

Kellék

1997 Filozófiai folyóirat 7. szám

Tartalom

Jocelyn Benoist	A francia fenomenológia húsz éve	7
Emmanuel Lévinas	Diakronia és megjelenítés	23
Vajda Mihály	„Ami nekem a filozófia, az valóban rákérdezés...”	37
Mester Béla ***	Lehetséges-e „magyar filozófia”?	51
Larry Steindler	A Böhm-konferencia záróvitája A nemzeti filozófiatörténetírás általános feltételei	69 93
Heller Ágnes	Személyiség-etika – dióhéjban	115
Alexander Baumgarten	A személy fogalmának többféle jelentéséről	125
Bíró Csongor	Értekező levelek a német felvilágosodás esztétikájában	129

A francia fenomenológia húsz éve

JOCELYN BENOIST

A hatvanas évek hagyománya. Szakadás és folytonosság

Az ötvenes évek francia filozófiájának – fenomenológiához közel álló – nagy generációja után (Sartre, Aron, Merleau-Ponty) a '70-es években egy sor olyan, világszerte elismert francia gondolkodó jelenik meg, akik többé-kevésbé a fenomenológia képviselőinek tartották magukat. Ez az elkötelezettség azonban mégsem volt annyira egyértelmű, hiszen a '60-as évek francia szellemének igen kevés köze volt a fenomenológiához, sőt mi több, ennek ellentétéjeként értelmeződik. Ha volt is Franciaországban fenomenológiai hagyomány, ennek folytonossága *megszakadt*, s ez a tény érthetővé teszi a '70-es évek francia fenomenológiájának új formában való megjelenését. Ezt a fordulópontot – szimbolikusan – Merleau-Ponty halálától, vagyis 1961-től számíthatjuk, s ez nagyjából megfelel a '70-es évek közepéig uralkodó strukturalizmus elterjedésének is. Ettől a pillanattól kezdve ugyanis a fenomenológiai alkotás lelassul, vagy legalábbis háttérbe szorul, még akkor is, ha ez a „szélcsend” inkább látszólagos, mint reális. A *Totalité et Infini* megjelenése (1961) nem talál kellő visszhangra, s Lévinas filozófiai zsenialitása csak a következő évtized számára válik nyilvánvalóvá.

Merleau-Ponty halott, Sartre a politikában és az egzisztenciális pszichoanalízisben – mely mégis hitelesebb, mint első fenomenológiai megfogalmazása – találja meg helyét, s a mindent uraló strukturalizmus idejében ez mindenképpen anakronisztikusnak

tűnik. A '60-as évek francia fenomenológusai (akik lényegében nem mások, mint akik most is alkotnak) már más okokat, módszereket és mestereket követnek, mint az előző generáció. A fiatal tanítványok természetesen továbbra is olvassák Sartre, Merleau-Ponty és a fenomenológia más úttörőinek írásait, ám a '60-as években végzett és napjainkban is alkotó fenomenológusok írásain inkább a *heideggeri hatás* érezhető. Míg a „francia módra” értett fenomenológia (melyet, paradox módon, spiritualizmustól és idealizmustól áthatva ma is megtalálunk) a '60-as években lassan háttérbe szorult, az École Normale Supérieure diákjai továbbra is Heideggert tanulnak, s ez meghatározó volt az éppen kialakuló generációra nézve. Heidegger túlélte az egzisztencia-filozófiák retorikáját, mellyel kezdetben összetévesztették. Radikális antihumanizmusa és a metafizikai hagyomány kritikája gondolkodásának új és valódi időszerűséget kölcsönöznek. Az új generációt tehát a heideggeri filozófiával való szoros kapcsolat jellemzi, s így Heidegger megértésében is messze túllépi a '30-as évek felszínes olvasatát. Ily módon egy sor félreértésre derült fény, és egy bizonyos számú, a Heidegger kritikai erőszakával kapcsolatos intellektuális elvárás is megjelent.

Itt mindenképpen meg kell említenünk a tárgyalásban lévő korszak elindítójának, *Jean Beaufret*-nek a nevét. Az ő tanításai, még ha közvetve is, meghatározóak az elmúlt húsz év francia filozófiai alkotásaira nézve. Az ő hatásának köszönhető ugyanis (mint ahogy azt a *Dialogue avec Heidegger* – 1973, 1974, 1985 – is bizonyítja), hogy a francia gondolkodás nyitottá vált Heidegger valódi szellemének befogadására, s így napjaink francia fenomenológusai is jórészt az ő tanítványainak soraiból kerültek ki. A Beaufret-tanítványok közül egyelőre megelégszünk *Gérard Granel* nevének említésével, kinek személye úgy a fenomenológiai generáció szempontjából, mind a fiatalabb generációra gyakorolt hatás vonatkozásában igen meghatározó volt. Granel „balos” heideggeriánus, akinél korántsem nyilvánvaló a fenomenológia és strukturalizmus közötti „ellentmondás”. Mindig készen a kritikai gondolkodásra, feltárja a metafizika heideggeri destrukciójának összes lehetőségeit, de ugyanúgy hivatkozik Marxra, Wittgensteinra vagy Saussure-re. Minden dogmatizmusuk ellenére Granel írásai a '60-as évek és a kortárs filozófia összekötőiként értelmezhetők, s ugyanakkor kiindulópontul szolgáltak számos Heideggeren felnőtt fiatal kutatónak. *Le Sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl* (1968) című igazságtalan, ám mégis ösztönző műve után a *Traditionis traditio* (1972) egészen új utakat és problematikákat tár fel, melyekre a kortárs fenome-

nológiai irodalomban azóta is gyakran utalnak. Az újabb keletű *Écrits logiques et politiques* (1990) már a sokoldalú, mindent átfogó gondolkodó vitalitását mutatja. Az „iskolán-kívüliség” szabadságával Granel elutasítja a Beaufret-tanítványok intellektuális tragédiáját (lásd a különböző klikkektől és irodalmi köröktől származó Heidegger fordítások végeérhetetlen sorozatát).

A francia fenomenológia másik nagy kiemelkedő figurája a ‘60 – ‘70-es években alkotó *Jacques Derrida*. Egyetlen pillanatig sem szakít a ‘60-as évek hagyományával, s külföldön is a legismertebb francia filozófusok egyike. Természetesen lehetetlen Derrida munkáit néhány sorban ismertetni, s még kevésbé lehetséges azt kritikai kiértékelésnek alávetni. Életműve nagy terjedelmű, zavaros, színrevitelében és a szereplő mediatisálásában, valamint a filozófiához való viszonyában deklarált, ám rögvést intézményesített marginalitásában gyakran irritáló.

A fenomenológia talaján keletkező első művek Derridát Husserl elsőrangú értelmezőjeként jellemzik (lásd az 1990-ben, harmincöt évvel megírása után megjelentetett *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* című munkáját). Azonban igen korán kritikai magatartást tanúsít a Heideggerrel való (ténylegesen sohasem tisztázott) viszonyában – főleg Heideggernek a husserli eredeztetési gondolatai ellen lép fel, amiben Granelhez közelít –, dacára a rendszeresen visszatérő „kérdésnek” – lásd az alapvető *Les Fins de l’homme* (1968) című szövegét (szimbolikusan újra megjelentetve az 1972-es *Marges*-ban), később a szexuális differenciára vonatkozó szövegét (1983, újra megjelentetve: *Psyché* – 1987) és legutóbb a *De l’esprit* (1987) című művét. Kritikája mégsem egy „ortodox” heideggeriánusé, hiszen igen hamar olyan egyéni témák és érdeklődési körök jelennek meg, melyek sajátos módon kötődnek az írás problémájához. Egyfajta „jelenlét-metafizikát” mutat ki - heideggeri fogalmisággal felvértezve – előbb Husserlnél, majd Platónnál, és ettől fogva ennek a metafizikának a szisztematikus „dekonstrukciójára” vállalkozik. A dekonstrukció során újraértelmezi a filozófiai hagyomány különböző szövegeit, úgy hogy ezek *margóján* egymásba való átjátszásuk lehetővé váljon. Ez magyarázatot nyújt Derrida *stílusára* is, amely, hogy Barthes-nak a költészet kapcsán használt kifejezését használjuk, csalóka játékot űz a filozófia nyelvével, mindig a visszakozás és a túllépés mozgásában helyezkedve el. Ebből a szempontból igen jelentős Derrida *Glas* (1974) című műve, melyben ez a vonás – távol mindenféle

kanonikus „formától” – egy Hegel-szöveg és egy Genet vers „szimultán” elemzéseként jelentkezik. Ezekhez képest a szerző utóbbi írásai formális szempontból már kevésbé merészek, s jóllehet számos kiadást értek meg, valahol a rendezetlenség bölcs „elhallgatása” jellemzi őket. Derrida életműve komplex és gazdag, s egy olyan kritikai igény hatja át, mellyel igen kevés szerző dicsekedhet. Ez a kritikai igény mélységesen *őszinte*, s általa tud a szerző a művét célzó igazságtalan kritikákon felülemelkedni. Ugyanakkor egy alapvető probléma, nevezetesen a filozófiai *felelősség* problémája (vállalja-e ezt Derrida vagy sem) mégis megválaszolatlan marad. Szofista-e Derrida – a szó legősibb és legnemesebb értelmében – vagy valóban *az* igazságot keresi? Hagyja játszani a szöveggel vagy szöveget alkot? Kell-e a szövegnek – mely képtelen végső alapot szolgáltatni – eleve elfogadott értelemmel, *igazsággal* rendelkeznie? A filozófiával való viszonya tisztázásában Derrida meghátrálni látszik saját álláspontjának determinációja elől, ám – éppen a válaszadás kényszeréből kifolyólag – a kérdést igen gyakran érinti. Más szóval tehát Derrida diskurzusának filozófiai vagy nem-filozófiai státusáról van szó, amely, szem előtt tartva filozófiai és nem filozófiai határának – Derrida által soha fel nem vállalt – problémáját, komoly nehézségeket és rejtélyeket tartalmaz.

Mindent egybevetve, a filozófiai gondolkodásra gyakorolt sokszínű és változatos hatása révén (beleértve itt azokat is, akik nincsenek felkészülve befogadni ezt az örökséget), Derrida egyike a legnagyobb századvégi gondolkodóknak.

A megújulás úttörői

Fennáll az a paradox helyzet, hogy míg Granel vagy éppen sőt Derrida a ‘60-as évekkel való folytonosságukban tekintendők, addig a francia fenomenológia megújulása a ‘70-es években elsősorban egy korábbi generációnak köszönhető. Egy olyan nemzedékről van szó, melynek műveit kétségtelenül olvasták (még ha kezdetben nem is ismerék el őket), s amely csak jóval később tudott érvényesülni. A Kanthoz való visszatérés naivitása, illetve a keserű-édes „új filozófia” mellett a ‘70-es évek francia filozófiáját egy fenomenológiához való erőteljes visszatérés, vagy legalábbis a fenomenológiai diskurzus új hitelessége jellemzi.

Elsősorban a Lévinas-jelenséget kell felelevenítenünk. Ma már minden kétséget kizáróan állíthatjuk, hogy *Emmanuel Lévinas* írásainak elterjedése, népszerűvé válása a ‘70-es években igen

jelentős szereppel bírt a francia fenomenológiai kutatás folytatásában és újjászületésében. E korszak etikai érdeklődésének megfelelően Lévinas – már korábban is ismert és értelmezett (lásd Derrida *L'Écriture et la Différence* című könyvét) – gondolkodása egy olyan szellemi talajra talált, melyet alapjaiban hatott át a 60-as évek antihumanizmusa elleni reakció. Hatására újul meg a francia fenomenológia, s még ha a mai Franciaországi fenomenológiát nem is tekintjük teljes egészében „lévinasinak”, ennek ellenére úgyszólván köteles állást foglalnia annak a Lévinasnak az életművéhez – és vitathatatlan zsenialitásához – viszonyítva, aki a legnagyobbak, Husserl és Heidegger mellé sorolandó. Nevezetesen Lévinasnak a heideggeri fenomenológiához való problematikus viszonya alakítja meghatározó módon azt a vitát, amelyet – bevallott vagy hálátlanabb – követői, és a fundamentálistológia legortodoxabb védelmezői (vagy, egész egyszerűen, Beaufret-tanítványok, bár a kettő nem fedi föltétlenül egymást: Jean-Luc Marion kiváló ellenpélda) jelenleg folytatnak.

Lévinas legismertebb műve az 1961-es *Totalité et Infini*, s ezt az 1974-ben megjelent *Autrement qu'être* egészíti ki, mely nem más, mint az előbbi mű által feltárt terület módszeres vizsgálata. Első könyvében az emberi létezőnek a *Sein und Zeit*-tal párhuzamos és konkurens fenomenológiája a transzcendenciának egy, a magába a fenomenalitásba beleírt jelentését emelte ki, mint a világnál való, sőt magával a világgal szembeni kívülséget. A „metafizika” értelme (ahol a „meta” immár nem „megalapozás”-ként, hanem kívülségként értett) az érzékire és az etikára – mint az emberek közötti viszony lényegi és konkrét eseményére, amely megbontja az esszencia előírt törvényeit – alapozva nyerhető vissza; Heideggerrel és ellene, egy, a Heidegger által egyebek között mellőzött fenoménre való ráírányulással, amely belehasít jelenségvilágunkba, és ez a fenomén nem más, mint a *másik* arca. Az *Autrement qu'être* levonja innen a tanulságot: az emberi létezőt éppen az „etikának” ebben a fenomenológiai terében minősíti újra, egy nem az ontológiának alárendelt, sőt még nem is hozzárendelt fenomenológiában. Ez a megközelítés a 70-es évek egyik alapító gesztusával társul, amely a fenomenológia jelenlegi alakulásának játéktérét is kijelöli (még ha ez nem is, vagy kevésbé tulajdonítható Lévinasnak): a szubjektum – az *Autrement qu'être*-ben tematikusan kidolgozott – fogalmának az újramegzárásával. Fölmérhető ennek a gesztusnak a jelentősége, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy a fran-

cia fenomenológia – akár forrásainál (Sartre, Merleau-Ponty), de méginkább legutóbbi, poszt-lévinasiánus kifejtéseiben – mindig is az „En” – az első személyben vett szubjektum – fenomenológiájaként érvényesítette önmagát, előidézvén ezzel az „ortodox” heideggeriánusok gyanakvását és rosszsallását (sőt magának Heideggernek is, lásd a nemrégiben publikált *Zollikoner Seminare*-t), akik a szubjektivitás metafizikájába való visszaesést látják ebben.

Mindazonáltal, noha végletesen „szubjektivista” – abban az értelemben hogy, nagyon is fenomenológiai módon, elutasítja a csak az objektumra irányuló teória gondolatát (Husserlt kritizálván) – Lévinas nem enged a „transzcendentális” vagy „egzisztenciális” nárcizmus csábításának, amely mindig is leleselkedett a francia fenomenológiára. Röviden, az embernek egy új megértésének a kereséséről van itt szó, azt pluralitásában – és emberségét magának a pluralitásának szintjére helyezve – és az absztrakt humanizmus lapos egyetemességét elvetvén közelítve meg. Ez a „másik ember humanizmusa” felé vezető gondolatosság a kései Lévinas gondolkodásának csúcspontja, és kétségkívül ez az, amit az utóbbi húsz év ténylegesen forradalmi hozadéknak számít.

