ha a másik eredendő feltárlásából indulunk ki, amit a tekintet jelent, rá kell jönnünk, hogy saját megragadhatatlan másikért-létünket egy-fajta birtoklás formájában tapasztaljuk meg. A másik birtokol engem: a másik tekintete testemet annak mezeitelenségében formálja meg, szüli meg, faragja ki, hozza létre, úgy, ahogy az van, úgy látja, ahogy én soha nem fogom látni. A másik egy titoknak van a birtokában: annak a titoknak, hogy mi vagyok.”²³ A Másik ránk pillant, és ily módon elsajátítja létezésünk titkát. Nem gyakorolhatjuk a nézést anélkül, hogy ne legyünk tekintetek tárgya. Eksztázisra, azaz önmagunkhoz képest megvalósuló kívül-levésre vagyunk ítélve, eleve-eredendően ott vagyunk az interszubjektivitás világában, mert a másik nélkül nem érkezhetünk el önmagunkhoz. De Sartre nem takarékoskodik a szavakkal akkor, amikor a „Másik asszimilációjáról”, „felszipantásáról” ejt szót: az egység helyett az Én és a Másik közötti erőteljes hasadások, az elidegenítő tekintet formái jelennek meg: az „Én” a másik tekintetének *tárgya*.²⁴ „Én” mindig más tekintetének vagyok az objektuma. (Ezért is nem lehetséges, hogy itt megjelenjen a felszínen egy olyan gondolat, miszerint a Másik az oldalbordámból születik, hogy a kései Merleau-Ponty egy gondolatát idézzem). Mindenesetre, így alakul egy látáscentrikus interszubjektivitás filozófiája.

Ahol az itt említett Merleau-Ponty kommunális hovatarozásról beszél, ott Sartre eltolódásokról szól, ami ahhoz a konklúzióhoz vezet bennünket,

²¹ J. P. Sartre: Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: *L'intentionalité*. In *Situations I*, Paris, 1947, 34–36.

²² J. P. Sartre: *A lét és a semmi*, id. kiad.

²³ Uo.

²⁴ Vö. a szem és a tekintet közötti különbségekről: M. Jay: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, 1993.

hogy nem áll fenn az Én és a Másik egysége. Sartre-t nem lehetséges olyan mederbe terelni, ahol a módosított interszubjektivitás feloldja az alteritás kínját: nem csupán arról van szó, hogy önmagamhoz másokon keresztül érzekem, hanem ezáltal meg is tapasztalom a redukálhatatlan alteritást – amely nem oldja meg a létezésem problémáját, mert a másokban is hiányt találok. Az interszubjektivitás dialektikája felerősíti a szakadásokat, és előtérbe helyezi a szituált szabadság, egyáltalán a szabadság *közös* megvalósításának ambivalenciáját²⁵ (az aszimmetrikus interszubjektivitás különleges esetei a szexuális szférára vonatkoznak, mégpedig a szadizmusra és a mazochizmusra).

Sartre jellegzetes módon úgy szól a tudatról, mint „a világból való száműzetésről”, vagy a tudatot „*negatívításként*” értékeli, és ez az irányulás igencsak messze van Merleau-Ponty-tól. Az ember ugyan a világban létezik, de árat kell fizetnie ezért, azaz szabadsága paradoxálissá válik. Merleau-Ponty állításával ellentétben a sartre-i szabadság nem mondja fel a beágyazottságot, és még kevésbé szakad el a társadalmisághoz kapcsolódó kötelekektől.

Annak ellenére, hogy Sartre *A lét és a semmi*-ben ritkán szól a társadalomról (egy helyütt, ám inkább futólag, említi a „társadalmi történet”), Michael Theunissen a „társadalmi ontológia” keretén belül emlegeti.²⁶ Nem hagyhatjuk figyelmen kívül *A dialektikus ész kritikájának* egyik állítását, mely szerint az egzisztencializmus az egyén társadalmi vonatkozásrendszerait taglalja, minthogy a marxizmus gyengén teljesített e tekintetben – nyilván a heurisztikusnak mondott egzisztencialista módszer alkalmazásának ténye érvényes Sartre saját filozófiájára is. Valóban, a sartre-i filozófia különféle társadalmi kérdéskörökre nyit rá: „a rosszhiszeműség”, a tudat öntagadása, hogy csak példákat említsék.²⁷ Valójában a szóba hozott példák kitűnő bevezetést adnak az ideológiaelemzés számára. Ezért nem értek egyet azon nézetekkel, amelyek *A lét és a semmi* kapcsán megelégednek egy történelemfeletti elemzés jelzetével.²⁸ Dacára a ténynek, hogy feszültségek terhelik e művet, hogy nehézségeket tapasztalhatunk a magányos egyén és a társadalomban való létezés logikája között, mégiscsak felvillannak egy kritikai elmélet körvonalai, amelyek az „intézményesített reflexiót”²⁹ vagy a

²⁵ P. Cabestan: Une liberté infinie? In R. Barbaras (coord.): *Sartre, Désir et liberté*. Paris, 2005, 19–41.

²⁶ M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 230–240.

²⁷ J. P. Dupuy: Not to Know What One Knows: Some Paradoxes of Self-Deception. *Diogenes*, 1995, 169, 53–69. A pincér esetéről: R. Bernasconi: *How to Read Sartre*. London, 2006, 35. I. Hacking: *Historical Ontology*. London, 2002, 109. Ez az elemzés a szabályokkal való túlzasonosulás felé vezet bennünket.

²⁸ M. Langer: Sartre and Merleau-Ponty: A Reappraisal. In J. Stewart: i. m. 93–121, 98.

²⁹ J. O’Neill: Can Phenomenology be Critical? In *Sociology as a Skin Trade*. Harper Torschbooks, New York, Evanston, San Francisco, London, 1972, 231.

„multidimenzióális kritikát” (Waldenfels) előlegezik – mi inkább a „szituált kritikai reflexivitás” fogalmával íránk le a felsejlő lehetőséget.

Sartre a szabadság és a korlátozó feltételek antagonizmusát faggatja: figyelembe véve a tényt, hogy az önválasztást különleges figyelemben részesíti, itt megfontolhatunk egy paradoxont: *önmagunk predestinációjának választását*. Ez nem a kontextuális determinációk semmibevételét jelenti, hanem a szabadság sajátos önreferencialitását.³⁰ A beágyazottság hiányát értsük itt kritikai jelzetként, amely éppen a társadalmi meghatározottság (a kapitalizmus) távlatában érthető (megfosztottság a beágyazottságtól). Minden elkötelezettség, hogy Sartre e sokat vitatott fogalmáról se feledkezzünk meg, ambivalens jellegű: egyszerre a szabadság afirmációja és korlátozása. A szabadság korlátozása nem külső mozzanat a szabadsághoz képest, mert a *korlátozás része a szabadságnak magának*. Ezért választom mindig önnön predestinációmát. Sartre a *kötődés és a kitaszítottság, a hovatartozás és az elszakadás dialektikájával küszködik* (és nem a primordiális kötődéssel foglalkozik, mint Merleau-Ponty). Nem véletlen, hogy *A lét és a semmi* kezdetén a *negativitás artikulációja* található, s ez döntően meghatározza a mű menetét. Hovatóvább, a kezdet kezdetén világossá válik, hogy a tagadás *primáris* jellegűnek bizonyul, hogy a negativitás a világhoz való viszony fundamentuma, tehát hogy *negatív alapként* létezik. Ahogy azt a tényt is látnunk kell, hogy e tagadás nem az ítéletben felbukkanó tagadásból eredeztethető: fordítva, az ítéletben megmutatkozó tagadás az eredendő tagadásból adódik.

Nyilván *A lét és a semmitől* kezdődő és *A dialektikus ész kritikájához* vezető úton a sartre-i filozófia mély átalakulásokon ment keresztül: maga Sartre úgy érvelt, hogy *A lét és a semmi* egy burzsoá filozófus³¹ belső tapasztalatrendszerét írja le, ráadásul a tudat racionalista leírását célozta meg, de az irracionalizmusnál kötött ki. Mégis, roppant erős a kontinuitás.³² A későbbi társadalmi elkötelezettség, amely egyik oka annak, hogy Sartre ma nem „in”, lévén, hogy baloldali magatartását egy deduktív filozófia eltévelyedésének tekintik, igencsak támaszkodhat a korábbi alapvetésekre is. Hogyan is lehetne másképp annál a gondolkodónál, aki patetikusan beszél arról, hogy a szabadság egyet jelent a feltételek transzformációjával, és aki specifikus jelentést kölcsönöz a világ iránti felelősségnek, sőt, mi több, az utóbbi utalás ott van a kései műben is? Sartre, igaz, ambivalenciák gyűrűjében, egy „dia-

³⁰ Dupuy: i. m. 63.

³¹ Sartre önreflexivitásához tartozik a kispolgár értelmezése: J. P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*, id. kiad. 27.

³² F. Jameson: Sartre and History. In *Marxism and Form*. Princeton University Press, 1971, 206–306. Jameson szerint *A dialektikus ész kritikája* nem más, mint *A lét és a semmi* szupplementuma. Maga Sartre is sokszor utal a későbbi műben a korábbi alkotásra.

lektikus voluntarizmus”³³ mellett teszi le a voksát: legalábbis azt kell mondanunk, hogy megnyitja az ajtót egy kollektivisztikus önemancipáció gondolata előtt. Lehetőségről beszélek, nem másról: nehézségeket jegyezhetünk itt, akár a kései Sartre esetében is, hogy megragadjuk a kollektíve formált akaratot. Mégis, azt kell mondanom, hogy a kritikai ambíciójú társadalom-filozófiák nem engedhetik meg maguknak a fényűzést, hogy mellőzzék a sartre-i filozófia szolgálatait.

*

Mielőtt tovahaladnánk, még egyszer vessük össze a sartre-i mozgásrendet a Merleau-Ponty-féle reflexivitással. A világba beleszótt kohézió felülmúlja a tranzitorikus disszonanciákat, a Másik nem rivális, hanem azon ontológiai körforgás része, amelyet a világban való benne-lét jellemez: ezen vonatkozásokat fontolgatja a kései Merleau-Ponty. És, *contra* Sartre, itt az a tény nyer hangsúlyt, hogy mások látáshorizontja nélkül mi sem tudunk nézni/látni. A szubjektum kapcsán az intramundán aspektusok erősödnek fel, ontológiai folytonosság van a test és a világ között, amely minden ellentétnél erősebb, sőt, hogy Merleau-Ponty metaforikus megfogalmazásával éljünk, erősebb azon sebeknél, amelyeket a világ okoz nekünk.

Ezen erőfeszítések részei azon gondolkodásnak, amely arra irányul, hogy kidolgozzon egy olyan szubjektivitásfogalmat, amely egyszerre ágyazódik bele a függések rendszerébe és tartja fenn magának a kezdés, a meg-alapítás jogát. Merleau-Ponty filozófiája a konstituáló és a konstitutív mozzanatokat sajátos cseréjén dolgozik a szubjektivitás kapcsán: a szubjektivitás teremtő/passzív mivolta áll gondolkodásának tengelyében, és mindez egy erős ontológiai konkordancia és szinergia keretein belül történik. Nem egyszerű a létrejövő viszonylatokat értékelni, de mondhatjuk, hogy az ember és a világ közötti szinkretizmus oly erős jelentésekkel veszi körül magát, hogy az „egész” fölérendeltséget élvez a „részekkel” szemben, egyenesen meghatározott vallási konnotációkat teremtve (olyan szöveghelyekre is rátalálhatunk, amelyek szerint az Én és a Másik nem egyebek, csak a misztériumszerű módon kibomló disszociáció formái).³⁴

Figyelemre méltó tény mármost, hogy mindezen megjegyzések ellenére Merleau-Ponty kései gondolkodásában ott ragyognak a *negativitás filozófiájának elemei*. A látható és a láthatatlan egy erőteljes fejezetet szentel a dialektiká-

³³ P. Hallward: Communisme de la volonté. In A. Badiou, S. Žižek (eds.): *L'idée du communisme*. Paris, 2010, 129–157. A. Badiou: La Volonté: Cours d'agrégation. www.entretiens.asso.fr/Badiou/02_03.2.htm, 13. 08. 18.

³⁴ A „corpus mysticum” fogalmáról Merleau-Ponty-nál: R. Visser: *Truth and Singularity*. Dordrecht/Boston/London, 1999, 212.

nak,³⁵ és tudunkra adja, hogy továbbra is a *dialektikus negativitás* eszmekincsével él. Nem véletlenszerű a negativitás megjelenése itt, Merleau-Ponty egyenesen azt állítja, hogy a dialektikusan megfogalmazott negativitás filozófiája által túlléphetünk a hagyományos filozófián, és kiléphetünk a kínzó zsákutcákból („ha a negatívot akként kezeljük, ami...”). Kitűnik, hogy mindaz, amit Merleau-Ponty szeretne megmutatni (prerexifív viszony a léttel, a Lét és a Semmi egybetartozása, az észlelésben megbúvó hit stb.) csak az „abszolút negativitás” segítségével érhető el.

A *negatív*ról továbbá azt olvassuk, hogy „megalapozó”: ennél nem is lehetne világosabban állítani a negativitás jelentőségét. Merleau-Ponty az ellen küzd, hogy bárki is rögzítse és tételszerű megnyilatkozásokra kényszerítse azon filozófiát, amely a negativitás nevében beszél: hiszen pontosan ez a tény jelentette a hagyományos gondolkodás tévútját, miszerint a negativitás rögzített, csupán átmeneti és megfegyelmzett kategóriává silányult. Nem kevésbé lényeges, hogy ott van a „hiperdialektika” kategóriája is, amelynek az a szerepe, hogy minősítsen és „rosszként” ítéljen el bizonyos dialektikaformákat. Hadd idézzek: „[...] az a gondolkodás, amelyet hiperdialektikának hívunk, képes megragadni az igazságot, mert korlátok nélkül képes szemlélni a kapcsolatok pluralitását, és azt, amit kétértelműségnek hívtunk.”³⁶

Hiperdialektika és negativitás: evidens tehát, hogy a kései Merleau-Ponty milyen hagyománykörben mozog. *De immáron a társadalmiság artikulációja nélkül*. Itt megszakad a jól kitapintható kapcsolat a társadalom és a negativitás között. Lehetséges-e kritikai társadalomfilozófia egy ilyen inkluzív ontológia és erős interszubbektivitás alapján, vagy kénytelenek vagyunk lemondani a társadalmat megcélzó kritikáról? Lehetőség nyílik-e az ilyen szinkretikus ontológia révén magyarázatot nyújtani olyan fenoménekre, mint a világtól való elidegenedés (Hannah Arendt) vagy a világtól való megfosztottság (*Entweltlichung*), amelyek a jelenlegi konstellációval kapcsolatos kritikai álláspontok felé vezetnek bennünket?³⁷ Nem azt fontolgatom, hogy az ontológiai érdeklődés *a priori* lezárna minden utat a kritikai megfontolások előtt, de azt igen, hogy lehetségesek-e kapcsok a töretlen interszubbektivitás Merleau-Ponty-féle elgondolása és a kritikai társadalomfilozófia között.

Sartre filozófiája, amennyiben legalábbis a negativitás és a társadalom viszonylatát fürkésszük, másképp alakult Merleau-Ponty filozófiájához képest: az alakulástörténetet *A dialektikus és kritikája* szemszögéből vizsgálom. Ezt az utat úgy írhatjuk le, mint a világban-való léttől a társadalomban való lét felé tartó mozgást. Mikel Dufrenne³⁸ kiélezi Merleau-Ponty-ja és

³⁵ M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Budapest, 2007, 65.

³⁶ I. m. 110.

³⁷ F. Fischbach: *La privation du monde*. Paris, 2011, 12.

³⁸ M. Dufrenne: *Sartre and Merleau-Ponty*. In J. Stewart: i. m. 279–289.

Sartre közötti viszonyt: az első a természeti világ artikulációja felé veszi az irányt, a második viszont a „társadalmi világ” építőköveivel él. Merleau-Ponty elhagyja a szocialitást annak érdekében, hogy megragadja az elsődleges esztétikai tapasztalatot, és az ezzel kapcsolatos ontológiai érzületet, Sartre esetében viszont a társadalomba bevont intelligibilitás jelentései tárulnak fel.

Felettebb fontos megjegyzések ezek. Mégis, élek egy korrekcióval e helyütt is. Kétségtelen ugyanis, hogy beszélhetünk a természeti és a társadalmi világ konfrontációjáról. Sartre fogalmi apparátusa olyan elemeket tartalmaz, mint totalizáció és detotalizáció, gyakorlati-inercia, praxis, projektum, ellen-célszerűség, és mindez oda van szögezve a társadalmasuláshoz. Mégis, nem felejtjük aényt, hogy ugyan egy antropológiai perspektívából, de Sartre különbséget tételez a társadalmi és a természeti világ között, méghozzá *a politikai gazdaságtan kulcsfogalma, a szűkösség révén*. Számunkra a szűkösség kidolgozott fogalma egy reflektált különbséget képvisel a társadalmi és a természeti világ között. Nem akkor szólunk pontosan, ha azt mondjuk, hogy a kései Sartre-nál eltűnik a természeti világ: *A dialektikus ész kritikája* lényegében a társadalmi és a természeti világ *különbségét* teszi a reflexió tárgyává. Igaz, maradtak homályos vonatkozások: vajon a szűkösség történelemfeletti fogalomként kerül-e felszínre, vagy csupán a kapitalizmus keretein belül tapasztalható, azaz a szűkösség csupán eredendően minőségi, társadalmilag-történelmileg közvetített kategóriaként jelenik-e meg?³⁹ Mert, ha jól olvassuk az említett művet, akkor látnunk kell azon közvetítési mechanizmusokat, amelyek fényt vetnek a szűkösség dinamikájára. Jellemző, hogy Sartre a gazdaság mozgásformáit, különösen a fogyasztást, az „intézmények” segítségével írja le⁴⁰ – Sartre-tól függetlenül, de a szűkösség *társadalmi* intézményéről szólhatunk.