Ez a gondolkodás a szerzőt szükségszerűen saját zsidó identitásának kikérdezéséhez vezeti el, mely egy alapvető helyet foglal el munkásságának utolsó korszakában. Ebből a szempontból, Lévinas „talmudikus olvasatai”, amelyeket a „Francia nyelvű zsidó értelmiségek kollokviuma”-n adott elő, a szerzőnek saját filozófiájához viszonyított elhajlását – és egy problematikus distanciálódást – jelzik. A *L’Au-Delà du verset* (1982) című műve világosan kijelenti a nehézséget: görögül mondani azt, amit a görögség mellőzött.

Lévinas másik kiváló kortársa *Paul Ricoeur*, aki egyetemi munkásságának köszönhetően szakmai körökben már régóta elismerésnek örvend, mégha tényleges közönségsikere csupán a ’80-as évek elején következett is be. Nagyszabású életműve – mely napjainkban is fáradhatatlanul folytatódik – a ’70-es évek derekán éri el csúcspontját, ám egy bizonyos szempontból a fordulat pillanatát is. Ricoeur szerény, másokra odafigyelő gondolkodását egy rendezett, ám olykor bosszantó ökumenizmus jellemzi; mindez természetesen nem szabad elrejtse annak az ambiciózus elképzelésnek az erejét, melynek szolgálatában egy kiemelkedő műveltséganyagot mozgósít. Kevés filozófus tudott a másik meghallgatásából etikai szabályt kovácsolni, úgy, hogy ezt saját gondolati kibontakozásához idomítsa. Ricoeur azonban éppen ebből

a meghallgatásból és „megértésből” bontja ki a filozófiai alkotás egész technikáját és művészetét.

Ricoeur kezdetben a fenomenológia híve (Husserl egyik kiemelkedő meghonosítója volt Franciaországban), mint ahogy arról *À l'école de la phénoménologie* (1986) című munkája is tanúskodik, ám hamarosan a Dilthey-i elképzeléssel szoros összefüggésben álló hermeneutika felé fordul. A maga sajátos módján reagálva Heideggerre (kivel konfrontációja a *Soi-même comme un autre*, 1990 ellenére sem volt eléggé határozott) Ricoeur a jelentés újraalkotására irányuló próbálkozásokat képviseli. Munkája fáradhatatlanul egy olyan jelentésnek a problematikáját célozza, mely közvetlenül nem ragadható meg és csak a konstrukció/dekonstrukció próbáját kiállva konstituálódik. Ennek megfelelően a jelentés létrejötte egy kettős, egymást kölcsönösen feltételező eljárás, vagyis az értelemadás (az „elhelyezés”) és a megértés (az „olvasás”) eredménye. Ez a kettősség vezet el aztán az *interpretáció* kérdéséhez, mely a ricoeuri filozófia centrális problémájává válik.

A '70-es években Ricoeur filozófiája fordulóponthoz érkezik. Miután hosszú ideig a szimbólumok hermeneutikájának szentelte munkáját, a *La Métaphore vive* (1975) jelzi érdeklődésének, filozófiájának a szöveg-hermeneutika felé való fordulását. A '80-as években már egyértelműen a szöveg konstitúciója és megalapozása jelenti gondolkodásának gerincét, mint ahogy azt a *Temps et Récit* három kötete ('83, '84, '85) is tükrözi. Ugyanakkor Ricoeur nem mond le soha a jelentés-alkotás gyakorlati kontextualizálásának gondolatáról (lásd *Du texte à l'action*, 1986), és – elsőrangú arendtiánusként – sohasem hazudtolja meg politikai érdeklődését. Paul Ricoeurnek köszönhetjük azt, hogy a '70-es évek során helyet teremtett a francia szellemiségben ennek a nagy amerikai politológus gondolkodásának, és az ehhez való visszatérés mai napig sem múlt el, nevezetesen az *Esprit* munkásságának köszönhetően, amely a ricoeuri gondolkodás – egyebek között politikai szintű terjesztésének – fontos központjává vált.

A francia módon művelt fenomenológiák közös irányvonala szerint Ricoeur is felveti – szerény, pragmatikus, ám határozott módon – azt, amit a *Magam (Soi)* analitikus vázlatának tekinthetünk (lásd *Soi-même comme un autre*). Egy Heideggerrel folytatott visszafogott, ám mégis explicit vita során pedig az *önmagaság (l'ipseité)* határait tárja fel, kissé Lévinashoz közelít-

ve. Ricoeur azonban – Lévinastól eltérően – az ontológiai kérdés-felvetésnek értelmet tulajdonít, és a lételméleti problematika viszonylatában újravizsgálja az aktus és a képesség közti klasszikus oppozíciót, amelyet alapvetőbbként és lényegibbként jelöl ki, és amely az *aktualitás filozófiájához* – kései gondolkodásának domináns problémájához – vezet.

Kifejezőmódjának egyszerűsége ellenére Ricoeur életműve nagyszabású és komplex, melyet a legkülönbözőbb gondolkodások felé való nyitottsága is kiemel. Ez a nyitottság vezeti gondolkodását – mely főleg a jelentésre, és ennek pluralitására összpontosult – egy dogmatikusan soha el nem hárított, és eljárásaiba gyakran beépített strukturalizmus, illetve angolszász nyelvfilozófia irányába is. (Jóllehet ezzel elárulja az ökumenizmus gondolatát, mely helyenként eljárásainak hatását gyengíti.)

Mindezek alapján, sokoldalú érdeklődésének és páratlan befogadó szellemének révén elmondhatjuk, hogy Paul Ricoeur központi helyet foglal a francia filozófiában.

Egy másik gondolkodó, kinek műve a '70-es '80-as években tagadhatatlan vitalitással – ám mégis kisebb visszhangnak örvendő – bontakozik ki, nem más mint Michel Henry. Henry hűségesen ragaszkodik egy kezdetben anakronisztikus eljáráshoz, ám radikalitása napjaink francia fenomenológiai vitái révén meghozza a maga gyümölcsét. Művének alaptörekvése az abszolút élet fenomenológiájának kidolgozása, mely nála a „megjelenés esszenciája”-ként értelmezhető. Az ego önmagánál való jelenlétének páratlan kidolgozása révén Henry eredeti módon járult hozzá a szubjektivitás francia fenomenológiájához. Az eredendő jelenlét szenvedélyes kutatása (*Généalogie de la psychanalyse*, 1985), illetve a husserli fenomenológia apóriáinak tudományos tárgyalása (*Phénoménologie matérielle*, 1990) révén erőteljesen újraindítja a fenomenológiai vitát, a pszichoanalízissel – a „reprezentáció metafizikájának” kései vadhajtásával – szembehelyezkedve. Henry fenomenológiáját – még szigorú, objektivitás-ellenes kritikájában is – a husserli fenomenológia Heideggerrel szembeni rehabilitálásának tendenciája jellemzi (ez a vonás egyébként az utóbbi évek francia kutatásában általánosan jellemző), s az ego nem-metafizikai jelentése, valamint a husserli „hylétikus fenomenológiával” rokon, ám ugyanakkor szembehelyezett materiális fenomenológia kidolgozásában hozzájárulása igen jelentős. Fenomenológiája nem rabja a „látás” kizárólagos modelljének, hanem inkább a láthatatlanra irányul, s így Henry – végső fokon – a husserli tervet annak végső határaiig tolja el.

Michel Henry életművét másfelől egy állandó politikai érdeklődés jellemzi, s ez egy olyan érdeklődés, mely sohasem hiányzik kérdésfelvetéseinek horizontjából. A 70-es években egyike a legeredetibb és legzseniálisabb Marx-értelmezőknek; ezt a *Marx -I. Une philosophie de la réalité, II. Une philosophie de l'économie*, 1976) című nagy műve is bizonyítja. A könyvnek egy ultra-romantikus olvasatában (hiszen Michel Henry egész filozófiája romantikus) Marx, az *önmagaság (soi)* és a szubjektív test által megjelenített individuális élet szétválasztása révén, az abszolút élet ön-elidegenedésének gondolkodójává válik. A mű nagy érdeme ugyanakkor az, hogy az uralkodó Althusser-olvasatok ellenáramlatának radikális képviselője, s mint ilyen, megérdemli, hogy napjainkban is újraolvassák (lásd az új kiadást - Gallimard, 1991). A világ technológiai fejlődése, az én elvesztése az élet közvetlenségében (*La Barbarie*, 1987), majd később a nagy társadalmi átalakulások (*Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, 1990) – elsősorban ezek azok a kérdések, melyek e téren foglalkoztatták a filozófust.

A fenomenológia régebbi generációjának sorában mindenképpen jelezni kell *Henri Maldiney* diszkrét, de meghatározó életművét. A művészeti alkotás elemzése, de egyszersmind az emberi létezés patológikus formáinak vizsgálata felé orientálódva Maldiney hűségesen ragaszkodik a „fenomenológiai pszichiátria” vagy az „egzisztenciális analízis” elveihez. Ebben áll írásainak sajátossága is, melyeket ugyanakkor – távol minden dogmatikus elméleti struktúra igényétől – a finom részletek művészete jellemez. A stílus (egzisztenciális vagy írásból eredő) filozófiájának keresésében, valamint a heideggeri ortodoxiával való szakításban Maldiney szövegeiben egy kétségbevonhatatlan személyiség érvényesül. Az 1991-es *Penser l'homme et la folie* című műve is bizonyítja, hogy Heidegger alapján, ám Heideggerrel szemben szükség van az ember eredeti passzivitásának és érzékiségének (passzibilitásának – passibilité) megragadására, mely nélkül megmagyarázhatatlan lenne létének bármely eseménye. Ez a gondolat döntő módon járult hozzá az emberi létezés analitikájához, hiszen éppen a *Lét és idő* által kidolgozott *Dasein* hiányosságait pótolja, s ugyanakkor a francia fenomenológia kortárs törekvéseivel is egybeesik.

A kortárs fenomenológia

A '80-as években egy olyan kutató-generáció jelenik meg, melyet erőteljesen a heideggeri alapvetés jellemez. Ezekben az években ugyanis – a mester előadásainak gyors ütemű kiadása révén (szemben a művek kezdeti, lassú, belterjes terjedésével; nem 1986-ig kellett várni, míg a *Sein und Zeit* első teljes francia fordítása megjelent?) – nagy mértékben fellendült a Heidegger-filológia, s szellemisége a tágabb közönség számára is hozzáférhetővé vált. Természetes, hogy eképpen a naiv tiszteltetés és hódolat mellett számos, a heideggeri gondolatíságot érintő objeekió és problematizálás lát napvilágot, vagy születik újra. Az utóbbi évek egész francia fenomenológiája a Heideggerrel való egyre intenzívebb polémia irányába halad, melynek kindulópontja az emberi lét *Sein und Zeit*-beli megalapozásának hiányosságai és apóriái. Ezáltal a heideggeri gondolatrendszer visszatér eredetéhez, melyet a szubjektívitas fenomenológiájának, vagy pedig a fenomenológiai antropológia megalkotásának törekvése jellemez. (Ez utóbbi vonatkozásában lásd a fenomenológia pszichiátia irányában – s a Maldiney művek vonzáskörében – újra feléledő érdeklődést, melyet egy sor fordítás és publikáció tanúsít.)

A francia fenomenológia, mint a szubjektívitas fenomenológiája, az emberi lét azon szembetűnő sajátosságait igyekszik kiemelni, melyeket a *Sein und Zeit* elhanyagol, vagy ha meg is jelöli őket, felemésztődnek az analízis során. Itt mindenekelőtt Jean-Luc Nancy munkáit kell megemlítenünk, melyek egy sajátos Descartes-olvasat, valamint a *Gyakorlati ész* és az *Ítéőerő kritikája* vezérfonalának alapján a végesség heideggeri gondolatát az értelem, a szabadság és a fenséges fogalmainak irányába mélyítik el. (Ez a megközelítés egyébként a '80-as évek filozófiai vitái közül jónéhányat tisztázott.)

Az *Ítéőerő kritikája* különben kitűnő támpontnak bizonyul nemcsak a polémiák, hanem egy poszt-heideggeriánus szubjektívitas-fenomenológia számára is. Erre jó példa Marc Richir kimeríthetetlen, repetítív, ám gyakran homályos munkássága. Ez az eredeti gondolkodó a harmadik *Kritika*, valamint egy sajátos Husserl-olvasat alapján vázolja elképzelését. A fenomenológia kritikai meghaladásával Richir az intuitív megjelenítés (mint a husserli fenomenológia tartópillére) és a szimbolikus megalapozás (institution symbolique) közös pontjának kidolgozására törekszik, melyhez – egy olyan világban, ahol az intuício soha sem zárja ki teljesen a szimbólumot, és fordítva – az emberi szubjektum is

hozzátartozik. Ezzel a törekvéssel a szerző a fenomén fogalmának kritikájára ösztönöz bennünket.

Az ilyen típusú elvi kérdéseken túl a fenomenológiai kutatás számos olyan kérdésben is megfogalmazódott, melyek valamilyen összefüggésben álltak a Heideggerrel való szembenállás és dialógus által meghatározott „fenomenológiai mezővel”, s ezek lehetőséget adtak mindazokra a vitákra, melyek kapcsán aztán a francia fenomenológiai élet (és ennek feszültségei) kibontakoztak.

Az első ilyen nagy kérdésfelvetések azok, melyeket hagyományos módon az interszubjektivitás problematikájának nevezünk, s melyek az utóbbi évek francia fenomenológiájában elkerülhetetlenül teológiai megoldásmóddal rendelkeznek. Ez a tény már önmagában problémát jelent, s mint ilyen, vitatárgyat is. Ebben a vonatkozásban a francia értelmiségre gyakorolt hihetetlen (negatív és pozitív) lévinasi hatást, valamint a '70-es évek etikájának visszatérését észlelhetjük – jóllehet a két elem nem mindig jár együtt. Meghatározó szerepe itt természetesen *Jean-Luc Marion*-nak van, aki már igen korán a legígéretesebb francia gondolkodók egyikeként jelenik meg. Az interszubjektivitás – de ugyanakkor az interszubjektivitás retorikája – irányában tanúsított határozatlan és általános érdeklődés kontextusában Marion a '80-as évek közepén megteremti a kérdés radikális felvetésének körülményeit, úgy, hogy – távol a kor fenomenológiai élvonalának teológiai-etikai fecsegéseitől – erőteljes teológiai spekulációk révén magának a fenomenológiának az alapjaira kérdez rá.

Alig harmincévesen Marion kiadja *L'Idole et la Distance* (1977) című művét, melyben későbbi gondolkodásának alapjait rakja le. A Nietzsche, Hölderlin és Acropagita Dionüsziosz tanulmányokból álló mű a teológiának egy olyan lehetőségét tárja fel, mely kibírná az onto-teológia heideggeri kritikáját, azaz egy olyan lehetőséget, melynek eredménye egy nem metafizikai, ám filozófiai mégis megalapozott teológia. Az onto-teológia gondolata azóta is egyike a marioni alapkérdéseknek, s így állandó felelevenítés és elmélyítés jellemzi. Jóllehet a *L'Idole et la Distance* távolság-fogalma Lévinas gondolkodásával rokonítható (kinek szellemi hatását Marion nem mindig ismeri be), Marion az etikai bálványozás szubtilis formáit éri tetten Lévinas művében. A kortárs keresztény gondolkodók közül eképpen Marion az egyetlen, aki szembenéz a nietzschei kérdéssel (vagyis Isten halálának és az isteni visszahúzódásának a kérdésével), s visszautasítja a probléma hegeli megoldását. Az 1982-es *Dieu sans l'être* ezt a gondolat-

kört folytatja, s ugyanakkor explicitebbé teszi a – már az előbbi műben is fellelhető – Heideggerrel folytatott vitát is. A marioni gondolat itt ölti fel „klasszikus” formáját; s úgy fogalmazódik meg, hogy Istennek nem föltétlenül léteznie kell, Isten *szeretet*. A szerző utóbbi vizsgálódásai így aztán arra irányulnak, hogy ennek a formulának jelentést biztosítsanak (lásd *Prolégomènes à la charité*, 1986).

Ebből a szempontból azonban az 1989-es *Réduction et Donation*mal jelentős fordulat következik be Marion gondolkodásában. Eddig ugyanis Marion kívülállóként tart kapcsolatot a fenomenológiával, s ezt elsősorban eszközként, mintsem célként használja. Beaufret tanítványaként igen komolyan veszi Heidegger objekcióit, ám Husserl fontosságát eléggé elhanyagolja, jelentősége kezdetben nem nyilvánvaló számára. Követve és egyszersmind ösztönözve egy olyan mozgalmat, melyhez nagyon sok francia fenomenológus tartozott (az egyedüli Didier Franckot kivéve, aki a ‘70-es évek közepén is élénken érdeklődött Husserl felől), Marion csak második alkotói periódusában ismeri fel a husserli fenomenológia jelentőségét, amelyet ezután tehetséggel használ a heideggeri fenomenológiai ontológia ellen. Immár a fenomenológia területén állapodva meg, a *Réduction et Donation* az a jelentős és nehézkes mű, melyben Marion saját fenomenológiai eljárását körvonalazza. Ennek megfelelően a Heideggerrel folytatott vita is elhagyja a teológiai problematika kereteit, és ezután a szubjektivitás analitikájára összpontosul. Marion vizsgálódása ekkor egy, az elsősorban ontológiai funkciójából fölszabadított szubjektivitás elgondolása irányában bontakozik ki. A szubjektumot sem az elsősorban, sem a lényegileg a léthez viszonyított jelentése alkotja meg.

Egy ilyenfajta szemléletváltás indokai természetesen számos kritikai megjegyzésre adnak alkalmat. Jean-Luc Marion könyve is egy nagyon éles vitát váltott ki, mely a francia fenomenológiai mozgalomban betöltött termékeny szerepét is bizonyítja. 1991-ben, Dominique Janicaud képzetten és ügyesen megírt pamfletje (*Le Tournant théologique de la phénoménologie française*) egy sor igen súlyos kérdést vet fel Marion műve kapcsán. Mivel magyarázható, hogy a fenomenológia fatalitásként hordja magán az idealizmushoz vagy spiritualizmushoz való visszatérést? Nem létezik-e a fenomenológiának egy metafizikai használata? És Heidegger gondolkodása vajon nem tartalmaz elég kritikai fenntartást, hogy erre minket felkészítsen? Az mindenesetre biztos, hogy Marion műve – az adódás fenomenológiai fogalmának minden veszélye ellenére – feltartóztatlanul tör az abszolút adódás

filozófiája (egy metafizika?) felé, s ez óhatatlanul felveti a kérdést: vajon még mindig a fenomenológia szférájában vagyunk? S ha igen, milyen garanciák vannak erre vonatkozólag? Ezekre a kérdésekre Marionnak feltétlenül válaszokat kell adnia. Művének hitelessége a tét.

1992-ben, egy az Ulm utcában [az École Normale Supérieure-ön] szervezett kollokvium válaszul szimbolikus módon Janicaud pamfletjére, aholis, jelentőségteljes módon, Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion és Jean-Louis Chrétien vesznek részt; egy olyan összejövételről van szó, amely bizonyos módon beigazolja Janicaud-nak a „francia fenomenológia teológiai fordulata-ra vonatkozó tézisé.

Egy másik kérdés, melyre az utóbbi évek fenomenológiai kutatása összpontosít, a *test* kérdése. Ez elsősorban *Didier Franck* munkásságában jelenik meg, kinek figyelemreméltó következetességgel felvázolt gondolkodására az ilyen típusú kérdések időszzerűsége hívta fel a figyelmet. Didier Franck egyike azoknak, akik felismerték Husserl szerepét napjaink új fenomenológiájának kialakításában. *Chair et Corps* (1981) című műve először foglalkozik a *hús* kérdéssel a husserli gondolkodásban, de ugyanakkor szerephez jut a saját kérdésfelvetés, azaz az *inkarnáció analitikájá*-nak kidolgozása is (mely egyben a *Sein und Zeit* egyik alapvető hiányosságára mutat rá). A Husserlhez való visszatérés elengedhetetlen, mivel egy olyan lehetőséget villant fel, melyet a heideggeri fenomenológia abszolút elsőbbsége háttérbe szorított. Újra kell olvasni tehát ezeket a szövegeket, s Franck egyik érdeme éppen az, hogy a korabeli fenomenológia zárt világába újra bevezette Husserl pontos ismeretének igényét.

Gondolkodása természetesen ennél az eredménynél sokkal messzebbre hat. A *hús gondolkodásának* kidolgozásával Franck a metafizika egyik alappillért kezdi ki, nevezetesen a testtel való kapcsolat filozófiai alapját. A kérdés vitathatatlan eredetiséggel a gondolkodás hús-eredete, valamint a hús-gondolkodás és filozófia közötti viszonyok körül forog. Ám, mind a *Chair et Corps*-ban, mind a Heideggerrel magyarázó munkájában (*Heidegger et le problème de l'espace*, 1986) egyfajta nehézség jelentkezik a fennmaradó eredendőség diskurzusában (egy „meta-ontológiá”-ra való törekvésben), amely egykönnyen magának a „metafizikának” – ugyan itt heideggeri módon erőteljesen elutasított – az utolsó nevének bizonyulhat. Ugyanígy az „életfilozófia” problematikájával való állandó flörtölés is nyugtalanítóan hat, vagy leg-

alábbis pillantanyilag meg nem válaszolt kérdéseket (mi ez az „élet”?) vet föl. Itt fenáll a *hús idealizmusának* paradox veszélye, melyet azonban a szerző határozottan tagad. Ami valóban kérdéses, az az, hogy Didier Franck (aki egyike az elkövetkező évek legjelentősebb szerzőinek) gondolkodásának kifejező nyelvezete fenomenológiai-e? Nyilvánvalóan alkotói periódusok állnak még előtte, s ezt igen jól szemlélteti a szerző legutóbbi Nietzsche iránti érdeklődése, mely egy komoly perspektíva-változást ígér. Franck alkotása egyike az elkövetkező évek meghatározó és nagy ismeretlenségeinek, melytől bizonyos mértékben a francia fenomenológia további fejlődése is függ. Ugyanakkor *Philosophie* című folyóirata is, melyet most Claude Romano irányít, az elmúlt tíz évben fontos szerepet játszott a francia fenomenológia újjászületésében. A francia fenomenológia fejlődésének e legutóbbi szakasza azonban számos új fordulatot ígér. Meghatározó tényező az angolszász problematikák Európára gyakorolt hatása, s ez esetünkben a kognitív tudományok husserli fogalma körüli vitákat jelenti. Miután hosszú ideig elzárkóztak az ilyen típusú kérdések elől, a franciák kezdenek nyitottakká válni ezek irányában, s ez elkerülhetetlenül bizonyos szellemi megújulás irányába látszik vezetni. Ebből a szempontból nem zárható le a kérdés *Jean-François Courtine* – Didier Franck és Jean-Luc Marion barátja – megemlégtése nélkül, aki minden kétséget kizáróan sokkal nyitottabb az ilyen típusú problematikák irányában. Ortodox heideggeriánus lévén (lásd *Heidegger et la phénoménologie*, 1990), Courtine, szemben a kortárs filozófusokkal, Heidegger kései gondolkodásának *alétheia-logikus* fordulatára összpontosít, s ez arra készíti, hogy nyitottabb legyen a igazság problematikájának különböző megfogalmazásaira. A logika és ontológia területén folytatott legújabb kutatásai (melyek egy Husserlről szóló, előkészületben levő műnek az alapjai) ilyen értelemben mindenképpen új utakat kell megnyissanak.

Fordította Szathmáry Zsuzsanna

A tanulmányban tárgyalt periódus művei:

1973	Beaufret (Jean)	1976	Bouveresse (Jacques)
	<i>Dialogue avec</i>		<i>Le Mythe de l'intériorité</i>
	<i>Heidegger</i>		Minuit
	<i>I. Philosophie grecque</i>		
1973	<i>II. Philosophie moderne</i>		
1974	<i>III. Approche de Heidegger</i>		Chrétien (Jean-Louis)
1985	<i>IV. Le Chemin de Heidegger</i>	1987	<i>L'Effroi du beau</i>
	Minuit		Le Cerf

- | | |
|--|--|
| Courtine (Jean-Francois) | Henry (Michel) |
| 1990 <i>Heidegger et la phénoménologie</i>
Vrin | 1976 <i>Marx</i>
<i>I. Une Philosophie de la réalité</i>
<i>II. Une Philosophie de l'économie</i>
Gallimard |
| 1992 <i>Phénoménologie et Théologie</i>
Critérion | 1987 <i>La Barbarie</i>
Grasset |
| Derrida (Jacques) | 1988 <i>Voir l'invisible</i>
Bourin |
| 1972 <i>La Dissémination</i>
Le Seuil | 1990 <i>Phénoménologie matérielle</i>
PUF |
| <i>Marges de la philosophie</i>
Minuit | <i>Du Communisme au capitalisme –</i>
<i>Théorie d'une catastrophe</i>
Odile Jacob |
| 1974 <i>Glas</i>
Galilée | Janicaud (Dominique) |
| 1978 <i>Éperons - Les styles de Nietzsche</i> | 1991 <i>Le Tournant théologique de la phénoménologie française</i>
Éd. de l'Éclat |
| 1979 <i>La Vérité en peinture</i>
Flammarion | Lévinas (Emmanuel) |
| 1987 <i>De l'Esprit – Heidegger et la question</i> | 1972 <i>Humanisme de l'autre homme</i>
Fata Morgana |
| 1987 <i>Psyché, inventions de l'autre</i>
Galilée | 1974 <i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
Nijhoff |
| 1990 <i>Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl</i>
PUF | 1976 <i>Noms propres</i>
LGF |
| 1993 <i>Spectres de Marx</i>
Galilée | <i>Sur Maurice Blanchot</i>
Fata Morgana |
| Franck (Didier) | 1977 <i>Du Sacré au Saint</i>
Minuit |
| 1981 <i>Chair et corps</i> | 1982 <i>De Dieu qui vient à l'idée</i>
Vrin |
| 1986 <i>Heidegger et le problème de Vespace</i>
Minuit | <i>Éthique et infini</i>
Fayard |
| Granel (Gérard) | <i>L'Au-Delà du verset</i>
Minuit |
| 1968 <i>Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl</i> | 1988 <i>A l'Heure des nations</i>
Minuit |
| 1972 <i>Traditionis traditio</i>
Gallimard | 1991 <i>Entre-nous. Écrits sur le penser-à-l'autre</i>
Grasset |
| 1990 <i>Écrits logiques et politiques</i>
Galilée | Maldiney (Henri) |
| Haar (Michel) | 1973 <i>Regard, parole, espace</i> |
| 1990 <i>Heidegger et l'essence de l'homme</i>
Jérôme Milion | 1974 <i>Le Legs des choses dans l'oeuvre de Francis Ponge</i> |

Jocelyn Benoist

1975	<i>Aïtres de la langue et demeure de la pensée</i> L'Âge d'homme	1987	Ousia <i>Phénomènes, temps, êtres</i> <i>I. Ontologie et phénoménologie</i>
1985	<i>Art et existence</i> Klincksieck	1988	<i>II. Phénoménologie et institution symbolique</i>
1991	<i>Penser l'homme et la folie</i> Jérôme Millon Marion (Jean-Luc)	1990	<i>La Crise du Sens et la phénoménologie</i>
1977	<i>L'Idole et la Distance</i> Grasset	1992	<i>Méditations phénoménologiques</i> Jérôme Millon
1982	<i>Dieu sans l'être</i> Fayard		Ricoeur (Paul)
1986	<i>Prolégomènes à la charité</i> Éd. de la Différence	1969	<i>Le Conflit des interprétations – Essais d'herméneutique</i>
1989	<i>Réduction et donation</i> PUF	1975	<i>La Métaphore vive</i>
1991	<i>La Croisée du visible</i> Éd. de la Différence	1983	<i>Temps et récit I</i>
	Nancy (Jean-Luc)	1984	<i>II. La Configuration du temps dans le récit de fiction</i>
1979	<i>Ego sum</i>	1985	<i>III. Le Temps raconté</i>
1983	<i>L'Impératif catégorique</i> Flammarion	1986	<i>La Seuil</i> <i>À l'École de la phénoménologie</i>
1991	<i>Une Pensée finie</i> Galilée	1986	<i>Vrin</i> <i>Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II</i>
	Richir (Marc)	1990	<i>Soi-même comme un autre</i>
	<i>Recherches phénoménologiques</i>	1992	<i>Lectures I</i>
	<i>I, II, III. Fondation pour la phénoménologie</i>	1993	<i>Lectures II</i>
1979	<i>transcendentale</i>	1994	<i>Lectures III</i>
	<i>IV, V. Du schématisme phénoménologique</i>		<i>Le Seuil</i>
1983	<i>transcendental</i>		

Diakrónia és megjelenítés¹

EMMANUEL LÉVINAS

A megérthetőség, a jelentésség szféráját, amelyben a mindennapi élet tartózkodik, sőt filozófiai és tudományos gondolkodásunk hagyományát magát is a látás jellemzi. A látottat tárgyként vagy témaként bíró *látás* struktúrája, ez az intencionálisnak nevezett struktúra a dolgokhoz közelítő fogékonyság minden módozatában föllelhető: úgy a környező dolgok vagy egymás közötti viszonyaik *intellektuális* megközelítésében, mind látszólag az emberi lények közötti társas érintkezésben, az egymással beszélő és egymást úgymond látogató lények körében is. Ily módon jelentkezik a *megismerés* elsőbbsége, amelyben egybefonódik mindaz amit gondolkodásnak, intelligenciának vagy szellemnek, illetve egész egyszerűen pszichizmusnak [psychisme] nevezünk.