Akárhogy is, Sartre filozófiája szocio-gazdasági keretre tesz szert akkor, amikor a „társadalmi intelligibilitást” elemzi, és ezzel bekapcsolódik a Hegel-Marx-féle jelentéskörökbe.⁴¹ Az ember a szükségletek helyeként és megvalósítójaként értelmeződik, és hiánylényként jelenik meg. A szűkösség segítségével egy olyan társadalomrajzot kapunk, amelynek lényege, hogy társadalmasult emberek társadalmasított dolgok segítségével érintkeznek egymással: a háttérben ott vannak a szubjektivitás és objektivitás finom analízisei, a szubjektivitás dologközvetített konfliktusai, amelyek voltaképpen mélyen belevésődnek a tárgyak/dolgok létezésébe. A másikkal való

³⁹ Vö. A. Losoncz: Coping the Interpretation of Crisis from the Spiritual Perspective. In *Handbook on Spirituality: Belief Systems, Societal Impact and Role*. Cleveland Stark, Dylan Bonner, 2012, 35–60.

⁴⁰ Sartre: *Critique of dialectical reason*, id. kiad. 106.

⁴¹ Erről lásd P. Chiodi: *Sartre and Marxism*. The Harvester Press, 1976, 39–58.

találkozás kapcsán kibomló traumatikus-aszimmetrikus interszubjektivitás itt is jelen van, de másfajta jelentésekre tesz szert *A lét és a semmi*-hez képest. Valójában a szűkösség nem egyéb, mint a szubjektivitás és az objektivitás közötti rövidzárlat: a szubjektivitás oldalán ott van a konfliktusterhelt kölcsönösség, ott található az összeütközések által meghatározott *gazdasági interszubjektivitás* formái, valamint a totalizáció folyamatai; az objektivitás oldalán ott van nemcsak az „inercia” mint ellenállás és akadály, hanem az artikulálhatatlan „valóság hatalma” is, amely rosszakaratúan lép fel az emberrel szemben (a tőke pl. kontra-finalitásként tételeződik). Így jutunk el egy komplex elemzéshez, amely az embereket és a dolgokat a *szociális intelligibilitás* jelentéskörébe vonja.

Sartre-t, tudjuk, bírálat érte Heidegger felől, miszerint filozófiája pusztán a metafizika újabb fejezetét jelenti: vajon filozófiája nem egyéb, mint a metafizikai szubjektivitás egy változata?⁴² Mert Sartre, miközben az antropológia és a praxis egybefűzésén fáradozik, normatív jelentésekkel kívánja felruházni az embert, emancipatorikus többletet vár az antropológiai kifejeletektől és a radikális humanizmustól, amely nem pártatlan az ember vonatkozásában.⁴³ Csakhogy Sartre közli velünk, hogy a szubjektivitás mindig az elszakadás/eltávolodás állapotában létezik a lényegiséghez képest, és nem naturalizálható. E gondolat ugyanis tiltja a metafizikával való szövetséget: *A dialektikus ész kritikája* egy befejezetlen mű, de a szubjektivitásban fogant elkötelezettség műve. A szűkösség említett elemzése nem véletlenszerűen összetákolt gondolatok halmaza, hanem reális jelentéskörnyezet ad az antropológiai szubjektivitás létezéséhez.

Merleau-Ponty azt állította, hogy a sartre-i ellentmondások a korrekció lehetősége nélkül jelennek meg,⁴⁴ és mértéktelen pesszimizmust sugallnak. Valóban: ott vannak Sartre-nál a félrecsúszások, a hibákkal terhelt megvalósulások, a félresikerült megnyilvánulások, tehát ott a *kudarv* ontológiája, méghozzá munkássága kezdeteitől fogva. Nincs másképp *A dialektikus ész kritikájában* sem. Az interszubjektivitás traumatikus formái, az objektivációkkal való küzdelem mély nyomokat hagynak: a társadalmi meghatározottságok világában létező emberi függésrendszerek szisztematikus módon elidegenedést és eldologiasodást teremtenek, hogy egy régebbi szótárral éljek. A dolgok és az emberek a csere viszonylataiban léteznek, de ne feledjük a helyettesítés vonatkozásait sem. Sartre ismételten visszatér a „Szám” fogalmához: nézzük meg azt az előszót, amelyben (nem először) Frantz Fanon kapcsán olyan lehetőségek ontológiai jelentőségét firtatja, mint hogy az élő emberek száma meghaladja a halottak számát (a „sokaság iszonya-

⁴² A. Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*. Paris, 1993, 39.

⁴³ A Sartre és Merleau-Ponty közötti különbségekről: A. Badiou: *La Siècle*. Paris, 2005, 178.

⁴⁴ *Sens et non-sens*, id. kiad., 86.

ta”).⁴⁵ Mindig ott van a másik ember létezésé kapcsán érzett kizökkentettségünk. Ám a szubjektív elkötelezettség, minden bíráló ellenére,⁴⁶ nem *ex nihilo* bontakozik ki és nem mindenható. Egy „pesszimiztikus”, a negativitás jelentéseit maga előtt görgető elkötelezettség tárul fel, még hozzá egy olyan (kapitalista) társadalomban, amelynek pályáit személytelen determinációk határozzák meg.

A kései Sartre valójában beteljesíti a korai Merleau-Ponty meghatározott tendenciáit. Sartre-nál a *dialektikus negativitás* éppen úgy a társadalomfilozófia rész-eleme, mint Merleau-Ponty-nál, de a „konkrét” pecsétjével ellátva. Sartre, először is, szisztematikusan rámutat a tényre, hogy a társadalom megragadásához nem elegendők az interszubjektív-diadikus relációk. A „harmadik” konstitutív jellegű: mert nem csupán interperszonális viszonylatokat látunk, és nemcsak az ember és a dolgok közötti relációkat rögzíthetünk, hanem egy szerkezeti tagolt társadalmi világot. A társadalom a diadikus viszonylatokon túl strukturálódik, a hármas szerkezetek világa. Ahol Merleau-Ponty a meghatározatlan számú tudat szükségességét irányozza elő, Sartre egy differenciált kollektivitás elemzését végzi el. Triadikus szerkezetéről beszél:

- a) szerialitás – külsődleges okok folytán létrejött csoport, amelynek keretén belül ott van a „passzív egység” és a kölcsönös helyettesítődés és közömbösség; Sartre elemzése itt Rousseau-t idézi: a szerialitás a mások dominanciáját és „a nép hatalomnélküliségét” (Badiou) fejezi ki;
- b) csoport – szétzilálja a szerialitást, és lehetővé teszi a belső okok révén létrejövő együttlétet: vannak közös mértékek;
- c) szervezet – ott a beavatás mozzanata és az infrastruktúra szabályozottsága.

Itt lehetőség nyílik a kollektivitás dinamikájának elemzésére. A szerialitás mélyen jelen van a kortárs kapitalizmusban, és ez Sartre kritikai kísérleteinek alapja.

Mindeközben ott van a dialektikus negativitás is. Maga a *praxis*, amelynek kidolgozásához Sartre sok reményt fűz, *negativitásként* határozódik meg: sőt, mi több, ő is tiltakozik, mint Merleau-Ponty, a dialektika „megállítása”, erőszakos paralízise ellen – a továbbgörgethető, mindig csak ideiglenesen állomásozó dialektika gondolata kritikai töltetet hordoz –, ezáltal a marxizmust bírálva.

*

⁴⁵ J. P. Sartre: Preface. In Frantz Fanon: *The Wretched of the Earth*. New York, Grow Press, 1963, 7. F. Jameson: *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, 1997, 363. A. Chari: Exceeding Recognition. *Sartre Studies International*, 2004, Vol. 10, 2, 110–122.

⁴⁶ Adorno: Elkötelezettség. In *A művészet és a művészetek*, id. kiad. 117.

Hogyan lehet felfedezni az affirmatívban rejlő negativitást?⁴⁷ Sartre része volt annak a miliónek, amely oly erős figyelmet tanúsított Alexander Kojève Hegel-előadásai iránt. Kojève híres/kultikus stúdiumaiban ott a negativitás széleskörű értelmezése, de esetében a negativitás történetfilozófiai kontextusban, a dinamizáló munka és termelés kapcsán kerül felszínre. Hegel frankfurti értelmezői (Adorno, Marcuse) nem erre gondoltak, számukra a negativitás a kapitalizmussal kapcsolatos transzcendenciára vonatkozott, Adorno számára a negativitás határozza meg magát a gondolkodást. Sartre műveiben a negativitás mindkét említett fogalma megjelenik, hovatovább a Fanonnal kapcsolatos okfejtések az erőszakban rejlő abszolút negativitás jelentéseinek adnak értelmet. Egy biztos: a negativitás csak a társadalom viszonylatrendszerében értelmezhető, ezt tanulhatjuk *A lét és a semmi* és *A dialektikus és kritikája* szerzőjétől.

⁴⁷ A fájdalom és a negativitás viszonyáról lásd Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, id. kiad. 275.

A hegeli filozófia jelenkori reneszánsza Németországban**

A bőség zavarát és a választás esetlegességét, miként a recenzens esendő elfogultságát sem kerülhetjük el az alábbi írásban, még ama önkorlátozó szándék mellett sem, hogy csak az utóbbi évek *német* nyelvű Hegel-irodalmából és csupán a *monográfiák* közül kívánunk ízelítőt adni.¹ Ismételten szembe-
sülünk azzal a ténnyel, hogy divatban van Hegel, ami magyar fül számára talán még mindig felfoghatatlan. Ráadásul napjainkra az érett Hegel filozófiája került a fókuszba. Az utóbbi szűk évtized monográfiáinak tematikai skálája szinte áttekinthetetlenül széleskörű: *A logika tudományától A szellem filozófiáján* és a *Jogfilozófián* át az esztétikáig és a vallásfilozófiáig terjed. Az egész életművet tárgyaló Hegel-kézikönyvet sem hagyhatjuk említés nélkül, bár ennek tárgyalása nem illeszkedik e tematikus válogatáshoz.² *A szellem fenomenológiája* születésének 200. évfordulójára megjelent kommentár-kötet ugyancsak megemlítendő, jóllehet most a monográfiákra koncentrálunk.³

A széles értelemben vett gyakorlati filozófia, amely iránt Hegel a korai évektől kezdve élete végéig különös affinitást mutatott, kitüntetett szempontja e válogatásnak. Ám a szakmai korrektség csorbát szenvedne, ha nem vennénk figyelembe azt a komoly érdeklődést, amely a hegeli elméleti filozófiát övezi. Úgy tűnik, a megalapozási, illetve a szisztematikus kérdések iránt napjainkban is érzékeny német filozófia most is támpontokat keres és talál Hegel elméleti filozófiájában. Ennek érzékeltetésére két kiemelkedően tehet-

* A szerző egyetemi tanár, a Debreceni Egyetem oktatója; rozsa.erszebet@arts.unideb.hu⁴

** A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ A francia Hegel-recepcióhoz vö. Balogh Brigitta 2009-ben megjelent könyvét. Az elmúlt évtizedek német Hegel-recepciójához, illetve a német-amerikai Hegel-diskurzushoz lásd még: Rózsa: 1993, 1995, 2003, 2011.

² Vö. Jaeschke 2010. Ebben az összefüggésben megemlítendő Simon Ferenc Hegel-monográfiája, amelynek hazai recepciója még várat magára.

³ Welsch, Vieweg 2008.

séges és már jelentős szakmai karriert befutott fiatal kolléga monográfiáját vesszük górcső alá. Christoph Halbig munkája az egyik, a másik az olasz, de a német filozófiai kultúrában szocializálódott Tommaso Pierinié. A második részben Ludwig Siep és Elisabeth Weisser-Lohmann Hegel gyakorlati filozófiájáról publikált könyveiről lesz szó. Majd Francesca Iannelli izgalmas művészetfilozófiai vizsgálódásaira térünk át, utána a székszis hegeli motívumának és koncepciójának főbb elemeit idézzük föl Klaus Vieweg elemzései nyomán. Végül Siep *Konkrét etikájára* vetünk egy rövid pillantást, amely példaszerűen mutatja be Hegel gyakorlati filozófiájának nyitottságát és aktualizálhatóságát a mai alkalmazott etikákban. Nem véletlen, hogy Siep maga is publikált Hegel és a modern bioetika témaköréből 2010-es Hegel-kötetében is.⁴

Az elméleti filozófia újrafelfedezése:

1. Hegel episztemológiai realizmusa és abszolút idealizmusa, 2. az elméleti és a gyakorlati filozófia összefonódása a szabadság-koncepcióban

Christoph Halbig leszögezi: a hegeli gyakorlati filozófia vizsgálatában és értelmezésében rég magától értetődő, hogy Hegel argumentumait olyan formában lehet rekonstruálni, amely nem csak a szisztematikus teljesítőképesség próbáját állja ki, hanem jelenkori vitákba is termékenyen bevonható.⁵ Ám ezt még nem mondhatjuk el az elméleti filozófiáról, különösen arról a két területről, amelyekre Halbig fókuszál: a megismerés elméletéről és a Philosophy of Mind hegeli koncepciójáról. K. Ameriks 1992-es recenziójában a hegeli episztemológia újraértékelését helyezte kilátásba. Ám az akkoriban és az azóta megjelent munkák egészen különböző, egymással össze nem egyeztethető irányokba tartanak – kifogásolja Halbig. Hegelt egészen eltérően állítják be az egyes szerzők, így antirealistának (Pinkard) és realistának (Findlay, Westphal), újplatonikusnak (Taylor) és kantiánusnak (Pippin, Pinkard, Solomon), a történeti sémarelativizmus megalapítójának (Rorty), illetve egy sajátos kategóriarendszer reprezentánsának (Wartenberg).

Hegel megismerés-elméletének tartalmáról tehát nem jött létre konszenzus, s ez vonatkozik az alapvető szövegek kiválasztására is. *A szellem fenomenológiája* és a két logika képezték eddig a vonatkoztatási pontot. Az *Enciklopédiában* vizsgált szubjektív szellem pszichológia-fejezete, amelynek első részében Hegel az elméleti szellemet tárgyalja, olyan alapfogalmakat, mint a megismerés, a szemlélet, a képzet és a gondolkodás, jelzi azon nehézségeket, amelyek már a szöveg kiválasztásánál jelentkeznek. Iring Fetscher szerint a

⁴ Siep 2010, 279–292.

⁵ Halbig 2002.

pszichológia-fejezet semmiféle önálló témával nem rendelkezik. Még keményebb ítéletet mondott Theodor Litt, aki a pszichológia önálló rendszeremlént való megszüntetését javasolta. Velük szemben Willem deVries és Michael Inwood Hegel episztemológiájának interpretációja során erre a fejezetre mint központi jelentőségű szövegre támaszkodik, míg T. Pinkard vitatja, hogy Hegel itt csak episztemológiai kérdésekkel foglalkozott volna.

Elsősorban az analitikus filozófiában nőtt meg a hegeli filozófia iránti érdeklődés a szisztematikus kérdésekről zajló vitákban. John McDowell *Mind and World* című munkájában John Locke-ot mint *A szellem fenomenológiájához* való bevezetést értelmezi, és olyan programot vázol föl, amely erősen kötődik Hegelhez. Robert Brandom szisztematikus főműve, a *Making It Explicit* Brandomnak pedig egyenesen *A szellem fenomenológiájáról* szóló értelmezése bevezetéseként fogható föl. Hilary Putnam Hegel ama törekvésére mutatott rá, hogy az idealizmus és a realizmus szembenállását egyfajta direkt realizmus formájában oldja föl. Mindebben jól látható a jelenkori analitikus filozófia növekvő érdeklődése Hegel iránt, jóllehet még hiányzik a beható szembesülés a hegeli argumentumokkal. Ám mind az analitikus filozófia, mind a Hegel-kutatás részéről érzékelhető a szándék a termékeny dialógusra. (Vö. 15–18.)

Halbig arra vállalkozik, hogy a hegeli episztemológia és a Philosophy of Mind szerkezetéről és tartalmáról konzisztens interpretációt dolgozzon ki. *A filozófiai tudományok enciklopédiája*, illetve a két logika szövege áll a vizsgálat közép pontjában. Célja, hogy rekonstruálja és kritikailag felülvizsgálja Hegel *episztemológiai realizmusa és abszolút idealizmusának metafizikája* közötti kapcsolatokat. Módszerként a hegeli argumentáció és a szisztematikus összefüggések problémaorientált megközelítését választotta. (Vö. 18–20.)

Hegel rendszerét az újabb kutatásokban két fő irány szerint értelmezik. Az egyik nézet azt állítja, hogy a monista szellem-metafizika képviselője lenne, mégpedig az újplatonikus hagyományhoz kapcsolódva. A másik álláspont – a nem-metafizikus interpretáció – hívei vitatják, hogy Hegel az univerzumról vagy a létmódok ontológiai státuszáról kijelentéseket tett volna. Azt elismerik, hogy filozófiájának metafizikai értelmezése mind a saját értelmezésének, mind a kortársai felfogásának megfelel. Ám sokkal inkább arra teszik a hangsúlyt, hogy a hegeli rendszer argumentatív szerkezetét vizsgálják meg, ami aztán lehetővé teszi e rendszer teljesítőképességének és jelenkori viták számára való jelentőségének megítélését. Ebben a vonatkozásban Charles Taylor, Robert B. Pippin, Terry Pinkard és Robert C. Solomon munkáira alapoz a szerző. Ám az e két interpretációs irány közötti vita patthelyzetet idézett elő, amely a probléma strukturálásában új tézis bevezetését igényli. Miért van erre szükség?