¹ A szerzőnek egy Kanadában, Paul Ricoeur tiszteletére tartott előadás-szövege. Első ízben a *Revue de l'Université d'Ottawa* közölte 1985/4. számában. Jelen fordítás Lévinas *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, válogatott tanulmánykötetében megjelent változatból közöl részletet. (A ford.)

1. Tudás és jelenlét

Gondolkodás, intelligencia, szellem, pszichizmus: a *tudatot* vagy a tudatosság kezdetét jelentik. Az ember öntudata tökéletes módozata ennek a tudatnak: az öntudat az *én gondolkodom* tematizáló szemlélésében, a minden másságra való – ezt észlelő és el-sajátító – vonatkozásában *azonos* én öntudata. A gondolkodásnak ez a vonatkozása az intencionalitás. Lényeges kifejezésről van szó, amely először is a *látás* tematizáló jellegére és ugyanakkor valahogy a pszichizmus kontemplatív voltára – a szemléltől való távol-létére – utal, amelyet oly könnyen a lét-érdek-mentesség [dés-inter-essement] modelljeként tartunk számon; ám az intencionalitás a törekvésre, a finalításra és a vágyra is utal, mint az egoizmus vagy az egotizmus, mindenképpen mint az egológia egy mozzanatára. Mozzanat, amely a pusztán kinetikus fenoménektől, a fizikus megfigyelési tárgytól megkülönböztetett impulziók ösztönzője. Ebben az értelemben a tudat – melynek maga a tudattalan is csak egy hiányos módusza – a szellem általunk nyújtott értelmezésének lényegi jegye marad. Az én gondolkodom *appercepciója* által az intencionális jelentésvonatkozásban becsatolt *más* a *gondolkodáson*, mint gondolkodáson, mint *noémán* keresztül az *én gondolkodom* *noézisét*, jelentésvonatkozását – a vágyat vagy a törekvést – telíti, elégíti ki. A más így jelen van számomra. És ez a „jelen-lenni”, a *gondolkodom*-nak ez a jelenléte az én számára, a *léttel* egyenértékű.

Jelenlét vagy lét, amely egy időbeliség-módusz is egyben. Ám ez a jelenlét ily módon a másnak az én számára történő ki-tevését [ex-position] és így éppenséggel egy *önadást*, egy *adottságot* [Gegebenheit] is jelent, vagyis a másság adódását a jelenben, nem a kifejezés pusztán metaforikus értelmében, hanem a másnak egy, a *megragadás* konkrét horizontjában történő, már mindig is a kézbe fogásra utaló jelentés adódását. A jelen jelenléte, mint időbeliség, ez a – ha mondhatjuk így – lényegi kéznél-meg-tartás [main-tenance] valamilyen megfoghatónak, szilárdnak az ígérete. És ez föltehetőleg magának a *dolognak*, a *létezőnek* a létben, a jelenlétben való megjelenésének a mozzanata. A dolgok megismerésének ez a prototipikus folyamata az értelem idealizált tudáseggyüttese absztrakcióinak az előfeltétele, ahogyan az számunkra a husserli *Krízis* – de elvben már a *Logikai vizsgálódások* – fenomenológiája közvetítette.

A megismerés és a látás technikai lehetőségei így már nem sokban különböznek az ártatlannak tartott teoretikustól, illetve az igazságnak és a tiszta jelen idejében feloldott megjelenítésnek a

kontemplatív derűjétől, mivel valójában ezek horizontját alkotják. A technikai lehetőségek és kihívások nem olyannyira ellentétesek a teória állítólagos lét-érdek-mentességével, mint ahogyan azt az ipusztriális modernitást eltévelyedésként és hanyatlásként leleplező kritikusok vélik. A látás, a megismerés és a kézbe fogás egybefonódnak az intencionalitásban, amely a tudatban önmagát újra felismerő gondolkodás eseménye: a jelen „kéznél-meg-tartása” e gondolkodás immanenciáját annak kiválóságaként emeli ki. Ettől fogva azonban a látásként és megismerésként értett, és az intencionalitásból kiindulva értelmezett gondolkodásban az intelligibilis és az intelligencia a gondolkodás időbeliségében a jelent részesítik előnyben a múlttal és a jövővel szemben. Ahhoz, hogy a jelenlétnek a múltban és a jövőben bekövetkező módosulása érthetővé váljon, a jelenlétre való visszavezetésük, vagyis a múlt és a jelen megjelenítése szükségeltetik. S hasonlóképpen, minden, az *én gondolkodom* belső jelenlétében egybegyűjtött és szinkronizált másságot – amely így az *Én* önazonosságában nyelődik el – a gondolkodás, az *én sajátjaként* kell tételezni, s éppen ezáltal a más *mátságát* az *azonosra* visszavezetni. A lét-vonatkozásban és a lét-tematizálásban – vagyis a jelenlétben – benne foglalt intencionalitás, bár kilép önmagából, ugyanakkor vissza is tér önmagához.

A látásként, megismerésként és intencionalitásként értett gondolkodásban a megértés a Másnak az Azonosra való visszavezetését is jelenti, a szinkroniát, mint *létet*, annak egologikus egybegyűjtésében. A *megismertben* a kanti *cogito*-nak vagy az *én gondolkodom*-nak a transzcendentális appercepcióban foglalt egysége, a jelenlét egológiájának a Descartestól Husserlig tartó önállítása fejeződik ki; a *jelenvalólét* [*Dasein*] „létezzék”-je a *Lét és idő* 9. paragrafusában Heideggernél is a *mindenkori enyémvalóság* [*Jemeinigkeit*], s ennél fogva az *én* alapja.

Az „emberek közötti társas érintkezés” [„se voir entre humains”] – természetesen a nyelvről van szó – a maga során nem egy látásra, s ezáltal az intencionalitásnak erre az egologikus vonzatára, a minden másságot a jelenlétben egybegyűjtő, szintetizáló egológiára és a megjelenítés szinkroniájára utal vissza? A nyelvet többnyire így fogjuk fel.

A tudás és a látás [le savoir et le voir] a beszéd során persze jelekhez folyamodnak, verbális jelekben jutnak el a másikhöz – ami nyilván lehetetlenné teszi a jelentettnek egy tematizált jelenlétbe való egologikus egybegyűjtését. A probléma, immár a közlés indokára vonatkozólag, érvényben marad. Miért mesélünk el

valamit a másinak? Mert valamilyen mondanivalónk van. De miért kell egyáltalán elmondani azt a bizonyos megismert vagy megjelenített dolgot? A jelhasználat ugyanis nem igényli feltétlenül ezt a közlést. A jelhasználat szükségletét az appercepció szintézisében elkülönült én – akinek jeleket kell használnia önmaga számára, még mielőtt bárkihez is beszélne – helyzete is magyarázhatja: a sokféleség egységesítése a jelenlétben vagy a megjelenítésben, ez az egologikus művelet, lehetővé teszi az én számára azt, hogy felkutathassa a közvetlen jelenlétben túlinak, az immár elmúltnak vagy a még el nem jöttnek a jelenlétét, amelyet a jelek által ettől fogva aztán emlékezetébe idézhet, előreláthat vagy előhívhat. Ily módon akár írhatunk is önmagunknak. Az a tény tehát, hogy létezhet nyelv, azaz verbális jelek nélküli gondolkodás, nem bontja meg a jelenlét egologikus rendjét, hanem csupán egy belső diszkurzus szükségletét igazolja. A véges gondolkodás szétválik ugyan, hogy önmagát kérdezze és hogy válaszoljon, de újra egyesül önmagával. A gondolkodás önmagára reflektál és megszakítja a szintetikus appercepció folytonosságát, ám eközben még mindig ugyanabból az „én gondolkodom”-ból ered, illetve ehhez tér vissza. A gondolkodás az egybegyűjtésnek ebben a folyamatában képes egy adott elemtől egy, az előbbi látszólag kizáró újabb elemhez továbblépni, de ez utóbbi elem éppen a kizárás mozzanatában már bejelentett és visszanyert. Az ént szét-
szakító dialektika egy olyan szintézisben és egy olyan rendszerben teljesedik be, ahol ez a szakadás már nem észlelhető. A dialektika nem a másikkal való dialógus; a dialektika csupán „a léleknek az önmagával, kérdések és válaszok formájában folytatott dialógusa” marad. Platón pontosan így határozta meg a gondolkodást. A diszkurzus hagyományos értelmezésének megfelelően, amely ebből a meghatározásból eredeztethető, a gondolkodását önmagának elbeszélő szellem továbbra is egy és egységes, a jelenlétben azonos marad – szinkrónia, dacára a gondolkodás jövősmenésének, aholis az én ellenszegülhetne önmagának.

Az egység és a jelenlét tehát megőrződne az emberközi beszélgetés empirikus realitásában. A beszélgetés, minden egyes beszélgetőpartner számára, arról szólna, hogy belépjen a másik gondolkodásába, erre törekedjen. Egybeesés, amely Ész és bensőség. Gondolkodó szubjektumok, homályos és empirikusan szembelyezett pontok sokasága, amelyekben világosság támad mihelyt látják egymást, beszélgetnek egymással és egybeesnek. Az eszmecsere a tudást megnevező vagy kifejtő mondat és elbeszélés egységében jelenlétté vagy megjelenítéssé válna. Az egyet-

len tudatba, egy cogito-ba – az Észbe – törekedne. Egyetemes Ész és egologikus bensőség.

A nyelv belső diszkurzusként tűnhet fel és így mindig az intencionális én *gondolkodom* egójának a másságot a jelenlét egységében egybegyűjtő tevékenységére vonatkoztatható. A másik belépése – mivel hogy beléphet – ebbe a nyelvbe nem szakítja meg a nyelvnek a megjelenítés egologikus tevékenységére való vonatkozását. Még akkor sem, hogyha ezt a jelenlétet – túl az emlékezet és a képzelet megjelenítésén – a történész vagy a futurologus kutatásai biztosítják, és hogyha egy kultúráteremtő emberiségben az írás a múltat és a jövőt egy könyv – bekötött dolog – vagy egy könyvszekrény deszkáinak a jelenlétében gyűjti egybe. Íme egy történetnek egy dolog jelenlétében, a létező létének egy létezőben való egybegyűjtése! A megjelenítés és a – gondolkodás lényegként értett – látás kapitis mozzanata! És mindez dacára egy könyv olvasásához szükséges összes időnek, ahol ez az egybegyűjtés – vagy a jelenlétnek ez a textúrája – a tartamhoz tartozna. És mindenekelőtt a senki számára sem jelen-volt vagy megjelenített múlt – az an-archikus vagy immemoriális² múlt – és a sugalmazott, de senki által meg nem előlegezett jövő ellenére; a folyam metaforájára vagy a még mindig térbeli képekre – az „innen”-re vagy a „túlani”-ra – való előzetes hivatkozás nélkül, az időt a szöveg „verseinek” a hermeneutikájából kiindulva jelölő múlt és jövő ellenére.

Kijátszhatatlan cselszövését érvényesítette volna-e *ilymódon* az idő? Mint ahogyan már elkövette volna azt az idő fenomenológiájának bizonyos árnyjátékaiban, melynek mesterpéldáját Husserl nyújtotta volna számunkra, aki a re-tenció és a pro-tenció intencionalitásában egyfelől az időtudatként, vagyis a még mindig a jelenlét – „a létezők létének” – meg-jelenítéseként értett tudat-időt az élő jelen meg-jelenítésére szűkítette volna le; és akinél, másfelől, a re-tenció *vissza-tartása* [re-tenir] csak az idő konstitúciójában már eleve adottként előfeltételezett folyam-időben különbözik a pro-tenció *előre-tartásától* [pro-tenir]. A folyam az időbeliségnek a létezőre alkalmazott eleven metaforája: a létező egy olyan folyadék, melynek részei egy, már mindig is az időben végbemenő mozgásban vannak.

Rá kell kérdeznünk mostmár erre az önmagát belsőnek nevező diszkurzusra, amely a – az ének az önmagához intézett –

² an-archique – úgy mint eredet-nélküli; immemorial – ősrégi, ősidőbeli. Mivel egy nem az emlékezet hatáskörébe utalható múltrol van szó, megőriztük az eredeti kifejezést (A ford.)

kérdésekre és válaszokra történő szakadása ellenére egy megjelenítés határain belül, és egologikus marad, és ahol az egyedek egybekapcsolódása azzal a feltétellel lehetséges, hogy „belépnek egymás gondolkodásába”: maga ez a diszkurzus, állítólagos belső szakadásai ellenére, nem a másikkal való előzetes szocialitáson alapul-e már, aholis a beszélgetőtársak elhatároltak? Meg kell kérdeznünk, hogy az én és a magam – lett-légyen akár ideiglenes – szétválásának nem kell-e már ezt a tényleges, elfeledett szocialitást előfeltételeznie ahhoz, hogy a belső dialógus egyáltalán kiérdemelhesse a dialógus elnevezést; egy, a megjelenítés immanenciájára nem visszavezethető szocialitás; egy más, nem a másiról mint megismert dologról szerezhető tudásra, és így a világot tapasztaló én immanenciájára visszavezethető szocialitás. Nem előfeltételez-e a belső dialógus, túl a másik *megjelenítésén*, egy, a másik emberhez, mint máshoz való kapcsolatot, amely nem egyúttal a másat egy egycsapásra egyetemes ész által máris azonosként észlelő mással való kapcsolat.

Elérkezett a pillanat, hogy megkérdezzük: egyeseeknek ez a mások megjelenítésébe való belépése – a gondolatoknak ez a megfelelése az adott szinkroniájában – a gondolkodás és a diszkurzus egyetlen – és eredendő, végleges – racionalitása-e; az időnek a jelenlétbe való egybegyűjtése az intencionalitásba – és így az időnek a lét esszenciájára³ való korlátozása, a jelenlétre és a megjelenítésre való korlátozhatósága – az idő elsődleges eseménye-e; és hogy a jelenlét manifestációja – a megjelenés – a racionalitással egyenértékű-e. A nyelv kizárólagosan a *mondottban* [dit], a minden esetben legalább látenszen jelentő módba helyezett mondataiba, a pusztán információközlő, kijelentett vagy virtuális ítéletek teoretikumában bírna-e jelentésséggel? A *mondottban* – mindabban, ami leírható? Nem jelentéssé-e már a *mondás* [dire] szocialitásában, a másikkal szembeni felelősségben, amely másik kérdéseket és válaszokat parancsol, és a beszélgetőtárs „nem-jelenléte” vagy „aprezentációja” által, amely így, az adott univerzum mélységes szimultaneitása szerint különbözik a dolgok jelenlététől. Egy más időbeliség érvényesül az éntől a beszélgetőtárhoz való viszonyban, mint amely a *mondott* és a *leírt* jelenlétébe beépíthető, egy konkrét időbeliség ebben az „éntől-a-máshoz”-ban, mégha ez az azon nyomban a szinkron

³ esszancia – „... az esszencia terminus itt a *létezőtől* különböző *létet*, a német *Sein*-től eltérő *Seiendes*-t, a latin *esse*-től eltérve skolasztikus *ens*-t jelöli. Nem bátorkodtunk *esszancia*-ként jegyezni, ahogyan azt a nyelv története megkívánná, aholis az *ance* képző, amely az *antiá*-ból vagy *entiá*-ból ered, a cselekvés absztrakt elnevezéseit eredményezte.” In: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer, 1990, 9. (A ford.)

absztrakciójába merevedik is az őt tematikusan megragadó „én gondolkodom” szintézisében.