Taylor a metafizikai értelmezés legfontosabb képviselőjeként Hegelt a platonikus-újplatonikus hagyományba sorolja, s elzárja az újkori filozófia

Descartes által meghatározott vonalától. Hegel abszolút idealizmusának lényege szerinte az eszme mint racionális struktúra ontológiai prioritásának tézisében áll, amelynek önmegvalósítását semmiféle külső elem nem határozza meg és szabadságát nem korlátozza. Minden, ami létezik, ennek a racionális szükségszerűségnek a manifesztációs formája. A realizálódás mindenkori foka az a kritérium, amellyel a valóság alapvető rétegei ontológiailag elhatárolhatók egymástól. A legtökéletesebben az emberi kultúra legmagasabb teljesítményeiben, a művészetben, a vallásban és a filozófiában – az abszolút szellem tárgyaiban – realizálódik az eszme.

A hegeli rendszer nem-metafizikai értelmezésének képviselői abban egyetértenek, szemben Taylorral, hogy Hegel nem az objektumok létezésének feltételeit kutatja metafizikai elméletében, hanem Kant kritikai hagyományát folytatva, ezen objektumok megismerésének feltételeit. A feltételekhez kapcsolódva vannak gyengébb és erősebb olvasatok. Pippin az objektumról való minden tapasztalat transzcendentálisan szükségszerű feltételeit akarja felállítani. Pinkard valamely kategóriarendszer explanatorikus szükségszerűségét alapozza meg, amely rendszer és valóság egymással összeegyeztethető kategoriális alrendszerei általi konzisztens felfogásához tartozó feltételkének mutatkozik. A feltétel még gyengébb fogalmát alkalmazza Solomon: szerinte a kategoriális feltételeket csak meghatározott, történetileg esetleges tudatformákra vonatkoztatva lehet megadni, s e formákat nem lehet besorolni egy olyan átfogó vonatkoztatási rendszerbe, amely transzcendentális vagy explanatorikus szükségszerűséget igényelne.

Pippinnek a hegeli idealizmusról való értelmezése annak a feszültségnek a diagnózisából indul ki, amelynek a Hegel-recepció a 20. században ki volt téve. Miközben filozófiájának középpontjában egy olyan metafizika áll, amely „premodern anakronizmusként” jelenik meg, a reálfilozófiai rendszerelemek olyan belátásokat tartalmaznak, amelyek a szociális antropológia, a politikai tudományok, az esztétika, a történelemfilozófia területein ma is vitaképesek, s amelyek megfelelő értelmezése a rendszer diszkreditált szerkezetétől nem választható el. Ez az „interpretációs dilemma” úgy győzhető le, ha sikerül Hegel idealizmusáról egy olyan értelmezést kidolgozni, amely ezt az idealizmust nem a filozófiailag tarthatatlan teológiai metafizikához rögzíti. Egy ilyen interpretáció Pippin szerint csak akkor lehetséges, ha Hegel rendszerét a kritikai transzcendentális filozófia kanti projektje bővítésének és elmélyítésének fogjuk föl. Szerinte Hegel a transzcendentálisan szükségszerű feltételek rekonstrukciójára törekszik, amelyet egy kategoriális rendszernek kell teljesítenie, amennyiben az „objektív tudásnak” lehetségesnek kell lennie. Ám a kanti projekt hegeli továbbvitele mégsem a filozófiai reflexió ezen alapvető igazolási céljának a pusztá továbbfejlesztésében áll, véli Halbig. Inkább a megismerési alapok dualizmusának, illetve a magánvaló dolog és a megjelenő dolog közötti dualizmusoknak a leküzdéséről van szó Hegelnél.

Pinkard is osztja Pippin azon alapvető premisszáját, hogy Hegel filozófiáját Kant kritikai projektjének folytatásaként értelmezzük. Mégis egy gyengébb olvasatot képvisel. Hegel alapvető célját abban látja, hogy kiegyenlítse azon kategóriarendszerek inkonzisztenciáit és feszültségeit, amelyek a világ megértésében számunkra alapvető jelentőségűek, ám mégsem kapcsolhatók össze konzisztensen. A filozófia feladatát Hegel abban látja Pinkard szerint, hogy átfogó kategóriális keretet dolgozzon ki, amely megengedi a fennálló ellentmondások kiegyenlítését és ugyanakkor ezek saját jogos igényeinek egy átfogó perspektívából való elismerését. A filozófia nem tesz kijelentéseket a valóság ontológiai struktúráiról, hanem a tudományokban rendelkezésre álló kategóriák alapján a minden tudomány számára legalapvetőbb keretnek ad formulát, amely keretben az ontológiai kérdések csak a tudományos elméletek ontológiai elköteleződéseinek többszintű vizsgálatában kerülhetnek szóba. Ezzel azonban Hegel Pinkard szerint a kanti program egyik centrális elemét földadja. Ahelyett, hogy minden lehetséges tapasztalat szükségszerű feltételeit a kategóriák egyetlen rendszerében rekonstruálná, kénytelen olyan stratégiák kidolgozására szorítkozni, amelyekkel a különböző leíró rendszerek közötti konfliktusok egy átfogó kategóriarendszerben egyenlítődnének ki. Egy ilyen kompatibilista stratégia eredményei számára azonban a transzcendentális szükségszerűség nem vehető igénybe. Következésképpen a kategóriák adott rendszerével szemben nem állíthatók fel a teljesség feltételei, még *A logika tudománya* esetében sem. Csupán annyi biztosítható, hogy minden ismert kategória egy konzisztens rendszerbe integrálható, amelyben ellentmondásaik feloldhatók. Ha pl. a természettudományok fejlődése révén új kategóriák vagy kategóriarendszerek lépnek föl, akkor új konfliktusok adódhatnak a fennálló rendszerekkel, amelyek legyőzése a holisztikus struktúra alapján a fennálló kategóriarendszer teljes revízióját követelheti.

Solomon a hegeli episztemológiának a kanti transzcendentális analízissel való összefüggését állítja középpontba. Pinkarddal együtt és Pippin ellenében azt képviseli, hogy Hegel feladja az egyetlen kategóriarendszerhez való ragaszkodást mint a tapasztalat szükségszerű feltételét. A filozófiai reflexió ellenmondásokra hívja fel a figyelmet, ami a kategóriális meghatározások változásához és új tudatformákhoz vezet. A hegeli rendszernek a kanti tradícióban való értelmezései között a leggyengébb interpretáció R. Rorty nevéhez fűződik. Ez az értelmezés Rorty megfogalmazása szerint „kulturánk közhelye” lett. Kant a fogalmi rendszerünk dualizmusát tárta föl, amely a sematizáló noumenális világot nyitja meg, Hegel viszont azt ismerte föl, hogy a roppant fontos apriori koncepció, amely meghatározza, mi a tapasztalatunk vagy a morális akaratunk, rendkívül különböző lehet. Hegel ezzel a történeti séma-relativizmus megalapítója lesz, amelyet *A szellem fenomenológiájában* az egymást felváltó kategóriarendszerek ideáltipikus történetében bont ki.

A vázolt helyzet alapján körvonalazódik az a dilemma, amelyet Halbig a következőképpen foglal össze: 1. vagy elfogadjuk Hegel azon igényét, hogy logikája egybeesik a metafizikával. Ezzel azonban nem csak az objektumok megismerési feltételeinek elméletét, hanem ezen objektumok ontológiai feltételeit is bekapcsolnánk. Ám ebben az esetben Hegel rendszerének csupán történeti érdekessége lehet. 2. Vagy pedig a nem-metafizikai értelmezések valamelyikét képviseljük, s akkor egy kettős terhet veszünk magunkra. Ti. először meg kell magyarázni, hogy ez az értelmezés mennyiben egyeztethető össze Hegelnek a módszerről és a tárgyról szóló értelmezésével. Ha ezt nem tesszük meg, akkor nem interpretációról, hanem hegeli témák önálló variációjáról van szó. Továbbá szükség van a hegeli filozófia holisztikus szerkezetének vizsgálatára, arra, hogy vajon valamely része a rendszernek az egész módszerről leválasztva alkalmas-e a szisztematikus recepció alapjaként szolgálni, vagy pedig – metodológiai elszigetelés révén – a megfelelő értelmezés számára elengedhetetlen azon terminológiai meghatározottságoknak és megalapozási tartalékoknak az elvesztése, amelyek csak egy átfogó perspektívában mutatkoznak meg. (Vö. 21–29.)

Halbig saját módszertani implikációit a következőképpen lehet összefoglalni: Hegel episztemológiája példaszerűen mutatja, hogy olyan, ma már nem akceptálható, erős metafizikai premisszákon nyugvó fogalmi és argumentatív potenciál található nála, amely napjainkban is alapvető episztemológiai probléma-összefüggések megvilágító elemzését teszi lehetővé. Hegel rendszerének logikai-metafizikai keretei között centrális filozófiai problémákra fogalmilag innovatív válaszok bonthatók ki. E válaszok kidolgozása során a *common sense* fontos intuíciói beemelhetők, s egyúttal átfogó, konzisztens rendszerbe rendezhetők. Ebből a rendszer-egész, illetve az egyes, konkrét problémák kölcsönös megvilágítására alkalmas eljárást nyerünk.

Meg kell vizsgálnunk, hogy azok az argumentációk és megalapozási alakzatok, amelyek ma is termékenynek mutatkoznak, vajon akkor is rekonstruálhatók-e, ha Hegel saját spekulatív módszerét már nem tartjuk meggyőzőnek. Halbig vizsgálódásának célja, hogy megmutassa: a rendszerbe való beágyazottság mellett és ellenére a hegeli argumentumok plauzibilisek. Ennek sikerességéhez kettős eljárásra van szükség. Első lépésben a hegeli alapállás rendszer-kontextusának feltárása mellett valamely meghatározott problématerület tematizálásának és a vele kapcsolatos vitáknak a jelenlegi állását kell felvázolni, majd ez után rá lehet kérdezni arra, hogy miként lokalizálhatók Hegel argumentumai ebben a vitában. Ezzel mindkét irányba termékeny dialógust lehet elindítani. E két interpretációs szinten leírhatjuk Hegel episztemológiáját és a Philosophy of Mind koncepcióját, illetve rákérdezhetünk ezek potenciáljára. (30–31.) A szerző azt célozza meg, hogy megmutassa, *miként nyitja meg Hegel szellem-elmélete ismeretelmélete számára a strukturá-*

lis kereteket, és fordítva, az episztemológiai tézisek, pl. a megismerés gyökerei kanti dualizmusának legyőzése, mennyiben meggyőzőek a szellem szerkezetének és kognitív képességeinek előfeltételezésében.

Az első fejezet a Hegel-kritikát rekonstruálja a Philosophy of Mind alternatív modelljein. A szerző e kritika szem előtt tartásával a kritériumok ama katalógusát akarja kidolgozni, amely a szellem hegeli elmélete számára kielégítő. A második fejezetben az elméleti szellem vizsgálatára kerül sor, amely az *Enciklopédia* pszichológia-fejezetének tárgya. Ez mind az episztemológia, mind a Philosophy of Mind számára centrális hely, amit az elme (*Intelligenz*) és a megismerés (*Erkennen*) kategóriáival jellemzett alapszerkezet juttat kifejezésre.

A harmadik fejezetben a hegeli Philosophy of Mind alapszerkezetének összefoglaló jellemzésére kerül sor. Halbig olvasatában Hegel a *szellem holisztikus elméletét dolgozza ki, amely egy horizontális képesség-pszichológiára támaszkodik*. A szellem moduláris elméletével való összehasonlítás, amelynek ma Jerry Fodor munkái a kognitív tudományokban új jelentőséget tulajdonítanak, megengedi a hegeli holisztikus elmélet specifikus tulajdonságainak a kibontását és pontosítását. A negyedik fejezet a gondolkodás centrális szerepét vizsgálja, amely nem csak az elméleti szellem kategóriája, hanem a hegeli antireprezentacionalista, realiztikus és externalista episztemológia alapját is képezi. Itt kerül sor a *common sense* episztemológiai státuszának meghatározására és a filozófiához, illetve a metafizológiához való viszonyának tisztázására.

Az ötödik fejezet Hegel igazság-fogalmával foglalkozik. A szerző szerint különbséget kell tenni Hegel *ontológiai és propozicionális igazság* fogalma között. Az angol újhegelianizmusban és a kortárs analitikus filozófiában az *igazság azonosságelmélete* körüli viták bemutatásából kiindulva kell meghatározni a hegeli igazságfogalom szisztematikus struktúráját és funkcióját. Ebben a vonatkozásban Hegel a propozicionális igazság olyan azonosságelméletét képviseli, amely rendszerének ontológiai premisszái révén koherencia-elméleti aspektusokat is szükségképpen integrál.

A hatodiktól a nyolcadik fejezetig az *Enciklopédia* „Előzetes fogalmá”-ból *A gondolat három álláspontja az objektivitáshoz* című rész tárgyalására kerül sor. A szerző rekonstruálja a három álláspont alapszerkezetét és a rajtuk gyakorolt hegeli kritikát. Hegel az első állásponton a *köznapis gondolkodás és a metafizika viszonyának* meghatározását tűzi ki. A másik két álláspont kritikát tartalmaz a mai viták számára is alapvető episztemológiai modellek irányában. Az *empirizmussal és a kritikai filozófiával való vitában* Hegel azonosítja a kettőben közös alapszerkezetet, amelyet a koherencia-elméletben fedez föl. Ez elválasztja gondolkodásunkat a valóságtól, s az episztemológiai igazolást csak valamely szubjektív rendszeren belül engedi meg. Ezzel elvész a valóságnak a gondolkodásunk számára való átláthatósága, amelyet Hegel minden meggyőző ismeretelmélet feladatának tart. A harmadik állásponton Jacobi

episztemológiájával szemben azt emeli ki, hogy valami a *bit* aktusában felfoghatatlan adottság a szkeptikus kételyre való felfoghatatlan válasz árán *episztemológiai funkciótlan*sághoz vezet. Ti. valamely felfoghatatlan adottságra való pusztá utalás kategóriálisan nem alkalmas a valóságról alkotott meggyőződéseink igazolására.

Elemzései lényegi eredményeit a kilencedik fejezetben foglalja össze a szerző, a Hegel *realizmusára* irányuló alapvető kérdés vonatkozásában. Hegel elmélete lehetővé teszi a spontaneitás és a receptivitás, valamint a séma és a tartalom kanti dualizmusainak legyőzését, mégpedig egy realiztikus elmélet keretein belül. Ahhoz, hogy Hegel realizmusát közelebbről meghatározzuk, szükség van az episztemológiai, illetve az ontológiai realizmus különböző variánsainak a megkülönböztetésére. (32–35.) Hegel *erős episztemológiai realizmusának* megvilágítására Halbig a gondolkodás fogalmának két jelentését idézi föl, amit egyébként McDowell vezetett be a jelenkori analitikus filozófiába. Hegel a következőképpen tárgyalja ezt: a gondolkodás vonatkozhat egyrészt a gondolkodás aktusára mint mentális történésre, másrészt ezen aktus tartalmára, arra, hogy mit gondolunk. Az a behatárolás, amelyet a valóság a megismerő szubjektumra gyakorol, nem vezet elkerülhetetlenül a gondolható tartalmak transzcendálásához. Hegel a *gondolati meghatározás* (*Denkbestimmung*) fogalmát vezeti be: a gondolati meghatározás és az „objektív gondolkodás” *segít elkerülni a félreértést, hogy a gondolatot mint pusztá gondolati aktust fogjuk föl.* Hegel ama tézisének, hogy a világban ész van, abban áll az episztemológiai értelme, hogy a valóság oly módon konstituált, hogy bár független az ember gondolkodásától, mégis teljességében elgondolható. A gondolkodás és a világ között nincs hasadék, amelyet utólag kellene áthidalni. A valóság ontológiai státusza nem redukálódik a pusztá diszpozíció olyan jelentésére, hogy mentális aktusok objektuma legyen. De nem kell a világot saját tudattal rendelkező antropomorf entitássá sem hiposztazálnunk. Az „objektív gondolkodás” inkább azt jelenti, hogy amit megismerünk, az nem más, mint valamely meghatározott tényállás, amely az objektív valóság részét képezi. Fogalmainkat nem a receptivitás belső-mentális termékeire, hanem magára a valóságra alkalmazzuk. A gondolkodást ebben az értelemben „semféle külső dolog” nem határolja be. (360–366.)

Felmerül a kérdés: a gondolkodás tartalma és a megfelelő tényállás mint a külső világ része közötti viszony azonossága révén nem áll-e elő mégis a gondolkodástól való ontológiai függőség, amelyet Hegel „objektív gondolkodás” fogalma is felidézhet? Halbig szerint ez csak akkor lenne lehetséges, ha a szubjektum és a világ viszonyában az aszimmetria megalapozható lenne. Ám az, hogy amit az ember képes elgondolni, azonos azzal, ami a meghatározott eset (tényállás) lehet, valójában mindkét irányba olvasható. Vagyis úgy, mint a gondolkodásnak címzett felszólítás, hogy az igazság adekváció-modelljét ne válasszuk el attól, ami az eset vagy tényállás. Hegel

nem vállalkozik tehát arra, hogy episztemológiai realizmusát a szubjektív idealizmus ontológiai pozíciójával egyesítse. Az ontológiai realizmus Berkeley-féle hagyományának elhárítása egyik alapvető célja az empirizmuson és a kritikai filozófián gyakorolt kritikájának *A gondolat három álláspontja az objektivitáshoz* c. szövegben. A brit empiristák mentális entitásai (*ideas*) Hegel szerint *nem* képezik sem az episztemológiailag intencionális aktusok tartalmát, sem ontológiailag a valóság konstituálódó alkotórészeit.