E tematizáló és teoretikus megragadásnak és a hozzá *noematikusan* kapcsolódó rendnek – a jelenlét, a létnek mint létnek és az objektivitás rendjének – kell-e a föltétlen elsőbbséget tulajdonítanunk a jelentésség jelentésének a megállapításában? Itt jön-e létre a jelentés? A megismerésnek nem kell-e önmagára és önmaga igazolására rákérdeznie? És az igazolás – a jog és az igazságosság által kijelölt szemantikai kontextusában – nem a másikért való felelősségre – azaz a közelálló [prochain] közelségére – mint az eredendő megérthetőségnek vagy racionalitásnak a tulajdonképpeni területére utal vissza, ahol, bármely teoretikus okfejtésen innen, az emberiben, a lét, az ezidáig természetszerű kifejlésében létként igazolt és minden racionalizálás kezdeteként kijelölt lét hirtelen megkérdőjeleződik bennem, és egy eredendőbb jögalapot igényel?

A helyes tudásra vonatkozó ítélkezés és a tematikus gondolkodás bizonyos, a másik arcára írt etikai jelentésből eredő elvárások idézik – vagy hívják – elő, mint ahogyan ezt már máshol megkíséreltük kimutatni⁴; bizonyos, a számomra összehasonlíthatatlan egyedi arcból fakadó elvárások, amelyek az igazságosság konkrétumára kényszerítenek. Az hogy az igazságosság ily módon a logikai ítélet objektivitása eredetpontjának és a teoretikus gondolkodás hátterének bizonyul nem egyenértékű sem a racionalitás vagy az intencionális gondolkodás és a sokféleségnek az ezzel járó szinkronizálása, sem pedig a szintetikus gondolkodás léttematizálása vagy az ontológia-problematika elítélésével. Ugyanakkor, úgy gondoljuk, hogy ezesetben már egy származtatott rendű racionalitással van dolgunk, és hogy a másikért való felelősség egy olyan eredendő és konkrét időbeliséget jelent, amely előfeltétele a jelenlét egyetemesítésének. Továbbá, úgy véljük, hogy az igazságosságban konkretizálódó szocialitás vagy felelősség hívja elő és alapozza meg a teoretikus nyelv objektivitását, amely az idő diakroniáját az elbeszélésben és a történelemben „gyűjti egybe” jelentésbe és megjelenítésbe, és amely – egy *bizonyos pontig* – igazságosságot teremt, *összehasonlítván*, a tudás-gondolkodásban, az „összehasonlíthatatlan és egyedi” személyeket; *létezőkként*, vagyis egy nem individumaikként hasonlítván össze őket. Úgy gondoljuk továbbá, hogy a racionalitásnak ebben

⁴ vö. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 205. sk.

a származtatott rendjében kell konkrétan megjelenniük az intézményeknek, a törvényszékeknek, és így az Államnak.

Am ebben a megközelítésben nem arról van szó, hogy az intencionális struktúrát elidegenedésként lepleznénk le, kimutaván a „közelálló közelségéből” és a „másikért való felelősségből” való létrejöttét, jóllehet ugyanakkor lényeges kihangsúlyozni *ezt* a folyamatot. Az Állam, az intézmények és maga a törvényszék lényegileg kiszolgáltatottak a politika sajátos – esetenként embertelen – determinizmusának. Ezért lényeges ennek a determinizmusnak az ellenőrzése, az igazságosságban rejlő motivációjához és az alapító ember-közöttséghez való visszalépés által. Most egy pár lépést fogunk tenni ebben az irányban.

2. Másság és diakrónia

Kezdjük azzal a kérdéssel, hogy egy én számára a másik más-sága már mindig is egy logikai másságot jelent-e: egy olyan logikai másságot, amely egy *egész* részeként jelöl egyeseket másokkal szemben, aholis teljesen formális módon, az egyik, ez itt, más, szemben azzal ott, és ahol az ott, ugyanígy, más, szemben ezzel itt; és ahol a nyelv nem volna más, mint az információk vagy anekdoták kölcsönös kicserélése, a beszélgetőpartnerek kijelentéseiben intencionálta és egybegyűjtötte. Vagy, ahogyan mi hajlamosak vagyunk elgondolni, a másik embernek egy énnel szembeni mássága mindenekelőtt – és, merem állítani, „pozitív” módon – az ént a másikért való felelősségre egy csapásra – elhatározás nélkül – kényszerítő másik ember arca. Az én *egy csapásra*, vagyis „érdekmentesen”, a kölcsönösség firtatása nélkül felelős. A *másért* [*pour-l'autre*] érdekmentessége, a felelősség válasza [*répons de la responsabilité*], amely már a köszönésben, a *jó napot kívánok*-ban, a *viszontlátásra*-ban is ott rejlik. A tanításokat vagy elbeszéléseket közlő mondatok kijelentéseit megelőző a nyelv. A közelállóért felelős *másért*, a közelálló közelségében; felelősség, amelyet az *arcbá nézni* [*faire face*] eltörölhetetlen és elvállalhatatlan másságában és autoritásában jelent, illetve parancsol. (Kinek az arcába nézni? Honnan származik ez az autoritás? Ne tévesszük szem elől ezeket a kérdéseket!) Az arc megközelítésében fellépő *másért* – ez a *valaminek a tudatánál* sokkal ősbibb másért –, engedelmeskedésében bármiféle *megragadás és az én-szubjektum világnál-való-létét* [*être-au-monde*] – egy szintetizált és szinkronikus világot megjelenítő létét – jellemző intencionalitás előzetese marad. A *másért* az énben ébred fel, az engedelmeske-

désben értett parancs által, olyképpen, mintha maga az engedelmeskedés tenné lehetővé az én számára az előírás megértését, mintha az én már a megértés előtt engedelmeskedne, mintha a másság eseménye a tudást megelőzően következne be.

De ennek az elsődleges engedelmeskedésnek az egyszerűségét íme a másik oldalán felbukkanó harmadik bonyolítja; a harmadik, aki ugyancsak közelálló, és ugyanúgy az én felelősségemhez tartozik. Ezzel a harmadikkal egy emberi pluralitás közelsége jelentkezik. Melyikük előbbrevaló, ebben a pluralításban, a többinél? Íme a kérdés, az igazságosság kérdésének születési helye és ideje. Így jelentkezik az egyedi és összehasonlíthatatlan mások összehasonlításának a kötelessége; a tudás és ezáltal az arc meztelenségén túli – vagy inneni – objektivitás ideje, a tudat és intencionalitás ideje. Az igazságosságból eredő és az erre alapozott objektivitás: a *másért*, az arc másságában jelentkező parancs igényelte objektivitás. Felhívás a meg-jelenítésre, ami nem szűnik meg elfedni az arc meztelenségét és egy világhoz tartozó tartalmat és kiterjedést tulajdonítani neki. Az igazságosság elengedhetetlen objektivitása és az arc másságát elhomályosító, az arc másságát, amely eredendően a világ kontextusán kívüli jelentéssel bír – parancsol –, és amely nem szűnik meg elszakadni a jelenlét és az objektivitás plasztikus formáitól, melyeket ugyanakkor előidéz az igazságosságra valló felhívásában.

Az arc rend-kívüli kívülsége. Rend-kívüli, ugyanis a rend már igazságosság: rend-kívüli vagy abszolút [absolue-felmentett], e melléknév etimológiai jelentésében, mint a minden kapcsolattól és szintézistől elkülöníthető, magától az igazságosságtól – amelybe ez a kívülség belép – is elkülönülő kívülség. Az abszolút – túlzó kifejezés – feltehetőleg csak a másik arca által előidézett fenomenológiában – vagy a fenomenológia törésvonalában – nyerhetné el konkrét helyét és jelentését.

A másik arca, az önkifejezés összes sajátos formájában, amelyekben a másik immár egy bizonyos szerep fedezékében található, ugyanakkor tiszta önkifejezés is, fedezék és védekezés nélküli önkiadatás: az arc végletes kiszolgáltatottsága, amely meztelenségében a halálnak való kitettség: puszta meztelenség, lemeztelenedés, passzivitás és sebezhetőség. Arc, mint a másik embernek a halandósága.

De ebben a halandóságban az énre – a „rám” – vonatkozó megidézés és kötelesség is jelentkezik, az arcban jelentkező autoritás felhívása, mintha a láthatatlan halál, amelynek a másik ember arca kiteszi magát, az őt megközelítő Én ügye volna, mintha

bűnösségét vagy ártatlanságát, vagy legalábbis szándékos bűnösségét megelőzően vádolná őt. Az Én mint a másik ember túsza, mint aki éppenséggel e halálért való felelősségre felhívott. Az én által bármikor is vállalt bármely kötelezettségtől és bármely jövőbeni kezdeményezésétől vagy szabad cselekedetétől független felelősség; bármitől, ami a másokban erre az énre „nézve” lényeges lett volna, független felelősség. Ugyanakkor lám mégis minden, ami a másik arcában „rám nézve” lényegtelen, „rám néz”, rám vonatkozik [me regarde]. A másikért való felelősség: a számomra a „ne ölj”-t és következésképpen a „te felelős vagy ennek az abszolút másnak az életéért” jelentő arc, az egyediért való felelősség. Az egyediért, vagyis a *szeretettért*, lévén a szeretet magának az egyediségnek a feltétele.

A túsza a közelállót megközelítő Én helyzetében – vagy feltétel nélküliségében – [la condition – ou l’in-condition] – kerül vád alá. Ám ez egyúttal az én *kiválasztása* is, a be nem helyettesíthető egyedisége. Ő már nem az *Én*-nek nevezett „egyede egy nemnek”, az „általában vett Én”-nek egy sajátos esete, hanem az első személyben beszélő én, amelyet Dosztojevszkij így szólaltat meg: „Én mindenkinél bűnösebb vagyok”; mindenkinek a mindenkivel szembeni köteletségében a legkötelezettebb, az egyedi. Az, akinek a másikkal szembeni kötelezése ugyanakkor végtelen; az, aki, anélkül, hogy rákérdezne a kölcsönösségre, anélkül, hogy a másakra vonatkozó kérdéseket tenne fel arcának megközelítésekor, mindig is adósa marad a közelállónak.

Az énnak a máshoz való ily módon a-szimmetrikus „kapcsolata”, bármiféle tematizálható jelenlét noematikus korrelációja nélküli kapcsolata. A másik emberre való ébredés, amely nem egy tudás: a másik embernek – a közelálló közelségében érkező első jövevény – a megismerésre visszavezethetetlen megközelítése, mégha ez a megközelítés az igazságosság igényében a mások pluralitása elé kell is hívja a másikat. Gondolkodás, amely immár nem a máshoz való megfelelés – amely más már nem egymértékű velem, egyediségében minden mértéknek ellenszegülő – hanem egy non-in-differencia a máshoz, a szeretet megbontván az egyenlő lélek egyensúlyát. A szubjektum természetes pozíciójának a megkérdőjelezése bennem, az énnak a létében való állhatatosságának – a tiszta lelkiismeretű állhatatosságának –, *connatus essendijének*, létezőként való kitartásának a megkérdőjelezése. Íme az az indiszkrét – vagy „igazságtalan” - jelenlét, amelyről – Heideggernek a *Holzwege*-ben nyújtott értelmezése szerint –, talán már az „Anaximandros mondása”-ban is szó van : az *esse*-nek a *jelenlétében* való pozitivitásának a

megkérdőjelezése, amely hirtelen a bitorlással lesz egyenértékű! Heidegger itt – mindannak ellenére, amit a „lét gondolásának” az elsőbbségével kapcsolatosan állít – nem az etika eredendő jelentőségével találta szemben magát? A másikkal szemben a lenni tiszta lelkiismeretében elkövetett sértés már az idegennel, az özvegygel, az árvával szembeni sértés, akik a másik arcában az énre néznek.⁵ [...]

4. Immemoriális múlt

Minden, az átgondolt elhatározást előidéző logikus megfontolás előtti felelősség. A megfontolás már a másik arcának egy meg-jelenítésre, a látható objektivitására, ennek a világhoz tartozó kényszerítő erejére való visszavezetése volna. A felelősség elsőbbsége nem a remineszcenciából kiindulva értelmezett a priori eszme elsőbbsége. Vagyis nem a szemlélésre, és, az eszme idealitása és egy nem múló jelenlét örökkévalósága alapján időtlennek feltételezett jelenlétre vonatkoztatott, melynek viszonylatában az idő tartama vagy dia-króniája csupán elrejtőzés vagy csökkenés, ennek az időtlen jelenlétnek a deformálása vagy privációja volna a véges emberi tudatban.

Íme – a felelősség etikai elsőbbségében – a másikért-nak a megfontolással szembeni elsőbbségében egy, a jelenre, amelynek lennie kellett, visszavezethetetlen múlt. Egy a lét joga által naiv módon – természetesen – biztosított azonosságra való vonatkozás nélküli múlt, ahol mindennek kezdődnie kellett volna. Ebben a felelősségben visszavetette találok magam ahhoz, ami sohasem volt valamely tévedésem vagy cselekedetem, sem hatalmam, sem szabadságom következménye, ahhoz, ami sohasem volt az én jelenlétem, és sohasem került az emlékezetembe. A felelősség, ennek az an-archikus felelősségnek a jelentése független valamely, az emlékezetbe idézett elköteleződés jelenétől. Egy olyan múltnak a jelentése, amely rám vonatkozik, „rám nézve” lényeges, az „én ügyem”, amely remineszcenciától, re-tenciótól, meg-jelenítéstől, minden, valamely felelevenített jelenre való vonatko-

⁵ De mily nyelvi zavar, illetve mily kétértelműség az énben! Íme hogy úgy beszélünk az énről, mint egy fogalomról, holott minden énben az „első személy” egyediség és nem egy nemnek az individuációja. Az én, ha mondhatjuk ezt, *én* vagyok, nem ott ahol beszélnek rólam, hanem ott ahol első' személyben beszél: a fogalomtól megmenekülő én, dacára annak a hatalomnak, amelyet a fogalom újra érvényesít fölötte, mihelyt erről a megmenekülésről, erről az egyediségről, erről a kiválasztásról beszélünk.

zástól mentes. Egy immemoriális múltnak a másik emberért való felelősségből eredő és egy parancs heteronómiájában jelentkező jelentése. A mások múltjában – amely „rám néz” –, az emberiség történelmében való *nem-intencionális* részvételem. Egy múltnak az idő konkrétumán – amely a másikért való felelősségem – alapuló dia-króniája, amely nem gyűl egybe megjelenítésbe.

A másikért való felelősség nem egy, az „én gondolkodom” számára adott és általa újra föllett a priori eszméhez visszamenő gondolkodáshoz tartozik. Egy szuverén én természetes *conatus essendi*-je a másik halála vagy halandósága által válik kérdésessé, az etikai éberségben, ahol az Én szuverenitása „gyűlöletesként” ismeri föl önmagát és „helyét a nap alatt” – „az egész világ feletti hatalom bitorlásának kezdeteként és képeként.” A másikért való felelősség, amelyet a közelálló arcára írt parancs jelöl, nem a „transzcendentális appercepció” egyszerű modalitása bennem. A parancs anélkül vonatkozik rám, hogy lehetőségemben állna visszamennem valamely létező tematikus jelenlétéhez, amely e parancs oka, vagy az őt előidéző akarat volna. Mondottuk már: itt még arról sincs szó, hogy egy előzőleg felfogott parancsot kapnánk, amelynek aztán az átgondolt elhatározásban alávetnénk magunkat. Az alávetülés, az arcnak ebben a közelségében megelőzi az arc előidézte parancs vállalásáért átgondolt elhatározást. Az alávetülésnek a passzivitása nem az intellektuális művelet receptivitásához hasonlít, amely az elfogadás és a megragadás spontaneitásába, a vállalás aktusába fordulna át. A felvállalhatatlan másságnak a jelenletre való asszimilációját megtörő idegenség az „én gondolkodom” appercepciójától, amely mindig mindazt felvállalja – meg-jelenítvén – ami hat rá, való idegenség. A múlt páratlan diakroniája. A parancs megértését megelőző alávetülés, ami egy végtelen autoritásról tanúskodik. És anélkül, hogy a jövő már mindig is adott lenne az el-jövőben, ahol a megelőlegezésben – vagy a protencióban – jelenlevő megragadás az időnek az imperatívusz autoritása által nyújtott dia-króniáját homályosítaná el.

Múlt, amely a memória igénybevétele, „megélt jelenek” visszaterése nélkül artikulálódik, vagy „gondolódik”; nem meg-jelenítésekből létrejövő múlt. Az énhez tartozó visszautasíthatatlan felelősségből eredően jelentő múlt, amely éppenséggel parancsként jelentett az én számára és anélkül, hogy egyúttal valamely elfelejtett jelenben történt elkötelezésre utalna. Egy megrögzött kötelesség jelentésében jelentkező múlt, amely minden elköteleződésnél ősbibb; egy, teljes jelentését az imperatívuszban – amely a másik arcának a módján parancsol az ének – elnyerő

múlt. Kategorikus imperatívusz: bármiféle – ha mondhatjuk ezt – szabad elhatározásra való tekintet nélkül, amely „igazolná” a felelősséget; bármiféle *alibi*-re való tekintet nélkül. Immemoriális múlt, amelyet, anélkül, hogy bármikor is jelen lett volna, a „másért” való felelősség jelöl, és ahol a parancs meghallásának a sajátos módja az engedelmeskedés. Egy parancs meghallása, amely tehát nem valamely előzetes – elfelejtett vagy rejtett –, az ego konstitúciójához tartozó, a másik emberre vonatkozó nagylelkű diszpozícióknak a prioriként, a másik arca révén történő felelevenítése. Egy parancsnak a már engedelmeskedésként történő megértése; nem a másik arca által előidézett – lett légyen dialektikus – megfontolásból eredő elhatározás, ahol az előírás szükségszerűsége egy teoretikus konklúzióból fakadna. A parancs hatalma többé már nem egy az enyémnél hatalmasabb erőt jelentene. A parancs itt tulajdonképpen nem is egy erőből eredne, hanem – a másik arcának a módján – a kényszerről, saját erejéről és bármely tejhatalomról lemondva jelentkezik. A formálisnak és az ontológiai struktúráknak nem alávetett autoritás, ahol a heteronómia nem jelent föltétlenül szolgaságot. Egy visszautasíthatatlan autoritásnak az önnön létét – a lét szükségszerűségeinek és megzavarhatatlan folyamatának ellenére – is megkérdőjelező heteronómiája. Éppenséggel ez annak az etikának az összes újdonsága, amelyben az engedetlenség és áthágás nem cáfolják meg az autoritást és a jót, és amely, hatalom nélkül de szuverén módon, visszatér a rossz lelkiismeretben. Ez utóbbi nem a nagylelkű erőszakmentességében befejezetlen gondolkodást, és nem is a gyerekes ész éretlenségét igazolja. A rossz lelkiismeret – túl az emlékezet, a megfontolás és az erőszakos erő hozadékain – egy rendkívüli hangzást jelentene, amely visszavezethetlenségében egy isteni ige lehetőségét sugallja. [...]

Fordította Szigeti Attila

**„Ami nekem a filozófia,
az valóban rákérdés...”**

BESZÉLGETÉS VAJDA MIHÁLYAL

Kellék: *Kolozsváron tartott előadásaid során többször említetted, hogy a filozófia és a köznapi tudat egymástól viszonylag független tudatformák. Ezzel összefüggésben két kérdést szeretnénk feltenni – remélem, hogy össze lehet őket kapcsolni a válasz során: mit jelent számodra filozófiával foglalkozni - itt és most – illetve hogyan látod a filozófia státusát?*

Vajda Mihály: Mit jelent számomra a filozófia? Valószínűleg egyszerűen belenőttem, s nem filozófiai szövegeken keresztül – azok később jöttek. Ami korábban jött, az a világra való rákérdés, egy olyanfajta rákérdés, amit a köznapi tudat valószínűleg nem tesz meg. Amikor a köznapi tudatról általában beszélek, nem egyszerűen csak a köznapi tudatot értem alatta, hanem bizonyos értelemben azt a reflektálatlan tudatot, amiben – ha tesszik – a tudomány is létrejön. Ebben az értelemben reflektált tudat kizárólag a filozófiában és a művészetben működik – ez hozza őket manapság olyan közel egymáshoz. A filozófia és a művészet közötti különbség éppen ezért néha nehezen definiálható; a határt az utóbbi időben mindkét oldalról átlépjük. Ha filozófiát művelünk, olyan szövegeket állítunk elő, amelyekről mások azt hiszik, hogy azok nem is megbeszélhető szövegek. Akkor viszont nem filozófiáról, hanem művészetről van szó – megnyilatkozások-

ról, amelyekkel kapcsolatban nem is tehető fel a kérdés, hogy „ezt tényleg így van-e”. Másrészt a művészet is belemászik a filozófiába: hány olyan szöveg van a műalkotásokban – verbális műalkotásokról beszélünk –, amilyeneket egy tradicionális agy filozófiáinak tekint. Tehát úgymond a rákérdés volt az, ami engem a filozófia felé vitt. Előzőleg valószínűleg nem tudtam, hogy ez a szerencsétlenség fog velem történni, tehát hogy emiatt filozófiával kell foglalkoznom. Egyszerűen rákérdéztem a körülöttem lévő világra, és egyáltalán nem olyan csodálatos, hogy ilyen „rákérdező” lettem. A világháborút és a zsidóüldözést kilenc-tíz éves fejjel éltem át, a világ nyilvánvalóan totálisan abszurdnak tűnt számomra – és ez nem utólag rekonstruált! – így aztán megszoktam, hogy mindig azt kérdezem: „hogyan van ez?”. Soha nem azt nézem, hogy valamit hogyan kell működtetni, hogyan lehet a dologba belehelyezkedni, hanem kívülről nézek rá, néha csodálkozva – mert szerintem is a csodálkozásból származik a filozófia –, de ez a csodálkozás nem egyszerűen csak az, amiből a filozófiát le szoktuk vezetni (a csodálkozás arra, hogy egyáltalán valami van és nem semmi), hanem csodálkozás arra, hogy hogy az ördögbe lehet, hogy ez van, holott felfoghatatlan, hogy így van. Azt hiszem, így vált sajátommá az az attitűd, ami aztán szinte szükségszerűen vitt a filozófia felé. Persze az előbb mondottak alapján fölvethető a kérdés, hogy miért nem a művészet felé orientálódtam. Erre már nem tudok válaszolni. Soha nem éreztem magamban a képességet a művészetre.

Mindeközben felmerül bennem, vajon nem azt mondom-e, amit Carnap mondott, amikor Heideggert akarta szétszedni apró darabjaira. Hogy tehát a filozófia, illetve a metafizika elfuserált művészet. Nem hiszem azonban, hogy ez így lenne; műalkotásokról tudniillik lehet beszélni, állításaikat viszont nem lehet kérdőre vonni, abban az értelemben, hogy bármit mond is a költő, én annak az igazságára nem kérdezhetek rá. Elegendő, hogy ő most így érzi. Filozófiában ezzel szemben elvesztettük ugyan az igazság egyértelműségét, illetve az egy, abszolút és megalapozó igazságra való törekvést, ennek ellenére minden mondatban rákérdözünk minden mondat igazságára. Így többé nem az a kérdés, hogy igaz-e valamely állítás, hanem az: muszáj ezt így gondolni? Nem lehet ezt másképpen gondolni? Nem lehetne ezt megfordítani? Nem lehetne más kontextusba helyezni? Tehát a filozófiában párbeszédet folytatunk az állításokról, a műalkotások esetében viszont nem így működik a dolog.

A filozófia ilyenén felfogása persze egyáltalán nem általános. A filozófiában azt is lehet művelni, amit az ortodox fenomenológus-

sok – azt hiszem mind a mai napig – művelnek; lehet minuciózus elemzéseket is folytatni. Azt hiszem, ez egy kicsit elhajlik ma már a hermeneutikai analízisek, meg egyáltalán az analitikus filozófia felé – tehát affelé, ahol még jelen van a tudományosság igénye (azzal együtt, hogy ma már a tudomány sem tekinti magát a világ-raszoló objektivitás kutatójának és felderítőjének). Mondom, így is lehet filozófiát művelni, tőlem azonban ez meglehetősen távol áll. Nem állítom viszont egy pillanatig sem, hogy haszontalan vagy abszurd volna. Miért lenne az? Ha van rá igény, akkor miért ne csináljuk?

Ami *nekem* a filozófia, az valóban rákérdezés. És egy egész tradícióból ma szinte mindig az beszél nekem, amikor azt mondom – Patočka írta meg ezt valahol nagyon szépen –, hogy a filozófia és a polis együtt születtek. Valóban úgy érzem, hogy egyik sem létezhet a másik nélkül. Számomra tehát a filozófia azt jelenti: beszélgetni arról, hogyan is vagyunk, miként vagyunk, miként lehetnénk esetleg másként, akarunk-e másként lenni, és így tovább. Úgy vélem, Rorty is erre gondol, amikor azt mondja, hogy a filozófia lehet politika is – hiszen Dewey-ra hivatkozik. Csakhogy Dewey mindig direktbe kérdez, konkrétan kérdez rá arra, hogy jó-e ez vagy az a politikai berendezkedés, hogy jó-e így vagy amúgy a nevelés. Nála nincs meg a filozófiai szövegeken történő közvetítés. Lehet persze így is kérdezni – néha kérdezzünk is –, de ha a kérdéseink filozófikusak és nem pusztán pragmatikusak, akkor át fognak szűrődni azokon a szövegeken, amelyeket a filozófia egész története hordoz. Filozófikusan kérdezve, hogy hogy és mint, hogy is van manapság – akár divattémákra is, mint az idegenség, a multikulturalitás, a másság stb. De ezeket nem egyszerűen csak úgy vizsgálja, hogy megnézi, mi van a világban, hol ölik egymást az emberek, és hol tudnak békésen meglenni egymással. Ez egy másfajta, empirikusabb hozzáállás. A filozófikus kérdezés során azonban, így vagy úgy, de előjön az egész filozófiai tradíció, ilyenkor olyan szöveggé válik, amely valahogy segít föltenni azt a bizonyos faramuci kérdést, azt a más-képp-kérdező kérdést.

Én mindig két vonalon hoztam létre a szövegeimet. Az egyik vonal az, amikor az ember filozófusok, filozófiáról vagy filozófiai témákról gondolkodók szövegeit elemzi, megpróbálván megérteni, hogy ők hogy látták ezt vagy azt a kérdést. Ilyen ma az előadásaim többsége. Másrészt azonban: amikor direktbe kérdezek, igazából sohasem a szó szűkebb értelmében vett filozófiai kérdéseket teszek fel. Soha nem tettem fel magamnak azt a kér-

dést, hogy „mi az, hogy erkölcs?”, viszont foglalkoztat, hogy hogyan működik a társadalom, különösen az átmeneti időszakokban. Ehhez a vonalhoz tartozik a fasiszmus-könyvem meg a szocializmusról, illetve az átmeneti korszakról szóló esszéim. De újabban nem születnek ilyen szövegeim. Mostanság alig-alig írok politikáról.

K.: *Szerinted mennyire releváns a filozófiai kérdezmód a társadalom számára?*

V.M.: Ezt a társadalomnak kell eldöntenie. Vannak kényszeres pasasok, akik nem tudnak nem kérdezni, nem tudják ezt nem csinálni – egyik ilyen temperamentummal, a másik amolyanl. Már a második emberrel találkoztam, aki szerelmi vallomást tesz a filozófiának, és ezt megírja, amikor a filozófiáról ír. Van, aki egész egyszerűen beleszeret ebbe a dologba, és így csinálja, van, aki mint én, észre se veszi, hogy tulajdonképpen filozófiával foglalkozik, és utólag kezd el filozófiai szövegeket olvasni – amikor rájött, hogy az ő agya valahogy úgy jár, mint azoké, akik ilyeneket hoztak létre – vagyis másképp, mint a direktben gondolkodóké, a tudósoké, a gyakorlati szakembereké –, s akkor nem tudja nem csinálni.

Volt egy hosszú időszak, gyakorlatilag egy évtized, amikor nem írtam le egyetlen olyan sort sem, amelyikről azt állítanám, hogy az filozófia. De akkor is ezzel az agyammal gondolkoztam azon, hogy milyen világban élek. Hogy a társadalomnak ebből mi kell, mi nem kell, azt én nem tudom. Lévé, hogy nem pragmatikus megfontolás visz arra, hogy ezt csináljam, nem is muszáj föltennem a kérdést. Aki kenyeret süt, vagy vasutakat akar építeni – ámbátor éppúgy lehet megszállott – ,az kénytelen feltenni a kérdést, mert ha nem veszik meg, amit csinál, akkor tökéletesen nyomorult állapotba kerül. A mifélenk nem feltétlenül. Ha nem veszik, akkor nem veszik.

Ez a „nem veszik” persze sokféle lehet. Az én szövegeimet sem vették meg majd két évtizeden át – politikai okokból, de ez teljesen mindegy. Ez mindössze annyit jelent, hogy nem tudtam őket kinyomtatni. Nyugaton meg más okokból nem tudtam megjelentetni őket – ahhoz ugyanis egész egyszerűen arra kellett volna koncentrálnom, hogy megtanuljak olyan jól írni németül vagy angolul, hogy a kiadók vegyék. (Az ilyesmi gyakorlati nehézségeket okozhat az embernek, mert gondolkoznia kell, hogy miből él meg; ha viszont nem a honoráriumából akar megélni, függetlenebb az ember.) Ha nem vették, akkor nem vették, és nem hiszem, hogy azért csináltam tovább, mert azt hittem, hogy majd

eljön az idő, amikor kelleni fog. Nem hittem egy pillanatig sem – anélkül is csinálja az ember. Nem az én dolgom megkérdezni, hogy kell-e a társadalomnak vagy sem az, amit csinálok.