Hegel filozófiai rendszerének egészét tekintve, *a rendszert az öntudat elvéből dolgozza ki*, ami lehetővé teszi a rendszer teljességének tisztán belső eszközökkel való garantálását. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a valóság végső soron valamilyen egyének fölötti öntudat tartalma lenne. Hegel ugyanis a szubjektivitást egyben szubsztanciaként fogja föl és a rendszer számára fundamentális *eszme* kategóriájával az *ideális és a reális egységét* explicálja. Egy olyan struktúrát explicál ezzel, amelyből értelmezhető az idealizmus és a realizmus ellentéte. A természet és a szellem egyaránt az eszme folyamatának momentumai. Jelen munka episztemológiai kérdésfeltevése számára azonban a döntő az, hogy bár Hegelnél megmarad egyfajta ontológiai aszimmetria, mivel a tiszta gondolkodás illetve a gondolati meghatározások, amelyeket Isten „eszé” tartalmaz, elsőbbséget élveznek a természet véletlenszerű egymáson kívüliségének formájával szemben. A gondolkodásnak ez az ontológiai elsőbbsége azonban *nem vezet episztemológiai idealizmushoz, amely aszimmetriát feltételezne a gondolkodás, mint a gondolati aktus tartalma és a valóságban lévő tényállás között - a megismerő szubjektum javára*. A kettő között Hegel ismeretelméletében azonossági viszony áll fenn. Mivel a logika egybeesik a metafizikával, ezért a fogalmak, amelyeket *explicite* a logika kategóriarendszere bont ki, de amelyek a „természetes logika” nyelven a *common sense* számára is rendelkezésre állnak, egyúttal a valóság ontológiailag fundamentális struktúráját is képezik. (367–371.)

Hegel direkt, anti-reprezentacionalista episztemológiai realizmusát – a fentiekből eredően – érthetően kapcsolja össze az *abszolút idealizmussal*. Mégis: az ontológiai szerkezet Hegel ismeretelmélete számára olyan explanatorikus potenciált tartalmaz, amely az episztemológiai realizmus modern, saját önértelmezésük szerint anti-metafizikus álláspontjainak nem áll rendelkezésre. Kérdés, hogy vajon Hegel metafizikája nem vezet-e szükségképpen a *common sense* realiztikus perspektívájának rejtett, ám problematikus revíziójához? Halbig szerint Hegel episztemológiájában, illetve a Philosophy of Mind-koncepcióban az abszolút idealizmus metafizikájának alapján *megengedett* a filozófiailag reflektált kötődés mindennapi ön-és világértelmezésünk alapjaihoz. A filozófia és a *common sense* közötti kötődés hegeli megalapozása nem csak saját korának magas filozófiai szintjét érte el, hanem ma is ott helyezkedik el. (372–374.)

Tommaso Pierini monográfiája a szabadság hegeli elméletét vizsgálja.⁶ De nem a gyakorlati filozófia (a történetfilozófiai megalapozottságú modernitás-elmélet, a modern – romantikus – művészet és a keresztény – protestáns – vallás) közismerten nagy témájaként és motívumaként. E kézenfekvő lehetőségek helyett a szerző *A logika tudományát* veszi alpműnek a hegeli szabadság-elmélet rekonstrukciójához. Értelmezésének orientációs pontjaként a hegeli logikát nevezi meg, amelyet Kant transzcendentális logikájával vet össze. Az összevetést egyébként Hegel maga is megtette, ahogyan maga is tájékoztatja az olvasót.⁷ A „*meghatározás tudománya*” az a vonás, amelynek révén mindkettőjüknél transzcendentális logikáról beszélhetünk – így Pierini. (Vö. 13.) Ám a döntő kérdés az, hogy mit értünk meghatározáson. Ha ezt nem túl szűk jelentésben vesszük, ami Hegel szándéka, akkor gyakorlati összefüggésekben is vizsgáljuk a szabadságot, így az autonómiáról, vagy cselekvéseméleti kérdésekről is szó van, illetve az okság és a természetszemlélet is bekapcsolandó e vizsgálódásba. Ezen túl felmerül a filozófia történetének és a világtörténelemnek hegeli elméletében is a meghatározás formáinak a kérdése, mint pl. a sorsnak, az előrelátásnak, vagy a világ történelmi véletlenszerű (vagy más jellegű) menetének a problémái. Ez viszont a teleológia szempontjait hozza be a vizsgálódásba. A meghatározás értelmére vonatkozó kérdés így centrális jelentőséget nyer és az *ontológiai kérdésekhez való alapállás* tisztázását veti föl.

Az ontológiát mint az igazságképes létről szóló diskurzust fogja fel Pierini.(Uo.) Hegel a legmagasabb rendű létezőről való tanként határozta ezt meg. Ám nem Isten a tárgya ennek az ontológiával összekapcsolt logikának, hanem az eszme a logika médiumában. Az eszmét mint abszolútumot és mint létet írja le Hegel, amelynek szerkezete nem valamely meghatározott létezőé, de nem is a létezők összességének struktúrája. *Az eszme maga az eleven dinamika*, amelyet nem lehet a létező valamely sajátos formájában rögzíteni. Ezért aztán nincsenek meg az előfeltételei annak, hogy Hegel logikáját onto-teológiaként fogjuk föl. Hegel ugyanis Kantnak Wolff ontológiáján gyakorolt kritikai felülvizsgálatát követi, azzal a céllal, hogy a gondolati meghatározásokat a gondolkodás révén és ennek eszköztárával kritikai vizsgálat alá vesse. Ezzel elfogadja a gondolkodás transzcendentális álláspontját, amelyből kiindulva meg lehet alapozni a logikát. Hegel azonban továbblép Kantnál, amikor a kritikai vizsgálat kiterjesztését javasolja, a létről való újszerű diskurzus formájában, az ontológiai dimenzióknak a transzcendentális alapállással való összekapcsolása révén. Még azt is megengedi magának, ami sok kantianust

⁶ Pierini 2006.

⁷ „Újabb időben Kant azzal, amit rendszerint logikának neveztek, még egy logikát állított szembe, nevezetesen a *transzcendentális logikát*. Az, amit itt *objektív* logikának neveztünk, részben megfelelne annak, ami nála a *transzcendentális logika*.” Hegel 1979 a, 37–38.

ma is megbotránkoztat, hogy a kritikai filozófia inspiráló hatására átváltoztassa a metafizikát logikává és fordítva. *Ez a metafizika azonban a szubjektum-elvű transzcendentális filozófia jegyében fogant, és nem azonos a „rég metafizikával”.*⁸ *A logika tudománya mint a meghatározás elmélete egyszerre transzcendentális-kritikai logika és ontológia.* Ez az újfajta ontológia a lét igazságtartalmáról való diskurzusként fogható föl és a gondolkodás álláspontjáról választható föl. Ebben az értelemben beszélhetünk kritikai ontológiáról, amely a *kritikai gondolkodás és az objektív lét helyes viszonyának ábrázolását jelöli meg programként.* (15.)

Vagyis korántsem evidens, minek is tekintjük *A logika tudományát.* Jó négy évtizeddel ezelőtt még mindenki azt vallotta, hogy ez a mű metafizika, és ilyenként egy félresiklott vállalkozás. Dieter Henrich és Klaus Düsing munkái kezdték megváltoztatni ezt a vélekedést. Düsing a szubjektivitás elméletét látta a logikában, Henrich pedig az abszolútum olyan elméletét, amelyet a véges szubjektum szempontjából kell értelmeznünk. Más értelmezési javaslatok is keletkeztek: pl. az analitikus filozófiában a jelentés kritikai elméleteként fogták föl. Egy másik interpretációs változat a posztanalitikus megismerés-elmélet. Persze továbbra is él az a felfogás, hogy *A logika tudománya* a logikai formák elmélete, amelyet állítólag megzavar és elsötétít a metafizikai igény. E különböző értelmezési javaslatok azzal is összefüggnek, hogy miként fogjuk föl a hegeli negativitást. A mű filozófiai tartalma – így a szerző – *a negativitás felfogásából kiindulva rekonstruálható, amelybe beleértendő az ellentmondás és a máság kérdése is.* (16.)

Pierini Hegel logikáját *kritikai ontológiaként* fogja föl, s mint a meghatározás logikáját egyúttal a *szabadság logikájaként* értelmezi. A logikának a kritikai filozófiai állásponttal való összekapcsolása, illetve az ontológia és a gyakorlati filozófia egymásra reflektálása a szerző interpretációjának lényegi vonása. Ez az interpretációs tézis Henrich olvasatának köteleződött el: a hegeli filozófiát monizmusként érti, amelyben a szubjektivitás saját magát fogja föl és önmagára reflektál. Henrich az önmeghatározás gondolatát emeli ki a hegeli logikából, azért, hogy innen nézve az ontológiát és az abszolútum szubjektivitásfilozófiai elméletét szisztematikusan összekapcsolja. A saját élet hermeneutikájáról alkotott koncepcióban pedig Henrichnél a tudatos életvezetés játszik meghatározó szerepet.⁹ Pierini munkája nem tagadja ennek a jelentőségét, ám úgy véli, hogy elsősorban annak kell utána járni, *miként lehet a szabad önmeghatározás gondolatából eljutni a szubjektivitás monista filozófiájához.*

⁸ Vö. Hegel 1979 a, 19–40.

⁹ A tudatos élet egy mozgást, az élet menetének lefolyását jelentí, amelyben léteünk és amelyet megpróbálunk megérteni. Az életvezetés akkor tudatos, ha tartalmazza az idő múlását és ittlétünk esendőségét, anélkül, hogy melankóliához vezetne, s ha az élet minden szakaszában egészen a futó pillanatokig a jelen mélységeit a világban meg tudja tapasztalni. Vö. Henrich 1999.

A szerző abból indul ki, hogy a német idealizmus elméleti sorában a Hegelé volt az egyetlen, amely a *meghatározatlanságot mint problémát* kezelte. Ennek magyarázatához a meghatározás tematikájának a szabadsággal való összefüggése szolgálhat segítségül. Ha a meghatározatlanságot mint nem-meghatározott létet, nem kényszerű létet fogjuk föl, úgy a negatív szabadságra utal a kifejezés. Fichte abszolút énje az eredeti tételezésben és létben szabad és meghatározatlan. Ha a meghatározatlanságra irányuló két perspektívát összehozzuk, akkor ellentét áll elő. A megismerésre vonatkozóan a meghatározatlan a sötétség szinonimája lesz, a meghatározott pedig a világosságé. Viszont a gyakorlati szférájában a meghatározás a nem- szabad és a sorsszerű jelentését veszi föl, miközben a meghatározatlan ennek tagadása lenne. A gyakorlati és az elméleti területei a meghatározásról így egy megosztott képet nyújtanak, ezért akár arra is hajlanánk, hogy a meghatározásnak ezt a két fajtáját elválasszuk. Ám Hegel ezzel elégedetlen lenne.

Ha a meghatározatlannak ezt a kétértelműségét az én tematikájára alkalmazzuk, akkor a gyakorlati és az elméleti meghatározást bizonytalanság járja át. Ti. a transzcendentális logika az énben rendelkezik a meghatározás hordozójával, mégpedig apriori. Ám az én kivonja magát minden meghatározás alól. Ha viszont a gyakorlati szférájában akarunk ebből a meghatározatlanságból kiindulni, mint az én szabadságának hitéből, akkor hiányoznak a reális meghatározáshoz a megismerési elemek ahhoz a lépéshez, hogy a szabadság bizonyosságát igazságként foghassuk föl. Hegel *paradox gondolata* abban különbözik más paradigmáktól, hogy különös kísérletre vállalkozik: arra, hogy a *megosztottságban egységet* tételezzen. A meghatározottság és a meghatározatlanság konzisztens, egységes összefüggését kell elgondolni ahhoz, hogy a meghatározásban lévő töréseket legyőzhessük. Ismert példa erre, ahogyan a véges és végtelen ellentéte feloldódik dinamikus viszonyukban. Ugyanígy kell értenünk a meghatározás és meghatározatlanság összefüggését mint sajátos dinamikát. Ennek *A logika tudományában* tematizált összefüggésnek a konzekvenciái mind az elméleti, mind a gyakorlati szféráiban végiggondolandók.

Az elmélet és a gyakorlat egységének hegeli gondolata az abszolút eszmében olyan elmélet, amely a transzcendentális logikának más alakot ad, mint amivel ez Kantnál rendelkezett. Hegel művének kutatási területét nem fedi le teljesen az elméleti képességek vizsgálata, hanem ennél általánosabb. Ti. a meghatározás logikájának hegeli elméletét tartalmazza, amely a *meghatározás és meghatározatlanság dinamikus egysége révén a szabadság logikájaként is értelmezhető és így az önmeghatározás elméletét is magában foglalja*.

Ezen értelmezési javaslat nyomán olyan kérdések merülnek föl, mint hogy miként lehet a transzcendentális logika egyben a szabadság tana? Melyik struktúra jelenti pontosan a szóban forgó egységet? Hogyan alapozza meg ezt Hegel? Milyen eszközökre van szüksége ahhoz, hogy ezt a struktúrát

operatíván is érvényesítse? E kérdések megválaszolásából az a kép körvonalazódik, miszerint a hegeli filozófia a szabadság filozófiájaként jelenik meg, amelyben az *önmeghatározás az egységet az elkülönböződésbe* vezeti át. Ezért lesz a *másság* nélkülözhetetlen szerkezeti elem. Henrich volt az, aki Hegelnél a *másság* centrális jelentőségére felhívta a figyelmet. Pierini azonban a *másságot* nem a szubjektivitás filozófiájának összefüggéseire vezeti vissza, hanem a *meghatározási logika momentumaként* tárgyalja.

A kötet két részre tagolódik. Az elsőben azon argumentatív út leírása történik, amely Hegelt a meghatározás tevékenységét hordozó struktúra rögzítéséhez vezeti. Ezt a struktúrát nevezi Hegel fogalomnak. Ez a rész két alfejezetre oszlik. Az azonosságkonceptió konstrukcióját tárgyalja az első rész, a második a meghatározásból, mint megkülönböztetésből indul ki. Az ellenmondás megváltozott koncepcióját tárgyalja itt, a másik illetve a *másság* megváltozott jelentésének megfelelően. A második rész kommentár a Teleológia-fejezethez, amely a cél hegeli elméletét tartalmazza. A fogalom fundamentális szerkezete olyan dinamika, amelynek számára lényeges a magát megnyilvánítás, a külsővé válás, illetve a másik meghatározásának tevékenysége. A fogalom ezért önmeghatározás, a cél pedig leírja az önmeghatározó azonosság dinamikáját, amely önmagában szabad és a másikban magánál van a külső válás révén. Az így értett cél alapvető gondolati meghatározás a hegeli filozófia számára. Ez a cél-logika képes átvezetni a pusztá *másságot*, mint logikai struktúrát a másikban való önmagával való azonosságba, ami nem csak az ontológiai, hanem a gyakorlati filozófiai dimenzió bevezetését is jelenti. Pierini jó érzékkel mutat rá arra, hogy pontosan ez a *többszörös dimenzionális (Mehrdimensionalität)* az, ami a hegeli logika-konceptióban annyira jellegzetes.¹⁰

Pierini az „én gondolkodom” hegeli verziójából indul ki és az ebből nyert dinamikát alkalmazza. A meghatározás hegeli transzcendentális logikájának eredményeként rekonstruált gondolatmenet egy olyan világ leírásának mutatkozik, amely a szabadságból koncipiálható és a szabadságban lehetséges. Ez a szubjektivitástól az önmeghatározás tematikájához való eljutásban explicálódik. Hegel elmélete, hasonlóan Kant és Fichte elméletéhez, a szubjektivitás elvével rendelkezik és operál. (Vö. 227.) Tőlük eltérően azonban Hegel ezt az elvi szubjektivitást az ontológia alapvető funkciójaként fogja föl. Ez az ontológia összekapcsolja a lét igazságtartalmáról való diskurzust a meghatározás logikájával. Így merül föl az ontológiai azonosság és a logikai meghatározás összefüggésének kérdése. Ennek tisztázása érdekében kerül sor az objektív logika argumentációjának vizsgálatára. Ez a rekonstrukció a lét eredeti azonosságából indul ki, majd azt vizsgálja, miként megy át az azonosság a létező- és határstruktúrákhoz, s hogyan erednek ezek az elkülönbő-

¹⁰ Vö. Tillich 1962, 79; Rózsa 2005, 78.

ződés és a másság tematizálásából. Az azonosság, amely a másikban van önmagánál, olyan struktúra, amelyet szabadnak nevezhetünk. *Az azonosság és a meghatározottság egysége a szabadság formájaként jelenik meg.* Ez az azonosság, amely szabadság és okság egyben, önmeghatározásként fogható föl. A *fogalom*, a szubjektivitás mint az ontológia alapja lényegében tehát *önmeghatározás*. Az önmeghatározás szerkezete a másság és az ellenmondás megváltozott értelmezését implikálja, és funkciójának átértelmezését hozza magával. Az ellentmondás-mentesség tétele ui. elveszíti azt a funkcióját, hogy különbségeket állapítson meg: a fogalom azonossága veszi át ezt a funkciót Hegelnél.