Előadhatnék mindenféle nagyképpű fejtegetést arról, hogy az ilyenfajta kritikai és másképp-kérdező magatartás nélkülözhetetlen az egészséges társadalom számára. Hülyeség. Mi az, hogy egészséges társadalom? Nagyon jól el tudok képzelni egy olyan társadalmat, amelyben senki semmire nem kérdez rá. Ott a mi fajtánk teljesen elveszítettnek érezné magát, és senkinek sem kellene, de hogy miért ne működhetne így is...? Nem akarom azt mondani, hogy csak ez a tevékenység fontos és hasznos – szó sincs róla. Nem tudom. Én csak azt tudom, hogy itt vagyunk Európában, az európai szellemiség részeként, amelyben ez a fajta gondolkodás tradicionálisan létezik, és hát én nem tudom nem csinálni – ha kell, kell, ha nem kell, nem kell.

K.: *Volt már egy kérdés a filozófiai tudat és a köznapi tudat viszonyáról. Most azt kérdeznénk meg, hogy mi a viszonya a filozófiának a nyelvhez – Wittgenstein például egyenesen tagadja a filozófiai nyelv létjogosultságát.*

V.M.: Rettenetesen nehéz kérdés, és azt hiszem, azért nem tudunk rá választ adni, mert amikor ezt a kérdést fölteszük, a filozófiáról és a nyelvről beszélünk. De sokféleképpen lehet filozofálni – és nemcsak sokféleképpen, de sokféle nyelven is. Vegyük például Wittgenstein és Heidegger szövegeit – nyelvileg két világ. Én tényleg komolyan gondolkodom azon, hogy mi történt itt – és nagyon tudatosan használom a „mit mondtak” helyett a „mi történt” kifejezést. Amikor ezek a szövegek megszülettek, azt hiszem, valami nagyon hasonló történt – nagyon különböző nyelveken. Az egyik mint a megveszekedett próbál teremteni egy új nyelvet, új fogalmakat, új módon próbálja látni a német nyelv lehetőségeit, a másik pedig nagyon tudatosan arra törekszik, hogy a német nyelvet a lehető legpragmatikusabb, a lehető leghétköznapiabb formájában használja, és legalább olyan vadakat tud mondani, mint Heidegger, aki állandóan új nyelvet szül és új nyelvet alakít.

Én hiszek abban, hogy világ és nyelv nagyon szorosan összefüggenek – abban az értelemben, hogy újfajta szemléletmód újfajta nyelvet követel meg. Azt hiszem, egy festészeti példán sokkal jobban tudom ábrázolni ezt, mint a filozófiai nyelv példáján. Azon gondolkodtam, hogy is van az, hogy ha mi Van Gogh-képeket nézünk, tulajdonképpen ma már nemcsak azt látjuk rajtuk, hogy

egy megbomlott agyú ember víziói, hanem azt mondjuk: persze, tulajdonképpen ilyen a világ, és nem olyan, amilyennek például Corot festette le. A Heidegger-szöveg is olyan, hogy amikor az ember először veszi kézbe a *Lét és időt*, akkor néz, és azt hiszi, hogy soha-soha föl nem fogja fogni, hogy ebben miről van szó. „Biztos, hogy fontos szöveg, hiszen azt mondják.” – És az ember ebben az értelemben épít a tradícióra. Az egyik érthetetlen szöveghez, amit beküld nekem egy örvült a debreceni tanszékre, nem úgy fogok hozzáállni, hogy „ebben biztos van valami rettenetesen fontos, ha már ilyen kusza”, hanem azt mondom, hogy hülye a pali. De miért nem így állok hozzá a *Lét és időhöz*? *Azért* nem, mert *azt mondták*, hogy itt valami történt. És akkor az ember kínlódik, és megpróbálja megérteni, és egy idő után elsajátítja ezt a nyelvet – attól kezdve ebben a nyelvben létezik, és ez a nyelv neki természetes. Ez is szemléltethető más, mondjuk zenei példán. Gyermekkoromban, emlékszem, azt akartam, hogy szeressem Bartókot, de az nekem még valami idegen volt, nem muzsika a fülemnek. Ma muzsika a fülemnek, ma pontosan ugyanúgy tudom követni, és ugyanúgy szól bennem is az a zene, mint amikor Bachot vagy Beethovent hallgatok.

Van filozófus – Heidegger ezek közé tartozik, de nyilván Hegel is –, aki nyelvet teremt. Más óriási filozófusok viszont, mint Kant vagy Wittgenstein, nem teremtettek nyelvet. Az a gondolat, amit Arendt-től idéztem, engem nagyon izgatott: hogy minden nagy filozófus – mondotta – hajlik a tirannikusra – zárójel: kivéve Kantot. Én odatenném Wittgensteint is. A tirannia talán néha abból jön, hogy ránk akarnak erőltetni nem is annyira egy gondolatmenetet, egy igazságot, de *nyelvet*. Megerőszakolnak bennünket. De honnan lehet tudni, hogy az utcáról jövő örvült és Heidegger között mi a különbség? Ez az igazi nagy titok: hogy meg is érti az ember, hogy itt valami történt, hogy ennek az erőszaknak nem tudott ellenállni, a másikat pedig visszautasítja.

Nem tudom, hogy Schopenhauer mekkora filozófus volt, kétszem, hogy jelentősebb lett volna, mint a filozófia örvült éveinek egyéb figurái, de kétségtelen, hogy valahol másképp gondolkodott. A kutyának se kellett hosszú ideig – nem tudta megerőszakolni az embereket. S hirtelen ugyanazok a szövegek egy szituációban mégiscsak megerőszakolták az embereket. Szóval itt is kétféle eset van. Mert amikor Heidegger jött elő ezzel a szövegével, azonnal borsózott a háta mindenkinek, és Németországban nem volt filozófiát olvasó ember – márpedig ott akkor még sokan olvastak filozófiát –, aki ne tudta volna, hogy itt valami megtörtént, itt valami megjelent. Schopenhauernél nem tör-

tént ez. Sokan máig is azt mondják, hogy jelentéktelen, unalmas, tulajdonképpen amolyan „akarnok” filozófiája van. De hát Nietzsche sem tört át hosszú ideig. Szóval, hogy mikor sikeres egy ilyen erőszak, és mikor nem ... Ezért lehetséges az a filozófiában, ami a tudományban soha nem lenne lehetséges – hogy jönnek örültek, és meg vannak győződve arról, hogy ők valami nagyot csináltak; azt hiszem, analógiás alapon azt mondják: nem én vagyok az első, akit nem értenek meg. És minél kevésbé értik meg, annál inkább hiszi, hogy ő nagy filozófus. Tehát a nyelvvel egyáltalán nem egyértelmű a dolog. Nem lehet azt mondani, hogy a nyelv a filozófia szempontjából közömbös, mindenféle nyelven el lehet mondani nagy gondolatokat – biztos, hogy nem stimmel. De azt sem lehet mondani, hogy a jelentős filozófus új nyelvet teremt.

És van még egy dolog. Én már egyetemista koromban elolvastam Heideggert – mint utóbb kiderült, nagyon lelkiismeretesen, aprólékos jegyzeteket készítve. De én erre nem emlékeztem, és azt hittem, hogy annak idején éppen csak átlapoztam. Kiderült – mivel megtaláltam az akkori jegyzeteimet –, hogy ez nem igaz, mert alaposan átolvastam – csak hogy igazából nem érintett meg. Ez valamivel később történt meg, de nem lettem heideggeriánus, engem csak nagyon mélyen érintett, és nagyon sok dolog tisztázásában segített. Akik heideggeriánusok, akikből folyik a heideggeri nyelven megfogalmazott semmi, – mert megint itt van az, hogy ugyanazon a nyelven olyan jól lehet mondani a semmit – tehetséges emberek abból a szempontból, hogy észveszejtő gyorsasággal és ügyességgel, minden apró részletében el tudják sajátítani ezt a nyelvet. Azt hiszem, ez egyben a tehetségtelenségük is – hogy nem jönnek rá arra, amit egyszer állítólag Heidegger mondott az egyik szemináriumán. Amikor valaki elkezdett neki az ő stílusában beszélni, rávágott az asztalra, és azt mondta: „ich will gar nicht geheideggern!”. És hát teljesen igaza volt.

Amikor a filozófia tudomány akart lenni, addig is voltak nyelvek – az egyik ilyen, a másik olyan nyelven írt –, de nem volt annyira lényeges. Ma az. Wittgensteinnál is lényeges – ő éppen hogy ragaszkodik ahhoz, hogy azon a nyelven írjon. Szóval, a filozófiai egyéniséghez – és ennyiben a filozófia megint közelít a művészethez – hozzátartozik a nyelv; nem lehet anélkül, hogy valaki a másik egyéniségét elsajátítaná, a nyelvét elsajátítani. Hát mit lehet a heideggeri szöveggel csinálni? – Ugyanakkor Heideggert lefordítani Kovácsba, az megint rettenetesen proble-

matikus. Ilyenkor ki-be ugrálunk a körből – azt hiszem, ilyenkor ezt lehet csinálni. A hermeneutikus filozófiai magatartás úgy működik jól, ha az ember olvassa, interpretálja a szöveget, megpróbálja úgy is elmondani magának, ahogy az mondta, aztán megpróbál egy kicsit kilépni belőle, megpróbál rá reflektálni. Így lesz talán belőle valami.

K.: *Egyik írásodból idéznék: „Vajon a Heidegger-divat annak jele lenne, hogy őt félreértelmezzük, és azon – a filozófiától idegen – szándék szerint, hogy a magyar kultúrát belülről felbomlasszuk és a németnek rendeljük alá, alkalmi szükségletek kielégítésére használjuk?” Ennek kapcsán azt szeretnénk kérdezni, hogy milyen filozófiai divatokat látsz, illetve, hogyan látod ezeket a magyar filozófiai életben? Egyáltalán milyen funkciójuk van ezeknek a filozófiai divatoknak ott – összevetve talán azzal, hogy például a román filozófiai életben nincs olyan mértékű, ha nem is posztstrukturalizmus, de például Derrida-láz, mint Magyarországon. Tehát mennyire kultúrspecifikusak ezek a divatok, milyen mögöttesek működnek bennük, és mennyire közvetítenek tényleg egy filozófiai közélet irányába?*

V.M.: Nem tudom, lehet-e erre a kérdésre válaszolni. Soha nem tudok magamnál sem rákérdezni arra, hogy most miért lett fontos számomra egy szöveg. Szinte mindig azt hiszem, hogy véletlenül bukkanak rá valamire, és néha meglepetten rájövök, hogy mindenki más is ezt olvassa. Miért? Nem tudom.

Budapestnek viszont némileg divatcentrikus légköre van. Persze Budapest nem a magyar szellemi élet, de ami abban az országban szellemileg történik, az vagy Budapesten történik, vagy Budapest ráeszi a mancsát. Márpedig az nagyon a divatok városa. Ott akkor vagy Jani, ha előbb olvastad azt, amit a másik csak most olvas; az sem baj, ha kiderül, hogy tulajdonképpen csak belelapoztál – annál okosabb vagy, hiszen ránézésre is ki tudtad emelni belőle a lényegét. Nem megítélésképpen mondom ezt, hiszen nagyon unalmas lenne a világ, ha mindenütt egyformán működne a kultúra, de kétségtelen, hogy Budapestnek van egy ilyen állandó izgatottsága, ami szerintem legfőképpen abból a kényszerből származik, hogy megmutassuk: mi európaiak vagyunk, mi nyugatiak vagyunk. Itt nyilván kevésbé működik ez a mentalitás – a kolozsvári magyar kultúra, amelyik persze odafigyel valahol Budapestre is, azt hiszem, valahogyan szervezesebb akar lenni. De ehhez talán – akár szeretjük ezt, akár nem – egy határ is szükséges. Tudniillik Debrecen nem tudja ezt megcsinálni. A

kétségbeesett kísérletem, hogy Debrecenben szellemi életet csináljak, egyszerűen nem működik, valahol reménytelen. Mondom, Debrecen nem tudja ezt megcsinálni – lehet, hogy akarná, de ugyanezen akarásából nem igazi szellemi élet születik, hanem makacs, csökönyös ellenállás a kultúrával szemben; begubózás, hogy ez nekünk nem kell, de másképp meg nem megy, és kész. Debrecenben azt látom, hogy van, aki úgy akarja csinálni, ahogy a pestiek, és van, aki ennek makacsul ellenáll, de másképp csinálni senki nem tudja. Én akkor lennék elégedett a magyar kultúrával, ha lennének benne másfajta stílusok is, mint a budapesti, ha másfajta attitűd is érvényesíteni tudná magát.

Amikor a nyolcvanas években elkezdünk Heideggert fordítani – akkor fogalmaztam meg az első Heideggerrel kapcsolatos észszéímet – , hirtelen egy divat kellős közepén találtam magam, ami engem meglehetősen zavart, dehát attól függetlenül csináltam tovább. Erről jut eszembe... Akkoriban én főleg Heideggert olvastam, és nem tudtam, miket irkálnak a világban, amikor is a *Medvetáncban* – az volt az első jele annak, hogy a magyar kultúra képes lesz nyitni – közzétettek egy körkérdést a posztmodernről. Nem tudom, ki tette föl a kérdést és kiknek, csak azt tudom, kik válaszoltak. Érdekes, hogy filozófusok közül kizárólag jégretettek szerepeltek – és jégretettek akkor szerepeltek először. Volt benne Heller Ágnes-, Bacsó Béla-, Vajda Mihály-szöveg. Nos hát megkérdezték, mi az, hogy posztmodern, és én, becsületszavamra mondom, azt a szót akkor hallottam először. Hát kitaláltam, hogy mi az, és nagyjából azt is írtam, amit a többiek. Most már a posztmodern nem divatos, de én makacsul ragaszkodom a szóhoz. Lényegében a posztmetafizikaival azonosítom – a posztmodern a posztmetafizikai kor gondolkodása. És azért ragaszkodom a szóhoz, mert a modernitáshoz mint ennek legdöntőbb jegyét kötöm a haladás hitét. A modernítésben robban az, ami valahol az európai kultúrában attól a bizonyos első kezdettől fogva, amit megmagyarázni nem tudunk, jelen volt. Jelen volt már a görög államban, csak nem tudott expanzálni; a rómaiak valamilyen módon expanzáltak, de valami abból is hiányzott. A kereszténységen kellett ennek az egésznek átgyúródnia, míg végül a modernítésben egyszer csak robbant, és létrejött ez a megveszekedett, egyre nagyobb sebességű mozgás – ma már senki nem tudja megmondani, mi felé, de akkor még mindenki hitte, hogy a világ tökéletes föltérképezése, az ember világ feletti uralma lényegében véve út az individuális halhatatlanság megvalósítása felé. Szerintem ez mozgatta az egészet. Erről van szó,

arról, amiről már Platónnál is szó volt, a véges és az örök viszonyáról.