Az önmeghatározást mint fejlődést és realizálódást fogja föl Hegel. Ontológiai elvként és önmeghatározó tevékenységként gondolandó el, amelyről két dolgot lehet elmondani: 1. ahogyan ez a tevékenység keletkezik, 2. ahogyan megvalósítható. Keletkezése a teleológia genezisének felel meg a mechanizmus és kemizmus objektív folyamataiból. Hegel leírja, miként válhatnak objektumok szubjektivitási struktúrákká. A fogalom realizálódása ezzel szemben azt ábrázolja, miként mutatja meg önmagát a keletkező szubjektivitás a külvilág felé. Az önmeghatározó tevékenység, mint szabad azonosság - magában és kifelé is - önmagánál kell, hogy legyen, azaz meg kell felelnie a fogalom struktúrájának. Ezzel arra mutat rá Hegel, hogy az önmeghatározó szubjektivitás, s mint azonosság az objektivitás „igazsága”. A szubjektumnak a mechanizmustól a teleológiához irányuló törekvésében az objektumok a szubjektum-struktúrától függenek. Ez az egész dinamika azt világítja meg, hogy a fogalom azzá teszi magát, ami. Tegyük hozzá: ebben a dinamikában az elméleti filozófiai álláspont dominanciájára bukkanunk.

Ezzel szemben a *cél*ről szóló tanban megkülönböztetés történik a véges és végtelen szubjektivitás között, ami a fogalom mozgását alapozza meg. Mivel a szubjektivitás véges, fejlődnie kell, s eközben elveszíti végességét. A külső, viszonylagos összefüggéstől a belső cél viszonylataihoz halad a mozgás, amelyben a cél és az eszköz elválasztottsága megszűnik. A belső célszerűség az élővilág számára konstitutív, és szisztematikusan megnyitja az eszme tárgyalásának lehetőségét. Vagyis a cél, mint önmeghatározó tevékenység, nem vész el az eszmében, ami a logikához köti, hanem *megnyitja a természetfilozófiát, illetve a gyakorlati filozófiát (szellemfilozófiát) horizontját.* A végtelen, eleven szubjektivitás elvéből és a kör-dinamika gondolatából következik az élővilág természetes ontológiája, valamint a szubjektivitás, mint az önmagát kibontakoztató szellem ontológiája. Így alapozza meg a hegeli logika a természet és a szellem ontológiáját, a gondolkodás szabadságának elvéből kiindulva. S így lesz ez a logika a gondolkodás szabadságának ontológiája. Vagyis *a szabadság az összekötő elem a logika, a természet és a szellem között.* (229.)

A gyakorlati filozófia újrafelfedezése

Ludwig Siep, a gyakorlati filozófia széles körben elismert szakértője a hegeli filozófia aktualitását és ennek határait veszi górcső alá az utolsó évtized tanulmányaiból válogatott kötetében, amely szinte monográfiává érlelődött a szerkesztés során.¹¹ Ennek egyik bizonyítéka a tág eszme-és politikátörténeti illetve történetfilozófiai keretbe illesztett bevezetés. Siep abból indul ki, hogy a morál, az erkölcsiség, a jog, az állam és a történelem hegeli elmélete a 19. századtól kezdve majd minden filozófiai áramlat számára jelentős potenciált kínált – inspirációra és kritikára egyaránt. A 20. század hetvenes és nyolcvanas éveiben a hegeli filozófia megújítását találjuk meg mind a gyakorlati filozófia „rehabilitációjában” (M. Riedel), mind a kritikai elméletben. Az előbbi az etika, ökönomia és politika arisztotelészi egységéhez kapcsolódik, az utóbbi a baloldali hegelianusokhoz és Marxhoz. Európa kelet-nyugati megosztottságának felszámolása után Hegel gyakorlati filozófiája háttérbe került, a Kant és John Rawls révén megújított szerződéselmélet mögé szorult. Bár ebben az időben futott föl az alkalmazott filozófia, amelynek jellegzetessége ama hegeli vonás, miszerint a konkrét erkölcs kérdései és a modern társadalom témái felé nyitni kell, ám ez az új interdiszciplináris terület módszertanilag az utilitarizmus, a szerződéselmélet és a kanti deontológia orientációit őrizte meg: elzárkózott Hegel metodológiája elől.

A politikai filozófia és a társadalomfilozófia területén azonban valami más figyelhető meg. Már a kommunitarizmus-liberalizmus-vitában is visszajött a hegeli és az arisztotelészi hagyomány. Az analitikus filozófiában is változás történt: mindenek előtt a pragmatizmus, a késői Wittgenstein és Sellars filozófiája felé orientálódó irányzatokban a kontinentális tradíció, elsősorban Hegel került a szisztematikus érdeklődés középpontjába. Ezzel egybecsengett az európai Hegel-kutatás (D. Henrich) és a kritikai elmélet (Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas) azon törekvése, hogy hidat verjenek az elméleti és a gyakorlati filozófia angolszász hagyományai irányába. Ennek eredményeként mind a társadalomontológiában, mind a normatív gyakorlati filozófiában újra felfedezték a hegeli potenciált.

Ebben a változásban különös jelentősége volt az *elismerés* hegeli elméletének, amelyet – s ezt ma sokan elfelejtik – éppen Siep állított a hetvenes évek végén a gyakorlati filozófia középpontjába. Siep szerint Hegel a jénai évektől kezdve ezen olyan folyamatot értett, amely interakciós formákat és intézményeket foglal magába, s amely folyamatokban egyének és csoportok intenciói, cselekvései és reflexiói „közös szellemmé” alakulnak. Ez az elismerés-koncepció megtermékenyítően hatott Brandom szociális szemantikájára, Haber-

¹¹ Ennek bizonyítéka az előszó, amely egy bő évtized tanulmányaira tudatos szisztematizáló szándékkal tekint vissza. Vö. Siep 2010, 11–22.

mas és Honneth deskriptív-normatív szociálpatológiájára, a multikulturális demokratikus kultúra kritikai elemzésére Ch. Taylornál. Mindez lehetővé teszi a modern nyelv-és társadalomtudományok eredményeinek integrálását, anélkül, hogy a normatív-kritikai filozófiai dimenziót fel kellene adni.

Napjainkban a Hegel iránti érdeklődés újabb irányaival találkozunk. A globalizált piaci rendszer válsága nem csak a baloldali-marxista hagyományban rejlő diagnosztikus potenciált mutatja vonzónak, hanem azt a filozófust is, aki a piac és a – néhány jóléti elemet is magába foglaló – állam közötti feszültségmezőt olyan módon tematizálta, amely a piac öngyógyító erejébe vetett hittől éppoly távol állt, mint az elit technokraták vagy a forradalmak mindenhatóságába vetett hittől. Ez a filozófus Hegel volt.

A modern gyakorlati filozófia helyesen teszi, hogy a jelen kihívásai felé fordul, legyen ez az igazságosság vagy a biopolitika kérdésköre, s emellett a filozófiatörténet kritikai potenciáljához is visszanyúl. A filozófia egyetlen területén sincs a hagyománynak akkora aktualitása, mint a gyakorlati filozófiában. Ám nem a hagyomány önmagában, hanem a hagyományhoz való viszonyulásunk módja és mikéntje az, ami alapvető jelentőségű – figyelmeztet Siep. Minden esetben tudatában kell lenni annak, hogy az elődök szövegeinek és koncepcióinak egy új elmélet felépítéséhez való átalakításáról van-e szó, vagy egy lehetőleg pontos interpretációról és argumentatív rekonstrukcióról a történeti kontextus illetve valamely elméleti hagyomány premisszáinak keretében. Természetesen mindnyájan valamilyen jelenkori horizonton értelmezzük. Ám ha a régi szövegekkel való dialógus hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy a saját horizontnak és ennek határainak a tudatára ébredjünk, akkor a történeti partnerünket nem kebelezhetjük be, nem sajátíthatjuk ki. Régi korok szövegeibe nem olvashatunk bele olyan gondolatokat, amelyek ma számunkra érdekesnek tűnnek, és nem használhatjuk fel ezeket koronatanúként vagy tekintélyelvű támaszként saját téziseink számára. Ez legalább a felvilágosodás óta így van – teszi hozzá Siep.

Természetesen nem lehet mindig egyértelmű határvonalat húzni egy elsődlegesen hermeneutikai és egy elsődlegesen konstruktív-átalakító eljárás között. Mindig vitatott marad, hogy a szöveg hol és mennyiben aktuális, illetve hol és miben marad a történeti premisszák határai között. Mind a két eljárás módnak jót tennie, ha olyan nyitottá tennénk, amennyire csak lehetséges, legalábbis intencióként, „regulatív eszmeként”. Mindez nem pusztán akadémikus kérdés. A kommentárok és interpretációk sokfélesége hozzátartozik a „kollektív emlékezetünkhöz”. S nem létezik egyetlen olyan filozófiai szöveg sem, amelyet isteni kinyilatkoztatásnak vehetnénk. Minden filozófiai szöveg az álláspontok és elméletek argumentációinak valamely kísérlete, ezért szisztematikusan mindig felülvizsgálható és sohasem alternatívamentes.

Ami pedig Hegelt illeti, Siep Hegelhez való viszonyában egyszerre hangsúlyozza az aktualizálhatóságot és ennek határait. A mai gyakorlati filozófia

tanulhat Hegeltől, ám saját feladatait nem tudja kizárólag az ő módszerével teljesíteni. Ezért elkerülhetetlen, hogy Hegel gondolkodásának lényeges előfeltételeit és tételeit „transzformáljuk”. Azt is tudomásul kell venni, hogy Hegel nem volt a liberális, a szociális, a plurális demokrácia és a globális civiltársadalom teoretikusa. (14.) De nem volt a történeti-forradalmi dialektika, vagy a porosz állam, vagy a német nemzetállam teoretikusa sem – teszi hozzá Siep. A Hegelhez való közelítés módszereként a hangsúlyokat, a szemlélet perspektíváit és a retorikai eszközöket ajánlja figyelmünkbe. Éppen azért, mert minden hegeli szövegben található aktuális, élő, egyszerismind elavult gondolat és eljárás.

Siep könyve az elismerésről mint a gyakorlati filozófia elvéről 1979-ből a gyakorlati filozófia alapművei közé került. Nagy figyelmet keltett a német idealizmus gyakorlati filozófiáját taglaló tanulmánykötete is, amely 1992-ben jelent meg.¹² Ezután változni kezdett a hegeli filozófiához való viszonya. Egy olyan gyakorlati filozófia-konceptiót dolgozott ki a következő évtizedben, amelyet az alkalmazott etika problémái, illetve a tanácsadói grémiumokban szerzett tapasztalatai ösztönöztek. Márpedig e területek többnyire elzárkóznak a hegeli gondolkodásmód elől. A 2004-ben megjelent *Konkrét etiká*-ban Siep nem a szubjektum- és szellemelméletek irányába orientálódott.¹³ Inkább a holisztikus és a történeti-hermeneutikai gondolkodásmód, a tudat tapasztalásának története lépett előtérbe, azaz Hegel – ám a logikai kategóriák „kényszerítő ereje” nélkül.

Ugyanebben az időszakban az *elismerés* a kortárs gyakorlati filozófia egyik központi témája lett, s ebben elsősorban Axel Honneth érdemei vitathatatlanok. Ma már sokan foglalkoznak ezzel a témával, pl. filozófiatörténeti összefüggésben, vagy az interszubsztivitás filozófiai motívumaként¹⁴. A Frankfurter Iskola a társadalomkritika (Habermas) vagy a szociálpatológia (Honneth) azon fundamentumát látja ebben, ami nyelvi, kommunikációs és szocializációelméleti eszközökkel a modern társadalomtudományok szintjén védelmezhető. Mások, pl. Taylor és A. Wildt, az etikai és társadalomfilozófia individualisztikus téziseinek komunitárius legyőzésére veszik igénybe az elismerést. További értelmezést jelent Fukuyama jobboldali hegelianus felfogása, aki az elismerést az 1989 után kibontakozó liberális és piacgazdasági demokrácia alapstruktúrájaként fogja föl.

Az elismerés időben és témakörként is illeszkedett a gyakorlati filozófia megújításának két irányához, Manfred Riedel programjához a gyakorlati filozófia rehabilitációjáról, illetve a Frankfurter Iskola kritikai attitűdjéhez. E két irányban hasonlóságokra ismerünk. Mind a két koncepció az észnek és a

¹² Siep 1992. Vö. ehhez Rózsa 1995.

¹³ Lásd Siep 2004.

¹⁴ Vö. ehhez Rózsa 2011.

tudománynak a természettudományos módszerekre való redukálása ellen irányult. Mind a kettő érdekelt volt a szociális és történeti kontextusba helyezett etikában és a normatív társadalomfilozófiában. A Riedel munkájában megjelenített program a gyakorlati filozófia rehabilitálásáról, s ennek modellje, az etika, az ökonómia és a politika kapcsolata az arisztotelészi hagyományban gyökerezik. Ez a tradíció a 19. században véget érni látszott, a deskriptív-nomologikus társadalom-és történelem-elméletek előretörése eredményeként. A Frankfurti Iskola viszont a fiatal Hegelben, a korai Marxban illetve a Kantot és a klasszikus pragmatizmust összekötő transzcendentálpragmatikában kereste a kiutat a gyakorlati filozófia megújítására.

Siep elismerés-könyvének a tézise inspirációt kínált e törekvésekhez. Már a jénai Hegelnél a gyakorlati filozófia megújításáról volt szó, mind az arisztotelészi, mind az újkori, történet-és társadalomfilozófiai dimenziókat illetően. Ennek kivitelezése a fichtei eredetű interszubjektivitás-elmélet emocionális, intézményi és történeti dimenzióinak bevezetésével és konkretizálásával történt. Siep szerint az elismerést nem formálisan és „apriori” kell érteni, ahogyan ezt a transzcendentálpragmatikában és a diskurzuselméletben tették. Az elismerést mint „elvet” hegeli értelemben kell felfogni mint konkrét praktikákban és intézményekben történetileg kibontakozó, „megvalósuló” struktúrát. (17.) Ám Hegel saját maga korlátozta elismerés-elméletét: nem használta ki a saját elméletében rejlő lehetőségeket. Siep szerint az én-mi elismerési viszonya a Fenomenológiában aszimmetrikus maradt és az elismerési viszonyok történelmi folyamata teleologikus lezáráshoz vezetett. Az erkölcsiség és az objektív szellem fogalmaiban megőrzött platóni és spinozai örökség a „szubsztanciális” intézmények elismerésének primátusához vezetett nála, bár az egyének az elismerés révén saját érdekeiket és erkölcsi önmegvalósításukat is megcélazzák. Ám mind az egyének jogai, mind összetéveszthetetlen egyediségük elismerése végső soron az intézmények, mindek előtt az állam jogainak rendelődik alá Siep szerint. Ez a végkimenet véleményem szerint könnyen cáfolható: ha a szellem lineáris-merev szerkezeti rétegződését kiegészítjük a dinamikus struktúrákkal, illetve ha a filozófia kulturális funkcióját, a szabadságra való képzést/művelést (*Bildung zur Freiheit*) bevonjuk, akkor az egyén önmeghatározásának joga és a modernitás történetfilozófiai elve, a szubjektív szabadság más megvilágításba helyezik az individualitás hegeli értelmezését.

Siep szerint egy másik kritikus pont Hegelnél ugyancsak metafizikai örökség: a teleológia „erős” fogalma, amelyet az arisztotelészi és a sztoa hagyományból vesz át a jénai korszak második felében. Ez lezártsághoz vezet többek között a cselekvéseméletben és a történetfilozófiában. (17–18.) A jénai filozófia továbbfejlődését a berlini *Jogfilozófia* is igazolja. Nem véletlenül kerül sor ma ennek a sokat szidott műnek a széles körű rehabilitálására. Mert nem igaz az, hogy ez a mű porosz-konzervatív ellenpéldája lenne a korai

Hegel modern téziseinek. A *Jogfilozófiában* koncepcionális változás történik: a rendszeralkotó elv itt az elismerés helyett a szabadság lesz. Ám a szabadságban, mint az egyes különös akaratok kölcsönös akarásában és céltételezésében az elismerés struktúrái megőrződnek és nem veszítik érvényüket. Tegyük hozzá: Hegel felismeri, hogy a modern, szabadságra épülő, funkcionálisan erősen tagolódó társadalmaknak szükségük van a kölcsönös elismerésben rejlő potenciálra, közvetítő és kiegyenlítő mechanizmusokra.¹⁵ S a komplementaritás hegeli elvének explikálásával a kölcsönösség és kiegyenlítés hegeli elve és mechanizmusai még világosabbá tehetők.

Elisabeth Weisser-Lohmann könyve bevallottan több ponton is kapcsolódik Siep Hegel-értelmezéséhez.¹⁶ A szerző nem csekély feladatot tűz maga elé: a *Jogfilozófiát* mint gyakorlati filozófiát kívánja értelmezni, s a művet a gyakorlati filozófia mint olyan alapvetéseként szándékozik bemutatni. Előzményként Arisztotelész koncepciójára utal vissza, aki megkülönböztette az elméleti és a gyakorlati filozófiát, az utóbbi alá sorolva az etikát, az ökonómiát és a politikát, s ezek együttesét cselekvés-elméletként fogta föl. Hegel *Jogfilozófiájában* a gyakorlati filozófia mind a három említett területet átfogja, és meg kívánja őrizni az elmélet és gyakorlat egységét. Ezen a hagyományon mérve a 19. századi filozófia erősen önkorlátozó, hiszen a gyakorlati filozófiát az etikára redukálta, mint pl. a neokantiánus H. Rickert. Heidegger tovább megy az önkorlátozásban, amikor a filozófiának elméletire és gyakorlatira való felosztását azzal utasítja el, hogy a filozófia gondolkodás, ezért nem akar sem etika, sem ontológia lenni. Weisser-Lohmann itt a *Humanizmus-levélke* utal.

A hegeli gyakorlati filozófia belső változásainak tárgyalása során a szerző részletesen vizsgálja, milyen hangsúlyeltolódások mutatkoznak a hegeli koncepcióban a jénai és a berlini korszakot összevetve. A korai Hegel a *System der Sittlichkeit*-ben még nevetségesnek tartja azokat a törekvéseket, amelyek a gyakorlati meghatározásokat a jog fogalmába akarják beleszuszakolni. Ám néhány év múlva feladja ezt, s az új koncepció szerint a jog filozófiájával mint az objektív szellem tanával a gyakorlati filozófia teljes spektrumát lehet tematizálni. A jog fogalmának ez az átértelmezése az antik erkölcsiség-koncepció és az újkori természetjog összekapcsolásának igényével áll összefüggésben. A 20. században ez a hegeli gondolat többeket inspirált a gyakorlati filozófia megújításáért való fáradozásaikban.

A filozófiatörténeti hagyományokkal való szembesülés a '70-es években a gyakorlati filozófia elvi kérdéseiről folytatott vitákhoz vezetett. Példá szerűen láthatjuk ezt a Manfred Riedel által kiadott gyűjteményes kötet (1972)

¹⁵ Vö. Rózsa 2011.

¹⁶ Weisser-Lohmann 2011.

írásaiban – így Weisser-Lohmann. A kötet azonban rendkívül heterogén: nem tisztázódik, hogy miben is áll a gyakorlati filozófia specifikus feladata és módszere. Ritter célja az ethosz rehabilitálása, Lorenzen az explicit normamegalapozáshoz ragaszkodik. Többen Kanthoz és Fichtéhez kapcsolódva a cselekvés filozófiai tematizálását értik gyakorlati filozófián. Ide tartoznak Iltting, Riedel, Kaulbach tanulmányai. Mások a gyakorlati filozófia idealista, marxista, pragmatikus vagy egzisztencialista koncepciójához kötődve, magának a filozófiának gyakorlativá válását követelik. Megemlítendő Gadamer hermeneutikájának gyakorlati dimenziója, Waldenfels fenomenológiai és egzisztenciafilozófiai megközelítése, Schwemmer-nél a dialektika normatív problémái, Kuhn és Pöggeler írásaiban a topika és a gyakorlati filozófia kapcsolata. (13.) Nem jött létre tehát egység sem szisztematikus, sem filozófiatörténeti kérdésekben a szerzők álláspontja között.

Problemátikus az is, hogy a gyakorlati filozófia megújításáért fáradozó filozófusok Platón, Arisztotelész és Kant nézeteit a gyakorlati filozófia egészen eltérő felfogásának alátámasztására használják, jóllehet e filozófusok koncepciói is egészen különböznek egymástól. Platón az ontológia és az etika egységéből indult ki. Ennek megfelelően az erkölcsi jóra irányuló kérdés nem választható el nála a lét meghatározásának kérdésétől. Arisztotelész megkülönböztette a végső elvekről való tudást a gyakorlati ismerettől, attól a tudománytól, amelyben kontingens, emberi dolgokról van szó. A teóriától eltérően a gyakorlati filozófiában nem a tudásról van szó, hanem a valódi praxisról, a cselekvésről. A praxis mint erkölcsi belátás (fronézis) tartalmaz ugyan tudást, ám a praxis filozófiai meghatározása nem azonos ezzel a tudással. Ezért a gyakorlati filozófia Arisztotelésznél nem „szigorú tudomány”, de nem is csupán technikai-pragmatikus tudás. A valódi cselekvés céljait és eszközeit vizsgálja, illetve a fronézis feltételeit kutatja, s ezáltal cselekvési orientációt kínál. Kant gyakorlati filozófiájának alapvető meghatározásait a transzcendentálfilozófiai programon belül bontja ki: a gyakorlati törvények lehetőségfeltételeit dedukálja. E törvények alkalmazására *Az erkölcsök metafizikájában* kerül sor, amely alkalmazás azonban mentes az empirikus meghatározásoktól.

Hegel már a gimnáziumi években főként Arisztotelész felfogásához kapcsolódott, amit különböző hangsúlyokkal, de mindvégig megőrzött. Ugyanakkor az újkori filozófia kérdésfeltevései és megközelítései is kezdettől befolyásolták koncepcióját. A politika kifejezésről lemondott a praxis meghatározása modern követelményeinek szellemében. Az államtan vagy a természetjog már ezen új kérdésfeltevések kialakulásának a jelei. Egy kérdésben azonban hű maradt a gyakorlati filozófia hagyományos koncepciójához: a normamegalapozás és az erkölcsi praxis valóságos alakzatai elemzésének és ábrázolásának egysége kérdésében. *A jog filozófiájának alapvonalai, avagy a természetjog és államtudomány vázolata* cím maga is jelzi Hegelnek azt az igényét,

hogy a gyakorlati filozófia e két részének, a normamegalapozásnak és az együttélés valóságos alakjainak a tematizálása legyen a jog tárgyalásának a vezérfonala. Ez a vezérfonal a „jog eszméje”, amelynek kibontása azt szolgálja, hogy a hagyományok vívmányait a modernitás gyakorlati filozófiája számára tegyük hozzáférhetővé és a jogot mint az így kontextualizált gyakorlati filozófia konstitutív elvét mutassuk föl. (15–18.)

Hegel *Jogfilozófiája* a gyakorlati filozófia megújításának ambíciójával lépett föl. (20.) Az más kérdés, hogy ez az igény miként teljesült. Többek szerint az a gyanú merül föl, hogy az ész hegeli fogalma metafizikai előfeltételekkel terhelt, ami a modernitás igényeivel szemben egy onto-teológiai koncepciónak nyit utat, amely koncepció egy isteni-abszolút elvből kiindulva értelmez minden létet, gondolkodást és cselekvést, s a felelősen cselekvő szubjektum számára semmiféle szabad teret nem hagyva. A gyakorlati filozófia hegeli koncepciójának nehézségei a szerző szerint a gyakorlati szférájának *A szellem filozófiájába* való beemelésével kezdődnek. Ebben az összefüggésben magyarázatot igényel a szellem, illetve az objektív és abszolút szellem viszonya.

Weisser-Lohmann Hegel-értelmezése C. Schmitt, A. Kojève és L. Strauss nézeteihez is kapcsolódik, akik az elméleti és a gyakorlati filozófiára való felosztás legyőzésére törekedtek. A szerző elkötelezettnek tartja magát azon alapállás mellett, amely szerint a cél az, hogy a gyakorlati filozófia közvetítsen a megváltozott újkori életfeltételek, valamint az újkori megalapozási igényeknek a tudományhoz kötődő változata között, mégpedig a gyakorlati szférájának olyan filozófiai meghatározásával, amely a normamegalapozás és az életfeltételek leírásának egységéhez ragaszkodik.

Weisser-Lohmann könyvének talán legérdekesebb része a világtörténelem és az erkölcsiség viszonyát tárgyaló fejezet. A *Jogfilozófia* előszavából kiemelt gondolat a jelennek és a valóságosnak a felfogásáról, ami a filozófia feladata, arra utal, hogy ez a feladat nem a végtelenül sokféle viszonyokra irányul, s a filozófia nem avatkozik be olyan dolgokba, amelyek nem tartoznak rá. (251.) A társadalom- és politikai filozófia feladata sokkal inkább az, hogy normatív elveket rekonstruáljon és ezen elvek valóságát és jelenvalóságát a jelen alakzatai révén konstruálja meg. Az eljárást tárgítjuk, mégpedig a jog fogalmának az áthagyományozott sokszínűségből való rekonstruálása, illetve - második lépésben - a valóság demonstrálása és ezáltal e fogalmaknak a jelenkori életformákban való érvényessége révén.

A jog filozófiájának általános és átfogó kiindulópontja az egyéneknek a szabadság és egyenlőség iránti igénye. (255.) Ezek az igények a személyek kölcsönös elismerésének igényében kristályosodnak ki. E fogalom pontosításához a megvalósítási feltételeket ki kell dolgozni. Ezek az igények ugyanis pusztán lehetőségek maradnak mindaddig, amíg a szubjektum illetve a személy nem egyesül másokkal különböző cselekvési alakzatokban. A konkrét megvalósulásokban viszont olyan meghatározásokra lelehetünk, amelyek az

elvont észjogra alapozott meghatározásokat elmélyítik, a kultúrtörténeti genezisre reflektálva. Pl. a római jog fogalma a keresztény szubjektumfogalom, majd a lelkiismeret révén a jog átfogó fogalma lesz.

A világtörténelem megértéséhez fontos elem a lett (*Gewesen*) és a lényeg (*Wesen*) fogalmainak összefüggése. Az erkölcsiség a lényegként felfogott lehetőségek realizációja. Az erkölcsiség alakzatai (család, polgári társadalom, állam) lényegi alakzatok, ezért időtlenül érvényesek és egyben a jelenkori praxisok intern feltételeit jelentik. (258.) Ésszerűek, hiszen a szabadság realizálódásaként a modernitásban mindenki számára követhetőek.

A szellem hegeli fogalma magyarázatot igényel az erkölcsiség és a történetfilozófia szemszögéből. Hegel számára a világtörténelem az erkölcsiség tanához és ezáltal a gyakorlati filozófiához tartozik. Horstmann mutatott rá a kanti és a hegeli történetfilozófia közötti „titkos” összefüggésre. Miként Kant, Hegel is ragaszkodott a történelem szubjektumához. Kanttal szemben azonban Hegel e szubjektum hatásának objektív realitást tulajdonított, s a természeti teleológiában ezért sem követte Kantot. A korai természetjogtanulmányban Hegel szubjektumváltozást hajt végre, ami a természet modelljének a szellem koncepciója általi felváltásában áll. A szellem olyan célmeghatározás, amely önmegismerés révén valósul meg, ami a történelmet az erkölcsök és törvények realizálásának folyamatává teszi. E realizálódást a szellem mint szubjektum viszi végbe. Ez az önismeret egy népben valósul meg a természetjogi tanulmány megfogalmazása szerint. (260.) A harmadik jénai rendszertörvények szerint ez a történeti folyamat nem explikálható az emberi tudattól függetlenül.

A világtörténelem hegeli koncepciója letűnt birodalmakon keresztül rekonstruálja a jelenkori és a jövőbeli cselekvéseket összekötő célt, ami nem más, mint mindenki szabadságának megvalósítása egy közös politikai praxisban. A jog eszméjének fogalmi meghatározása Hegel számára csak a történeti jogi alakokra való visszautalásban lehetséges. A jog valósága a jelen számára csak exemplum-szerű alakzatokban konstituálható. A jog mint a szabadság létezése csakis ott lehet a világtörténelem mércéje, ahol sikerül ennek a szabadságnak a valóságát a jelen erkölcsi alakzataiban felmutatni. Hiszen a világ csakis a felfogott jelen horizontján értelmezhető. Ebben az értelmezésben csak a „saját erkölcsiség” számára releváns körülmények jöhetnek szóba. Ennyiben behatárolt a világ fogalma. A világ mindazt egyesíti, amit időben és térben behatároltan ugyan, de egységként, közös kultúraként képesek vagyunk megalapozni. A szabadság az a fejlődési elv, amely az egyes fejlődési fokok megvalósítása számára a mértéket képezi a jogban. A jog a szabadság jelenléte, melynek révén az erkölcsi praxis feltételei átláthatók lesznek. Ez a jogfogalom, amelyet Hegel a *Jogfilozófia* első két fejezetében a történeti jogi formákból eredeztet és az erkölcsiségben a jelen számára gyümölcsözővé tesz, megfelel a modernitás önértelmezésének. (260–263.)

Az erkölcsi-jogi alakzatok egységét a jog mint a szabadság valósága hozza létre. A történelemben a jog mint szabadság konstituálódik, amely összekötő elem az erkölcsiség jelenkori és elmúlt alakjai között. A „saját cselekvés” elköteleződik azon elvek mellett, amelyeket a történeti gyökerekre való visszautalás világít meg. Kant számára a morális cselekvés erősítését szolgálta a történetfilozófia, mivel az egyéni törekvés értelmességének szubjektív bizonyosságát az emberi nem számára teremti meg. Hegel történetfilozófiája is a politikai cselekvés szolgálatában áll, amennyiben előtérbe állítja a mindenki szabadsága realizálásának való elköteleződést. Ebben van a jövőbeli döntések mértékének és céltételezésének az alapja. A világtörténelmet – Gadamerrel kifejezve – úgy foghatjuk föl, mint az elmúlt gondolkodásnak a saját gondolkodásba való integrációját. Ez a szelektíven felfogott múlt a jelen horizontján. Hegel szándéka az, hogy a jogot mint eszmét a fogalom és valóság egységében ábrázolja. Ez veti föl a normativitás és a történelem egyesíthetőségének kérdését a *Jogfilozófiában*.

Az újkor önértelmezését az a gondolat formálta, hogy az embert mint szabad lényt és a cselekvést mint e szabadság realizálását fogjuk föl. (265.) A gyakorlati filozófia számára ebből az a követelmény adódik, hogy a fennálló praxis intézményeit, így az államot mint a szabadság realizálását rekonstruáljuk. Az állam intézményei védik a polgári jogokat, ám végső soron csupán kényszerítő mechanizmusok, amelyek nem elégítik ki az önmeghatározó cselekvés szabadságát. Az együttélés intézményei, a család, a polgári társadalom és az állam csak akkor foghatók föl a szabadság megvalósulásaként, ha a meglévő kötelességek egyben saját maga által meghatározott cselekvések. Ezért szükséges a szabadság fogalma számára, hogy ne önkényként, hanem saját maga által meghatározott cselekvésként fogjuk föl. Ezzel biztosítható a szubjektív-személyes jogok érvényessége. E praxisok normatív érvényessége az erkölcsiség jelenkori alakjában található. Ez a jelen minden népet felölel, amelyek ebbe a hagyomány-összefüggésbe tartoznak, illetve magukat oda tartozóknak vallják. A praxisok normativitása a jog valóságában mutatkozik meg, jóllehet ez a valóság nem az empirikus jelennel azonos.

A *Jogfilozófiában* Hegel világossá teszi: a személy joga formális általánosságának megvalósítása csak akkor lehetséges, ha az egyénnek a különös jólétre való jogát is elismerik.¹⁷ Mert csak ez a jog teszi lehetővé a formális jog valóságos érvényesülését. A jog formális általánossága realizálásához szükséges valamely különös tartalom akarása, mert csak ebben realizálható a valóság. Csak ebben a különös célban, ebben a különös jólétben lehet a formális jog valóságos. Kanttal szólva, azt lehet mondani, hogy a legalitás és a moralitás a jog mint eszme ittlétében megszüntetve-megőrződik.

¹⁷ Vö. ehhez Rózsa 2007.

Hegel ezzel a koncepcióval a gyakorlati filozófia „poláris lehetőségeinek” (Riedel) integrációját teljesíti. A jog normatív kötődése nem oldható el a fennálló mint a jog megvalósítása rekonstrukciójától. Ez a rekonstrukció nem deskripció, hanem egy praxisnak mint a kibomló jogi fogalmak megvalósításának, illetve e praxis elveinek újra konstituálása. Ebben a konstrukcióban az áthagyományozott alakok új meghatározást nyernek: a normatív összekötő erkölcsi praxisok új formái keletkeznek. A házasság és a család, illetve a szükségletek adják meg azokat a tartalmakat, amelyek révén a jog megvalósítása lehetségessé válik.

A világtörténelem bevonása és ennek perspektívája a jogfilozófiai aspektus tágításához vezet. Az enciklopédikus koncepció szerint az erkölcsiség azon népek számára, amelyeket nem a nyugati-keresztény tradíció formált, nem-jogi alakzatban lehetséges. Ám a keresztény hagyomány szükségképpen mindenki szabadsága követeléséhez és az erkölcsiség jogi alakzata melletti elköteleződéshez vezet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szabadság realizálásának alakjai csak a család, a polgári társadalom és az állam alakjaira korlátozhatók. Más formái is lehetnek a szabadságnak. Hegel ezen alakzatokat az alapelvükből magyarázza, a szeretetből, a műveltségéből, a politikai cselekvésből. A moralitás-fejezet végén kibontott jogfogalom egyesíti a „személy jogának” elvont általánosságát a különös individuum szubjektív jogának ittlétével. Ezen intézményekben a szubjektív céltételezés összekapcsolódik az általános érvényességgel. (268–270.)

A *Jogfilozófia* kiindulópontja, hogy a jog az egyén meghatározása, amelyben magát személynek fogja föl. Ezáltal a szolgaság alóli felszabadulás nem előfeltételezi a szükségletek kielégítésének meghatározott formáit, hanem csak azt a követelést, hogy személynek ismerjék el. Amikor az egyének magukat, mint jogképes személyeket határozzák meg, létrejön e jogok megvalósításának az igénye. A gyakorlati filozófia számára ebből az a feladat adódik, hogy ennek az igénynek a legitimitását meg kell alapozni, és a jog valóságát az együttélés létező formáinak konstituálása révén fel kell mutatni. A valóság itt az önmeghatározásból eredő ittlét, amely nem azonos a pusztá jelenléttel. Normatív ez a valóság a benne realizált jogi meghatározások vonatkozásában. (271.)

Hegel *Jogfilozófiája* szisztematikusan Arisztotelész koncepciójának köteleződött el. Az újkori természetjogból az ember észmeghatározásának és jogi képességének az összekapcsolását veszi át. Ebben a vonatkozásban azonban hiányosságokkal is találkozunk. A személyek általános jogainak normativitása az állam konkrét erkölcsiségéhez kötött marad. Ennek valóságán kívül ezek a jogok a pusztá *Sollen* szintjén maradnak. Ez megakadályozhatja az alapjogok érvényesülését az állami kereteken kívül. Az egyéni szabadságjogoknak ez a korlátozása a hegeli álláspont hatáira utal. Ezen a ponton is Siep értelmezéséhez kapcsolódik Elisabeth Weisser-Lohmann *Jogfilozófia*-magyarázata.

A művészetfilozófia Hegel modernitás-elmélete szemszögéből: a rút hegeli elmélete

Francesca Iannelli a modernitás lenyomatát keresi és találja meg Hegelnek a rútról szóló koncepciójában.¹⁸ Napjainkra a rút a művészetben magától értetődő lett, de amikor 1853-ban az egykori Hegel-tanítvány, Karl Rosenkranz megjelentette művét a rút esztétikájáról, ez még korántsem volt így.¹⁹ Iannelli gondos filológusként jár el, és egyúttal világos koncepcionális megközelítést dolgoz ki. Annak a kérdésnek jár utána, hogy miben áll az alapvető különbség a Hegel-tanítványoknak és Hegelnek a rúthoz való viszonyában. Ebben támaszkodik A. Gethmann-Siefert kutatásaira, aki arra a következtetésre jutott Hegel 1823-as berlini művészetfilozófiai előadásainak a Hegel-tanítvány, Hotho által kiadott háromkötetes *Esztétikájával* való összevetése során, hogy az *Esztétika* 1835–38-as első és az 1842-es második, módosított kiadása valójában nem Hegel, hanem Hotho koncepcióját adja vissza.²⁰ Hegel – aki négy alkalommal tartott a berlini egyetemen művészetfilozófiai előadásokat – az *Enciklopédia* szisztematikusan alapjaiból indul ki és az egyes műalkotásokat mint fenoméneket szembeesíti ezzel, mégpedig a művészet történeti és kulturális perspektívájából. E több komponensből álló koncepciónak megfelelően mutatja meg a modern világban a művészet számára a rút legitimitását. Ezzel szemben Hotho a klasszicizmus esztétikáját dolgozta ki, amelyben a rút művészi tematizálása jórészt figyelmen kívül marad. Figyelemre méltó, hogy Hegel szándékában állt a művészetfilozófiai előadások kiadásra való előkészítése, ám váratlan halála megakadályozta ebben. Ez a tény megnehezíti, de nem teszi lehetetlenné a korrekt értékelést a hegeli művészetfilozófia, illetve specifikusan a rút elmélete kérdésében.

Hotho mestere halála után átvette az esztétikai előadásokat a berlini egyetemen: 1833-ban tartotta az elsőt, s ekkor jelentette meg az *Esztétika* első kötetét. Nem a szerkesztői pontosság vezette, hanem a schellingi filozófiával való konkurencia motívuma mellett, egykori tanára filozófiájának széles publikum számára való megközelíthetősége, az egyértelmű, közérthető megjelenítés igénye. Egy lezárt egész koncepciója ennek a célnak minden bizonnyal sokkal inkább megfelelt, mint a művészeti fenoménekre reflektáló, saját korábbi téziseit újra meg újra felülvizsgáló filozófus – Hegel – módszere. Tény, hogy Hotho munkáját dicséret övezte a Hegel-tanítványok részéről is, amit jól mutat Rosenkranz recenziója. Később Gadamer és R. Bubner is hasonlóképpen vélekedtek. Bubner szerint Hotho „abszolút megbízható” hűséggel teljesítette ki a hegeli esztétikát. A 20. század ’20-as éveiben azon-

¹⁸ Iannelli 2007.

¹⁹ Rosenkranz 1853.

²⁰ Vö. Gethmann-Siefert 1998.

ban már kételyek merültek föl. G. Lasson adott ennek hangot, aki az új kiadást sürgette. Ez azonban töredékes maradt: csak az első kötetet vetette alá forráskritikának. A 20. század utolsó három évtizedében került sor a kritikai kiadásra a bochumi Hegel-archívumban. Így jelentették meg a berlini esztétikai előadásokat, A. Gethmann-Siefert irányítása mellett. Az előadásokhoz mint forrásokhoz való visszatérés lehetőséget kínált az eredeti hegeli koncepció helyreállítására. S ez tette lehetővé a rút jelentőségének vizsgálatát a hegeli művészet-koncepcióban. Ezt a vizsgálatot még inkább megbízhatóvá tette Hotho 1833-as, első esztétikai előadásának a közzététele, amely Hegel fiatalabbik fia, Immanuel Thomas Christian lejegyzésében maradt fenn, továbbá Friedrich Theodor Vischer jegyzetének publikálása ugyancsak az 1833-as előadásokról. (19.)

E két forrás lehetőséget kínál arra, hogy elemezzük a művészet Hotho-féle értelmezésében az új hangsúlyokat és orientációkat, egykori tanárának, Hegelnek a művészetfilozófijával összevetve. Már 1833-ban kiderül, hogy Hotho számos ponton átértelmezte a művészet hegeli felfogását. A művészet szubjektív interpretációja jellemzi Hotho álláspontját, amelyben a fantáziának kiemelt szerepet tulajdonít. A szép kiemelése és a rútnak mint művészeti alaknak a következetes kizárása ugyancsak tetten érhető nála.²¹ Hotho koncepciója szemben áll az esztétikai fenomén sokrétűségével, s a hegeli nyitottsággal, amibe a rút is beletartozik.

Nem csak Hotho, hanem más Hegel-tanítványok (Rosenkranz, Vischer) is olyan tanulmányokat jelentettek meg, amelyekben a rútnak marginális szerepet tulajdonítottak. Nem követték tanáruk koncepcióját, miszerint a rút egy sajátos szellemi tendencia igazolása, a szabadság kifejeződésének és a modernitásban előretörő szubjektivitásnak a legitimálása. Hotho koncepciójában Goethe a harmónia költőjeként a modern költészet csúcspontja. Innen nézve nem véletlen, hogy a háromkötetes *Esztétikában* alig találunk utalást a nem-szép művészetre vonatkozó hegeli megfontolásokra. A rút esztétikájának korlátozása a hegelianusoknál arra a széleskörűen elterjedt tézisére támaszkodik, hogy Hegelnél csak a görög antik művészetben orientálódó szép művészetéről lenne szó, amelyen mérve a jelenkor művészete a romlás jelenségeként ítélné meg. (21) Ám valójában a hegelianusoknál, pl. Vischernél megtalálható rút-koncepció kevésbé innovatív, mint a mesteré. A korai Vischernél a rút csupán a szép derivátuma, nincs önálló létezése. Rosenkranz 1853-as híres írásában a rútat a szép hasonmásaként fogja föl. Később Vischer esztétikájában a rútat az elkülönöződés sava-borsaként és fermentumként értelmezi. Esztétikájában a széphez való visszatérést és a germán kultúrához való tartalmi kötődést szorgalmazza. Iannelli a hegeli esztétikának a tanítványai munkásságában végbement recepcióját az ötödik fejezetben

²¹ Vö. i. m. 137–225.

behatóan vizsgálja. A klasszicizmus ama konzekvenciáit is elemzi Németországban, amelyek a nemzeti szocialista ideológiában a politikai és az esztétikai szépség- és tökéletesség örületéig terjedtek.²²

Nem csak a hagyományok tekintetében, hanem a művészet és az esztétika 20. századi fejlődésének vonatkozásában is megmutatkozik: a rút hegeli esztétikája fontos állomás, ami által igazolható a művészet lényege és a rút mint a művészet alakjainak egyike. Hegelnek sikerült a művészet részleteiben gazdag lényegét, benne a rút jelenségét megragadni, s a rút sokrétűségére reflektálni, amely a legkülönbözőbb tartalmakat emeli be. Megmutatta, hogy a modern világ művészetében a rút fontos alakító elem. (Vö. 23–24.) A rútnak mint kategóriának pozitív értéket tulajdonított, ami azt jelenti, hogy egy önmagában nem szép poétikai tartalom jelentős esztétikai tapasztalatot tesz lehetővé, mint pl. Picasso *Guernicája*. Ez a kategória időközben a kultúránkban mindenhol jelen van, jóllehet titokzatos volt és maradt. Ezt a titokzatos momentumot a szépségben Dosztojevszkij az *Egy örült naplójában* fedezte föl. E fejlődések nyomán beszélhetünk egy regény vagy egy kép szörnyűséges tartalmáról, anélkül, hogy e mű kifejező erejét behatárolnánk vagy leértékelnénk. Ezért válaszolhatta Picasso annak a német tisztnek, aki a *Guernicáról* kérdezte, hogy ki annak a szerzője: Maguk!

A rút esztétikai kategóriája elméleti megalapozásának története a 18. század közepén kezdődik. (25.) Különösen fontos a rútság és a tökéletlenség elfogadásában Lessing *Laokoónja* (1766), amelyre Hegel is utal a berlini esztétikai előadásokban, illetve F. Schlegel írása a görög költészet tanulmányozásáról. Lessing megfontolásait joggal tekintik vízváltónak ebben a vitában, aki a festészetben határt állít föl a rút ábrázolását illetően. A költészetben ezzel szemben a rút teljes értékű formálási mód, mert itt elveszíti a fizikailag riasztó minőségét. Mégis, csak részleges elfogadról van szó nála, mivel mindezt egy klasszicista alapállás kereteiben fejt ki. F. Schlegel hozzájárulása jelentős a rút esztétikája számára. Többek szerint ő a rút első valódi teoretikusa. A rút meghatározásában valóban fordulópontot találunk nála, mert elsőként ágyazza be a rút kategóriájának vizsgálatát a művészetek történeti meghatározottságának keretébe.

Mindennek ellenére a rút elutasítása az európai kultúrtörténet egyik alapvető irányvonala, amely a 20. században is folytatódik. A dekadencia szinonimája lett a Harmadik Birodalom Németországában, ahol a modern művészetet „elfajzottnak” tekintették, vagy a szocialista realizmusban. Jelenleg viszont a rút inflációja zajlik. A rút hegeli koncepciójával való szembesülés éppen arra irányul, hogy a rút inflálódását és elutasítását egyaránt elkerüljük, s a rútnak mint esztétikai kategóriának a meghatározását kidolgozzuk, amely más kategóriákkal való együttesében nyeri el relevanciáját.

²² Vö. 227–291.

Hegel a szépségnek a művészeti jelentését is provokatív értelemben fogta föl, a kritikai elemek hangsúlyozásában. Arra törekszik a szerző, hogy Hegelnek azzal a megfontolásával szembesüljön, miszerint a modern világ művészet az alakítási lehetőségek széles spektrumát éri el, a széptől a rútig. Ez nem a formával való pusztá játék, mert a művészet tartalma legitimálja mindezt.

Iannelli könyvének utolsó fejezetében felteszi a kérdést: vajon a szépségideál szükségképpen a nemzeti szocializmusba torkollik-e? (293.) Ti. gyakran voltak párhuzamot Hegel állítólagos klasszicizmusa és azon műalkotások nemzetiszocialista üldözése között, amelyek nem a harmónia és a szépség eszméje mellett köteleződtek el. Hegel esztétikájának ez a fejlemény nem róható föl, szögezi le Iannelli, ám tanítványai és követői nem teljesen menthetők föl ez alól a vád alól. A hegelianizmustól a művészetek idealizálásához vezető útra jellemző példa Vischernek Hothón és a saját esztétikáján gyakorolt kritikája. Vischer Hothónak a művészetek értékelésében túl nagy határozatlanságot tulajdonít, és a jövő számára egy olyan művészetet követel, amely a „germán” alapra koncentrál. A nemzetiszocializmus propagandájára emlékeztet ez a megfogalmazás: ez a propaganda a 20. század legérdekesebb műalkotásait – a hírhedt 1937-es müncheni kiállításon bemutatva – elfajzott művészetnek titulálta. Többek között Kirchner, Nolde, Kandinszkij művei kerültek ebbe a körbe. A szépség állandó neurotikus hajszolása a társadalmi-politikai szörnyűségek elleplezését szolgálta – fogalmaz Iannelli.

A klasszicizmus gondolata valójában Winckelmannhoz vezet vissza, aki 1755-ben egyetlen járható útnak a kortárs művészet számára az antikvitás utánzását tartotta. A „jó ízlés” eredete szerinte a régi görögöknél található. A náci korszak híres építésze, Albert Speer is inspirálónak találta ezt a gondolatot. Winckelmann művei a 19. és a 20. században is széleskörű támogatásra találtak a német művelt közönség konzervatív-polgári köreiből. Hasonló kijelentéseket találunk Vischer *Német kultúrtörténetében* is. Ezzel szemben a hegeli berlini előadások tanulmányozása során arra jutunk, hogy a szépségnek és a művészeteknek a fenti meghatározása nem emlékeztet Hegelre. A „művészet vége” hegeli tézise éppen a görögség harmonikus művészetének végét jelenti a szerző szerint. A múlt művészetének legyőzése az új művészetben már nem kizárólag a szépség mércéje szerint írható le. A művészet vége azt is jelenti, hogy a művészet egykori jelentőségét nem nyerheti vissza azt az abszolút értéket, amelyet az antik kultúrában birtokolt. (296.)

Hothót is foglalkoztatja a múlt művészete, különösen a keresztény művészet. Ezzel szemben Hegel saját kora művészete érdekl. Rosenkranz pontosan rögzíti ezt Hegel-életrajzában. „Berlin művészeti kincsei, művészeti kiállításai a legmagasabb szinten ösztönözték Hegel művészetszeretetét” – írja. Előadásaiba közvetlenül beledolgozta a berlini művészeti világ eseményeit, a színházi előadásokat, a kiállításokat mint példákat, ezáltal a

hallgatói közönségnek nagy impulzust adott, ami visszahatott rá is, s szokatlan népszerűséggel ajándékozta meg – teszi hozzá Rosenkranz. Otto Pöggeler az építészet kapcsán mutat rá arra, hogy Hegel distanciát tartott olyan kortársakhoz, mint a híres műveltség-eszményt képviselő Humboldt vagy Niebuhr.²³ Ebbe a körbe tartozott részben Goethe, illetve Hotho és Vischer. Az utóbbiak Winckelmann álmához álltak közelebb, és nem Hegelnek a modern műalkotásról való elképzeléséhez. Hegel nyitottsága a szép és a rút minden részlete iránt az egyik legfőbb bizonyíték a klasszicizmus vádjának megcáfolására.

A kötet függelékeként két fontos szöveget tett közzé Iannelli: Vischer jegyzeteit Hotho 1833-as első berlini esztétikai előadásairól, illetve Vischer feljegyzéseit Hotho harmadik berlini előadásáról, amelynek témája a költő Goethe.²⁴

Hegel, a szkepticizmus bölcselője. A szabadság mint a tudományos gondolkodás és a műalkotás előfeltétele a modernítésben

Klaus Vieweg kötete mottóként Arisztotelész és Hegel egy-egy gondolatával indít.²⁵ Arisztotelészről azt a szentenciát idézi föl, hogy aki valóban meg akar ismerni, annak először kételkednie kell. Hegeltől pedig azt a mondást emeli ki, hogy aki még nem olvasott Arisztophanészt, az még nem nevetett egy jót. Nietzsche Pyrrhón-ja felidézésével kapcsolja össze a két nagy gondolkodó megjegyzéseit, az *Emberi, túlságosan is emberi* c. esszéje utalva.

Arisztotelész és Hegel a kételyre és a nevetésre mint két formára mutat rá, amelyek a minden állítólagos szigorúan rögzítettel, vélt evidenciával és örökké bizonyosnak hitt szembeni ellenállást fejezik ki. Ennek az engedetlenségnek különösen figyelemre méltó példája, az akadémikus filozófia állandóan veszélyes ellenfele a szkepticizmus, ennek is az ősi formája, a pyrrhonizmus. Vieweg szerint ebben látja Hegel a valódi szkepticizmust, amelynek legfőbb alakja Sextus Empiricus. Némelyek a szkeptikusokban a pokol küldötteit, sőt magát az ördögöt látták. „Spiritus sanctus non est scepticus” – jelentette ki Luther. Mefisztói szellemekről lenne szó, akik állandóan csak tagadnak, s a rebellió protagonistái. A jénai filozófiaprofesszor, K. L. Reinhold 1793-ban a következőt állapította meg: „Soha nem volt a filozófiában a szkepticizmus fogalma oly sokértelműen és oly pontosan meghatározva, és soha nem volt oly sok képzelt és oly kevésbé valóságos filozófiai

²³ Fehér M. István 2007, 115–227.

²⁴ Vischer 2007a, Vischer 2007b.

²⁵ Vieweg 2007.

szkeptikus, mint jelenleg”. (15.) Ez a diagnózis – fűzi hozzá Vieweg – ma is helytállóan látszik. Bábeli zűrzavar van a szkepszis, illetve ennek kulturális imágója megítélésében. Egyrészt azzal a kételkedéssel azonosítják, amely valamely kultúra alkonyának a jellegzetessége. E. Gibbon számára Cicero és Lukianosz „a hitetlenség divatját”, a gondolkodás és ízlés betegségét reprezentálják. A szkeptikus mindent, ami szent, csak destruál és kinevet. Gibbon a szkepszis kifejezési formájának mind a két dimenzióját megragadta: az éles elméjű argumentumot és az elbeszélő poétikai elemet a satirikus, az ironikus és a komikus alakjaiban. Éles elméjű kifogás és humoros nevetés együtt alkotják a szkeptikus álláspont és tartás két formáját. Vagyis Arisztotelész és Sextus írásai mellett Arisztophanész és Lukianosz írásainak is ott kell lennie, ha a szkepticizmusról beszélünk.

Későbbi korokban is magán viseli a szkepszis a veszélyes, sőt rosszindulatú betegség stigmáját. Nietzsche ugyan a korai szkeptikusokat nagy és szabad szellemeknek tartja. Ám számára ezek a gondolkodók a dekadenciából eredő „európai betegséget” is reprezentálják, amelyet az ideggyengeség és az akarat bénasága alakított ki a nyugati kultúrában. A kulturális betegség szimp-tómáján túl a szkepszisnek van egy másik jellemzője, amelyet a józan élesemjűséggel, a gondolkodás és a jellem szabadságával társítanak. Ennek a szkepszisnek mint életformának az alapját az ataraxia etikai axiómája képezi: a lélek „tengeri csöndje”, amelyben a legfőbb boldogságot pillanthatjuk meg. (17) Ennek a filozófiának az erejét egy életforma alakjában, a nyugodt visszafogottságban, a zavartalan lazaságban, a belső nyugalomban és rendíthetlenségben találjuk meg, a buddhista világtelmezéshez hasonlóan. E boldogságot ígérő életmód görög megfelelői az ataraxia, adiaphora, apatheia. Gondolkodásmódként az érett megfontolás, az alapos vizsgálat, a legitimáció és a megalapozás jellemzi, amely számára a pusztá feltevés vagy állítás tarthatatlannak minősül. E rendkívül sokféle vonatkozásokban a pürrhonikus tartást és eszmei formációkat a negativitás és a szabadság elve, vagyis minden filozófia „szabad oldala” reprezentálja.²⁶

A pürrhonizmus különféle ábrázolási formái a trópusoktól kezdve az esszéig jól mutatják a filozófia és az irodalom, az érvelés és az elbeszélés, a logika és a metaforika közötti oszcilláló mozgást. A művészet és a fogalmi gondolkodás ezen kettős természetéből, ebből a különös köztes helyzetből ered a rendkívüli érdeklődés a modernitásban a szkepszis iránt. A szkeptikus szituációja a modern költészet fő elemét jelenti Hegel megfogalmazása szerint. Ugyanakkor ez a filozófia esztétizálásának és irodalmiasításának trendjében jut kifejezésre. A szerző szerint nem kell lemondani sem a metafora, sem a fogalom erejéről: a metafora sajátos teljesítménye éppen a fogalmak és érvelések sokrétű szemléltetésében, megvilágításában és megerősítésében áll.

²⁶ Vö. Bowman, Vieweg 2006.

Ám azt is világossá kell tenni, hogy a metaforák nem vehetik át a fogalmak helyét a filozófia megalapozási eljárásában.²⁷

A 20. században is napirenden maradt a szkepticizmus kihívása, amikor konjunktúrájukat élték a relativizmus, a perspektivizmus, az esztétikai szkepszis, az epokhé és a valószínűség eszméi. Az igazság, a tudás és a metafizika halálának tünetei szaporodtak és valóságos divattá lettek. Ennek következményeként sokan Hegelt is múzeumi darabnak tekintik, a régi metafizika utolsó dinoszauruszának. Valójában ez az egyformára csiszolás despotizmusa. Ugyanakkor új, termékeny megközelítési módok nyíltak meg a hegeli filozófiai különböző részeihez a fenti látásmódok eredményeként. Ez a könyv ehhez kíván hozzájárulni, a negativitás és a szubjektivitás hegeli értelmezéséhez kapcsolva a szkepticizmus Hegel számára fontos témáját. (19.)

Hegel a szkepticizmusban a filozófia döntő és örök kihívóját látta. *A szellem fenomenológiáját* mint saját magát létrehozó szkepticizmust értelmezte.²⁸ A filozófiának ebben a vonatkozásban bizonyos követelményeknek kell eleget tennie. Ellent kell állnia annak a veszélynek, hogy a szkeptikus „tengeri szörnyek” elnyeljék. Kívánatos egy szubtilis védekező stratégia a nyugalom és a határozatlanság kedvelői ellen, akik a meghatározást hibának tekintik. Ám egy ilyen immunitást a filozófia csak a valódi szkepszis eszközeivel érhet el. Hegel integrált szkepszise a negatív-ésszerű, azaz a dialektikus momentuma a logikában.²⁹ Ez minden mozgás, élet, tevékeny lét mozzanata, s ahogy Hegel fogalmaz: „a tudományos haladás mozgató lelke”. Ebben az értelemben a szkepszis a filozófia konstitutív elve. Hegelnél megtaláljuk mind a gondolkodás szkepszisének, mind pedig az esztétikai-poétikus szkepszisnek az integrációját. Az előbbit a rendszeres filozófia egyik alapelveként, az utóbbit a romantikus, azaz a modern művészetről szóló koncepció elemeként.

A kötet egyik központi eleme Hegel azon koncepciója, miszerint a szkepszis integrációja mind a teoretikus, mind a gyakorlati filozófiai dimenzió sajátossága. Másik fontos momentum a pürrhonizmus kétarcúságának bemutatása: a logikának és a metaforikának, a képies és a fogalmi elemeknek, a filozófiai és az irodalmi formáknak az egymásba játszása. Vagyis olyan aspektusnak a tematizálása kerül előtérbe, amelyeknek eddig kevés figyelmet szenteltek. Ehhez a képzet és a fogalom közötti viszony hegeli felfogásának a tisztázása és a kettő közötti „fordítás”, illetve a művészet, a vallás és a filozófia viszonyának újragondolása szükséges.³⁰ Fontos mozzanat az, hogy

²⁷ Ehhez a témához lásd: Rózsa 1996.

²⁸ A hazai Hegel-kutatásból Csikós Ella szkepticizmus-tanulmányait kell megemlítenünk. Vö. Csikós 2008.

²⁹ Vö. ehhez a logika közelebbi fogalmát és felosztását taglaló paragrafusokat az enciklopédikus logikában. In Hegel 1979b, 138–149.

³⁰ Vö. Rózsa 2008.

Hegel Sextusnál rámutatott a jelenség és a tiszta szubjektivitás mint fantázia közötti összefüggésre. További felvilágosítást nyújt a pürrhonizmus keleti eredetére vonatkozó kutatás, valamint a szkepszis és az elbeszélés különös affinitása az irodalmi hagyományban Timontól és Lukiantól kezdve Montaigne-n át Schlegelig és Nietzscheig. Végül a szkepszis és a modern művészet közötti kapcsolat vizsgálatát célozza meg a szerző - a művészet végének korszakában.

Vieweg mondanivalója, hogy a valódi szkepszis integrációja a filozófiába Hegel számára nem marginális kérdés volt, hanem nélkülözhetetlen építőkö az „új idealizmus” és a szabadság modern filozófiája számára. A szkepszis kibontása teszi lehetővé „a tudatnak az ellenmondás alóli felszabadulását”, ami döntő előfeltétel a filozófia mint tudomány számára. A tudatnak az ellenmondás alóli felszabadulása alkotja a megfelelő fundamentumot a szabadság idealizmusa, a szabad gondolkodás, akarás és cselekvés filozófiája számára. Egy olyan filozófia számára, amely a dogmatizmus, a fanatizmus és a fundamentalizmus minden formája ellen van. Hegellel szólva: a szkepticizmus „minden filozófia negatív és szabad oldala”. Abból a meggyőződésből kiindulva vallja ezt, hogy a modern szubjektivitás megértése megkerülhetetlenül igényli a szkepszis integrálását. A modern szubjektivitás megértése ugyanis nem csak a fogalmi gondolkodás médiumát és eszköztárát igényli, hanem a szabad humort és nevetést is. A szkepszis két variációja, a gondolkodó-érvelő és az irodalmi-művészi forma egyaránt kritikai próbaköve az igazság keresésének és megtalálásának. (357.) A szkepszis hegeli értelemben vett „negatív és szabad oldala” a filozófiának és a művészetnek egyaránt építő eleme.

Hegel aktualitása az alkalmazott filozófiában: Siep *Konkrét etikája*

Ludwig Siep szerint napjaink gyakorlati filozófiája egy sor kihívás előtt áll. Gondoljunk a globalizálódás előrehaladására, amelynek következményei vannak a gazdasági rendszerekre, a jólétre, az államszervezet egyfajta eróziójára, az „új háborúkra”, a vallások visszatérésére a nyilvánosság és a politika szféráiba, a háborús konfliktusokba. Az állami keretekben működő modern társadalomban a társadalmi igazságosság kérdéseiben Hegel filozófiája ma is fontos tételeket tartalmaz. A vallás és a politika viszonyát illetően is érdemi támpontokat találunk a *Jogfilozófiában* és a vallásfilozófiában.

Siep koncepcióját a modern technológiai társadalom normatív kihívásai, különösen a biotechnológia motiválta.³¹ Az e kihívásokat középpontba állító *Konkrét etikában* is inspirálta őt Hegel.³² Ez a könyv Hegel korszerű, inter-

³¹ Siep 2010, 19.

³² Vö. a holizmus tárgyalását: Siep 2004, 156–208.

diszciplináris aktualizálásának mintapéldánya. A modern technológiai társadalom, főleg a biotechnológia normatív kihívásai egy új diszciplína létrejöttéhez vezettek. Az alkalmazott etikáról van szó, amely a gyakorlati filozófia részeként fogható föl. (19.) Nem az elismerés az, amely ezen a területen megfelelő hegeli elv lehet, hanem egyfajta transzformált hegeli holizmus és a normafejlődés olyan koncepciója, amely korszakos tapasztalatok következményeként fogható föl. Ha a modern bioetika problémáit a gyakorlati filozófiában megfelelően akarjuk tárgyalni, azzal a feladattal szembesülünk, hogy kritériumokat kell találni a külső és a belső természethez való megfelelő viszony számára. Ez többé nem csupán az önértelmezés egzisztenciális kérdése, hanem egy átfogó társadalmi kérdésfeltevés, amely a természettel való érintkezés- és bánásmód újfajta céltételezésére irányul. A globális biotechnológiai ipar nyomatékosan igazolja ezt. Ebben a helyzetben az ész és a szubjektivitás újkori elvei már nem elegendők, különösen akkor nem, ha az ész általános törvényeit és az apriorikus jogokat szembeállítják a testi és emocionális, illetve a történeti-empirikus entitásokkal.

Ezek az elvek nem elegendők azért, mert az ész újkori koncepciója az antropológiai tudásunknak már nem felel meg, tekintettel a biológia, az etnológia, a pszichológia és az orvostudomány eredményeire. Ma nem fogadható el minden további nélkül az, hogy az ész egy tökéletesen önálló, az ember testi és emocionális alkatától független képesség. Ezen a ponton viszont Hegel holisztikus koncepciójából tanulhatunk, aki szerint az ész minden emberi képesség jellegzetessége. A holisztikusan felfogott ész az a képesség, amely az ösztönök, az érzelmek és az érdekek egyetlen szegmenséhez sem rögzíthető, hanem ezeket integrálja az önálló személyiségbe.³³ Hegel volt az, aki elsőként juttatta érvényre az elismerés-elméletben a személyközi kapcsolatok testi-emocionális dimenziót.

A külső természettel való érintkezés kritériumai is szükségesek a természethez való viszony újszerű technikai opciói szemszögéből, amelyek akár a „kívánság-természet” létrehozásának stádiumát is elérhetik. A külső és a belső természet viszonya a társadalomfilozófiában és az alkalmazott etikában napjainkra központi jelentőségű lett, hiszen az egyének saját életterveikbe olyan módon tudunk beavatkozni, mint eddig még soha. A géntechnológia, a klónozás, a mikro- és nano-méretű elektronikus implantátumok lehetővé teszik az ember újra-kitalálását. E technikáknak az egyéni kívánságok számára való megnyitása nem csak a személy növekvő, saját maga általi instrumentalizálásának a jele, hanem további következményei vannak a modern társadalom intézményei és értékei (egyenlőség, igazságosság, empátia, autonómia) számára.

³³ Siep 2010, 20.

Hogy ezeket a normatív kritériumokat kidolgozzuk, ahhoz az interperszonális jogok és az elismerési kritériumok nem elegendőek, sem a diskurzusetikai transzformációjukban, sem a neopragmatizmusban. Le kell szögezni: a természethez való viszony soha nem lehet szimmetrikus. Ezt a viszonyt nem határozhatja meg csupán a természeti-öntudatlan szférájának a tudatos szellem általi elsajátítása, ahogyan Hegel Schellinget követő természetfilozófiájában gondolta. Ha a szellemet általános nyelvi közösséggel vagy konkrét kommunikációs közösséggel helyettesítjük be, akkor az interperszonális kapcsolatokon belül maradunk, és a külső és belső természethez való viszony kritériumait társadalmi konvenciókra redukáljuk. A saját test és a külső természet ebben a magyarázatban elveszítik valódi jellegüket és értéküket.³⁴ Mindez tehát nem a megfelelő út az új kihívások számára.

A jó élet antik eszméjére a modern etikában is gyakran hivatkoznak. Ahhoz, hogy az emberi test természetes tulajdonságainak és a külső természetnek az érték-kritériumait visszanyerjük, Siep szerint vissza kell térnünk a természetfelfogás premodern eszméjéhez, a *kozmosz* eszméjéhez. Ez nem jelenti a metafizikus elképzelések felújítását. Inkább arról van szó, hogy a gyakorlati filozófiának vállalnia kell *mind a természetes evolúciót, mind a nyitott kultúrtörténetet*. Vissza kell fordítani az újkori szubjektivitásnak a természettől és a történelemtől való elválasztását, anélkül, hogy Kant és Fichte autonómia-fogalmát és ennek a társadalmi elismeréssel való összefüggését feladnánk. *A szubjektivitás eszméje*, mint a szabadságjogok és elismerési viszonyok alapja *hegeli értelemben megszüntetve-megőrzendő*: nem önmagában, hanem *az embernek a kozmoszban elfoglalt pozíciója átfogó egészének értelmében*. Ez ugyanakkor nem valamiféle örök kozmosz, s nem stabil, adott teremtmény, hanem *a lehetséges emberi cselekvések számára „feladott”, orientációként szolgáló kozmosz*.

Irodalom

Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. L'Harmattan, Budapest, 2009.

Bowman, Brady – Vieweg, Klaus (Hrsg.): *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*. Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006.

Csikós Ella: Zu Hegels Interpretation des Skeptizismus. In Welsch, Wolfgang – Vieweg, Klaus (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, 270–285.

³⁴ Uo. 20–21.

Fehér M. István: *Schelling–Humboldt. Idealismus und Universität*. Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, 2007.

Gethmann-Siefert, Annemarie (Hrsg.): Einleitung: Gestalt und Wirkung von Hegels Ästhetik. In G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho. Felix Meiner, Hamburg, 1998, XV–CCXXIV.

Halbig, Christoph: *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Frommann-holzboog, Stuttgart, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya*. Első rész. Ford. Szemere Samu. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. (1979a)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A filozófiai tudományok enciklopédiája. A logika*. Ford. Szemere Samu. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. (1979b)

Henrich, Dieter: *Bewusstes Leben*. Reclam, Stuttgart, 1999.

Iannelli, Francesca: *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. Wilhelm Fink, München, 2007.

Jaeschke, Walter: *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*. J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2010.

Pierini, Tommaso: *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*. Wilhelm Fink, München, 2006.

Rosenkranz, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg, 1853.

Rózsa Erzsébet: A Hegel-kutatás helyzete Németországban. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993/1–2, 289–299.

Rózsa Erzsébet: Gyakorlati filozófia a német idealizmusban. Ludwig Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Michael Quante: *Hegels Begriff der Handlung*. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1995/1–2.

Rózsa Erzsébet: Hegel a megbékélésről – repedések a rendszeren...? *Gond*, 1996/11, 256–287.

Rózsa Erzsébet: Könyvek a fiatal Hegelről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/3, 383–398.

Rózsa Erzsébet: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. Wilhelm Fink, München, 2005.

Rózsa Erzsébet: Besonderheit, „besondere Existenz“ und das Problem der praktischen Individualität beim Berliner Hegel. In uő: *Hegels Konzeption praktischer Individualität*. Mentis, Paderborn, 2007, 121–181.

Rózsa Erzsébet: „Glaube im Gefühl“. Hegels Auffassung der subjektiven Religiosität in Bezug auf die Selbstdeutung und die Selbstbestimmung des modernen Individuums. In Herta Nagl-Docekal – Wolfgang Kaltenbacher – Ludwig Nagl (Hrsg.): *Viele Religionen, eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*. Wiener Reihe, Bd. 14. Bohleau Verlag, Wien – Akademie Verlag, Berlin, 2008, 135–154.

Rózsa Erzsébet: Az elismerés: a kortárs filozófia kurrens témája és a korszerű társadalomelmélet kutatási paradigmája. *Magyar Tudomány*, 2011/2, 210–216.

Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München, 1979.

Siep, Ludwig: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M., 1992.

Siep, Ludwig: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturetik*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2004.

Siep, Ludwig: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. Wilhelm Fink, München, 2010.

Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2009.

Tillich, Paul: *Die verlorene Dimension*. Hamburg, 1962.

Vischer, Friedrich Theodor: Hotho nach Notizen von Friedrich Theodor Vischer zu Aesthetik. Vorlesungen gehalten von Heinrich Gustav Hotho in Berlin seit dem Sommersemester 1833. In Francesca Iannelli: *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. Wilhelm Fink, München, 306–323, 2007. (2007a)

Vischer, Friedrich Theodor: Ueber Göthe als Dichter. Vorlesung von Pr. Hotho 1832/33. Nachgeschrieben von Friedrich Theodor Vischer. In Francesca Iannelli: *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. Wilhelm Fink, München, 324–350, 2007. (2007b)

Vieweg, Klaus: *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*. Wilhelm Fink, München, 2007.

Weisser-Lohmann, Elisabeth: *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*. Wilhelm Fink, München, 2011.

Welsch, Wolfgang – Vieweg, Klaus (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008.