Aztán hirtelen itt van a huszadik század, és rájön, hogy nem tud ebben hinni, a haladáshit kifűjt, kész, vége. Persze azok, akik naponta fölhaladják a legújabb komputerprogramot, nyilván hisznek benne valamilyen módon, de azok nem kérdező emberek. Kérdező ember nem hisz benne többé. Igazságtalanok lennének viszont a metafizikai korszak nagy gondolkodóival szemben, ha azért, mert nagy részük volt azon világ kialakításában, amely végül nem kérdez, úgy állítanak be őket, mintha ők maguk nem kérdeztek volna. Dehogynem kérdeztek. Ők nagyon is kérdeztek; *ma* nem kérdez az, aki hisz a haladásban; valószínűleg nagyon sokan vannak. A múltkor arról beszélgettünk a tanszéken, hogy hogy is van az, hogy Wittgenstein állandóan azt érezte, hogy őt nem értik – ezért nem publikált semmit a *Tractatus* után –, és én megkockáztattam azt az állítást, hogy *ma* Wittgenstein irritáltan venné észre, hogy megértették. (Mert azért erőt is adott neki az, hogy nem értik.) Megértették, hogy ő pontosan a modernitást kérdőjelezte meg, és azt hiszem, hogy a jelentős gondolkodóknál minden vonalon megtörtént ez az áttérés. Egyszerűen arról van szó, hogy hirtelen a haladáshit veszett el, és ezért másképp kell rákérdeznünk a dolgokra. A haladáshit birtokában könnyű volt rákérdezni, mert mindig azt kérdeztük, hogy valami a haladást szolgálja-e vagy reakciós. Most ilyet nem kérdezhetünk többé. Tehát sokkal nehezebb valamit a saját értékeinkhez viszonyítani, mivel nem tudjuk, *hogyan* születnek a saját értékeink. És így rettenetesen bonyolulttá válik az egész.

K.: *Említett írásodban is, meg a magyar filozófiát megkérdőjelező írásodban is fölláttasz egy olyan képletet, amely szerint – talán te fogalmazod meg így – „a világszellem nem szeret minket” -, vagy, heideggeriben megfogalmazva, léttörténetünk ugyanazokban a szövegekben mondja magát. Mégis: hogyan látod egyrészt a magyar filozófia, másrészt a magyarországi filozófiai iskolák vagy műhelyek létének kérdését?*

V.M.: Iskolák nincsenek; műhelyek sincsenek. Nem tudom, kezetekbe került-e az az írásom, amiben én a diákjaim által nekem dedikált emlékkönyvre reflektáltam. Ott foglalkoztam ezzel - Gulyás Gábor ugyanis az előszóban azon mélázott, hogy most itt mi van – Vajda-iskola? Hát az biztos, hogy nincs – de hát akkor mi? Nos, elkezdtem én is ezen mélázni, és rájöttem, hogy ez természetes. A diákjaim közül nem is mindegyik közvetlenül az én tanítványom. Nálunk úgy van felépítve a curriculum, hogy egy-

egy tanár körül elég hamar amolyan körök alakulnak ki. Tehát mire egy diák az ötödévet elvégzi, tulajdonképpen két embert kiválasztott magának. Megteheti azt is, hogy hármat, mert három szeminárium van minden félévben, amire járnia kell; de úgy látom, hogy általában inkább kettőt választanak ki, a harmadikban meg váltogatják a figurákat, hogy másokat is megismerjenek, másokhoz is járjanak. Van tehát egyfajta ” hogy úgy mondjam, stílárius közösség; pontosan ebben áll, hogy a filozófia rákérdezőként működik majdnem mindenkinél, aki ott van Debrecenben. És nem biztos, hogy úgy kérdez, mint én; pláne nem, hogy ugyanazt gondolja, mint én. Ilyen nincs ma. A filozófia ma egyéniségekhez kötődik. Úgyhogy nincs, nem is lehet iskolát csinálni. Az iskolához doktrína kell. Iskola nincs doktrína nélkül. Éppen ezt próbáltam meg kifejteni – hogy a Budapesti Iskola még lehetséges volt, de a Budapesti Iskola önmagát számolta fel, amikor a feladatát elvégezte.

K.: *Heller Ágnes azt mondja, hogy a te radikális romantizmusod is hozzájárult a spontán dekonstrukcióhoz.*

V.M.: Biztos, hogy az én radikalizmusom is hozzájárult. Nemcsak radikális vagyok: provokálok. Provokatív természet vagyok, tehát úgy kérdezek rá a dolgokra, hogy fölbosszantom vele az embereket, és hát *azok* csinálnak valamit – én lehet, hogy nem. Ott volt tehát az iskola, a marxizmus reneszánsza, rekonstrukciója, az igazi marxizmus – és mi becsületesen fölvállaltuk ezt a feladatot, mint rendes tanítványai a Mesternek. A végére aztán lett belőle – a rekonstrukcióból – dekonstrukció. De abban a pillanatban, hogy a dekonstrukció megtörtént – én már láttam rég, hogy meg fog történni –, már nem lehetett többé iskolánk. Ha nincs doktrína, nincs iskola, és azt hiszem, a marxizmus önfelszámolásával az utolsó doktrína fölszámolta magát. Az teljesen érdektelen, hogy vannak ilyen heideggeriánus körök, vagy Wittgenstein-vagy fenomenológus-körök. Úgyhogy nincsenek iskolák, azt hiszem. Magyarországon sincsenek. Egyéniségek vannak.

Két tendenciát látok, ami a fordulat eredményeként létrejött. Az egyik a magyar szellemi életet a német mintájára képzei el. Én ezt egy kicsit kétkedve nézem, mert ma, úgy érzem, a németek már nem jól csinálják – azt érzem, hogy steril és terméketlen kezd lenni. Nekem egy Blumenberg (aki magát nem tekinti filozófusnak, meg nem is úgy csinálja a filozófiát, ahogy azt a német egyetem megköveteli) inkább filozófus. Ott történik valami – az akadémián, a filozófiai katedrákon jóval kevésbé látom, hogy tör-

ténne valami. Ezt erőltetve utánozni, hogy maradjunk benne a tradícióban, csináljuk azt, amit a magyar filozófia mindig is csinált, hogy a periférián ugyan, de tisztessen részt próbált venni a német filozófiai életben – hát, én ezt kétkedve nézem. Persze nem mondanám, hogy Tengelyi László vagy Fehér M. István ezt tűzte volna ki maga elé – mégis valahogy effelé viszik a dolgot. A másik tendencia a filozófiának egy olyan megvalósulási formája – én is ide tartozom –, amely a filozófiát mint rákérdezést, párbeszédet, politikát próbálja művelni. Én itt azt érzem – nem magamat akarom dicsérni, szó sincs róla –, hogy a középeurópai és a magyar kultúra tud olyasmit csinálni, ami másutt nincs, azaz, hogy tud kultúrát csinálni. Tehát létre tud hozni egy olyan szellemi közeget, amelyben a művész és esetleg még a tudós is tud filozofikusan, azaz rákérdezően gondolkodni: nem identifikálódni, hanem distanciát tartani. Ha ezt megcsináljuk, és nekünk erre módunk van, mert egész mások az élményeink, mint a nyugatnak, még azt is el tudom képzelni, hogy hozzánk vándorol a világszellem. Mert a nyugat nem nagyon tud mit kérdezni. A mi szituációinkban pedig – amint az utolsó előadás végén mondtam –, ebben a rettenetesen kellemetlen helyzetben, amiben azt akarjuk minden erőnkkel és iszonyatos áldozatok árán megvalósítani, ami nyugaton tulajdonképpen csak úgy magától működik, megszülethet a gondolat. Ami a nyugati filozófiai életben, az egyetemeken annyira untató, az az, hogy mindenki betagozódik egy ilyen munkamegosztásba – az egyik író, a másik filozófus, a harmadik történész –, és aki próbál ebből kitörni, arra gyanakodva néznek, felületes publicistának tartják. A konferenciákra pedig, ahol igen komoly előadások hangzanak el, nem megy el senki – majd ha kiadják a kötetet, elolvassák. Ez steril nekem, és azt szeretném, ha Magyarországon volna más is, ami színesíti a képet. Én nem állítom sem Tengelyiről, sem Fehér M.-ről, hogy csak ezt a, számomra sterilnek tűnő dolgot csinálják – szó sincs róla, ők gondolkodnak is. De ha van más is, ha sokféleség van, akkor az érdekes és jó. Az, hogy Heller visszajött és jelen van a magyar filozófiai életben is, szintén nagyon jó pont. Attól, hogy tizenhét vagy hány évig távol volt, kénytelen volt elsajátítani a nyugati egyetemi stílust is – nekem, mivel mindig csak vendégként tanítottam nyugaton, nem kellett elsajátítanom, de aki nem vendég, az kénytelen alkalmazkodni –, és jó dolog jött létre belőle. Áginnál néha gyanakszik az ember, hogy huszonnégy évesen megcsinálta a maga filozófiáját, aztán pedig mindent abból a szempontból értékelt, de nem újított; a legújabb könyveinek viszont már a

stílusából is látható, hogy ez valami egészen más: a korábbi művek kinyilatkoztató jellege eltűnt.

K.: *Köszönjük a beszélgetést.*

Az interjút Demeter Attila és Szigeti Attila készítették

Lehetséges-e „magyar filozófia”?

Hozzászólás-féle egy újra feltámadt

XIX. századi vitához

MESTER BÉLA

Előadásomat célszerű a kérdéssel való foglalkozásnak a filozófiában elfoglalt státusát illető előzetes megfontolással kezdeni, azért is, mert az önmagában is méltó a figyelemre, de azért is, mert az itt elfoglalt álláspontoknak mélyreható következményei lehetnek és általában vannak is a kérdés további taglalása során elfoglalható álláspontokra. Arról a kérdésről van tulajdonképpen szó, hogy van-e a filozófiában létjogosultsága a filozófiára vonatkozó kérdés(ek)nek, és ha van, akkor mi a státusuk a filozófián belül. Ugyanis, ha a filozófia szerepéről, mibenlétéről, „hasznáról” való elmélkedést a filozófia részének tekintjük, mégpedig nem valami függelékes „csatolt résznek”, hanem a többivel egyenrangúnak, azaz, ha úgy tekintjük, hogy a filozófiának az önmaga értelmére való rákérdezés egyenrangú kérdése az ún. nagy filozófiai kérdésekkel, akkor közel járunk annak az elismeréséhez, hogy a kérdés aktuális feltevése is a filozófia része. (Nehezen lehet egyébként egy kérdést nem-aktuálisan föltenni.) Az az általános kérdés, hogy mi a filozófia szerepe *általában*,

sohasem lehet mentes feltevőjének és megválaszolójának abbéli véleményétől, hogy éppen ott és akkor, ahol és amikor a kérdés fölmerül, ők éppen mit akarnak filozófia címén művelni. Lehetne persze például olyan *magyar nyelvű* tanulmányokat írni, amelyek azt taglalják, hogy mit kellene csinálni mondjuk a *lengyel* filozófiában, de ha ilyesmi meg is jelenne, nehezen menekülhetne meg a gyanútól, hogy valamilyen áttételes módon a szerzőnek a saját kommunikációs közegében való elvárásairól szól. Olyat inkább olvashatunk, hogy mi a teendő *általában* a filozófiában, vagy miért jár tévúton például a francia filozófia, hogy mit lenne jó, ha *nem* gondolnának mondjuk az amerikai filozófusok. A szempontot azonban itt sem a tárgyul választott kommunikációs közeg adja, hanem a megszólaló filozófus saját közege. A mindig *konkrét* szempont természetesen *nem* jelent mindig *partikulárisat*. Először is a huszadik században valóságosan is előfordulhat, hogy vannak olyanok, akiknek a közege többé-kevésbé megegyezhet az általuk vizsgált tárggyal, a *világ* kortárs filozófiájával általában. (Ilyesmiről régebben csak erős megszorításokkal beszélhattünk: utólag szokott kiderülni, hogy mi *volt* a kor szelleme).

Másfelől: a kérdés partikularitását nem a kérdező közege determinálja. Mindegy, hogy milyen nyelven teszik fel a kérdés – persze jó, ha az a nyelv filozófiailag kiművelt –, tulajdonképpen még az is mindegy, hogy a valamilyen nemzet vagy valamely felekezet által művelt teóriára vagy a filozófiára általában kérdezőnek-e rá. A dolog lényege és színvonala nem ebben rejlik. Például ha egy Martin Heidegger nevű *német* gondolkodó a *német* egyetem hivatásán vagy a *német* nyelv szellemén elmélkedik, azt nem kell feltétlenül partikulárisnak tekintenünk, ha viszont egy magyar Heideggerről értekezik, mondjuk még a német filozófus életében, könnyen megeshet, hogy a téma adta tág horizontúság látszata mögött – egy élő klasszikussal foglalkozni maga a világszínvonal – nem csupán partikuláris lehet, hanem – ha olyan színvonalú a szöveg –, nyugodtan mondható provinciálisnak is.

Ezt a hosszúra nyúlt bevezetőt azért láttam szükségesnek ideiktatni, mert feltűnőnek látom annak az előfeltevésnek az általános elfogadottságát, amely *pusztán a téma* alapján tekinti ‘partikulárisnak’ vagy ‘egyetemesnek’ a magyar filozófusok és filozófiatörténészek munkásságát. Példánknál maradva: e nézet szerint Heideggernek a *német* egyetem hivatásáról való írását elemző magyar szerző addig foglalkozik egyetemes érvényű filozófiai témával, amíg *nem* próbál a mester példája alapján a *magyar* egyetem hivatásáról értekezni. Az előfeltevés okát persze könnyű felfedni: amit magyarul eddig teoretikus igény nyel a ma-

gyar egyetem hivatásáról, a magyar nemzet hivatásáról, a magyar gondolkodás mibenlétéről, stb. összeírtak, nemigen csinál kedvet ahhoz, hogy a kérdést elismerjük elsőrendű filozófiai témának. Azonban, ha tárgyilagosan akarjuk megítélni a dolgot, el kell ismernünk: abban, hogy például a nemzet-probléma vizsgálatával nálunk nem Fichte-szintű gondolkodók foglalkoztak, *nem* a probléma a hibás, hanem a megválaszolás módja. Ha valaki magyar problémán gondolkodva mond olyat, ami újszerű, elfogadható és elvileg *kommunikálható mindenki más számára is*, akkor az része lesz a világ filozófiájának, ha viszont „nagy” filozófiai témákkal vagy klasszikusokkal foglalkozik úgy, hogy az a magyarokon kívül senkinek nem mond semmit, kívül kell rekedjen azon. (Elméleti kommunikálhatóságon azt értem, hogy a szerző nem jelenti ki eleve produktumának más kultúrából, más premisszából kiinduló értelmezésének lehetetlenségét, amelyet akár a nemzeti kizárólagosság, akár a multikulturalitás paradigmájában sokak, bár nem ugyanazok számára meggyőzően elő lehet adni). Miután egy-egy zárt kommunikációs szituációban – itt nem csupán a közelmúlt diktatúráira gondolok – mind az erdélyi, mind a magyarországi szellemi életben ismerős jelenség volt (?) egy-egy tudományág ’országszerte világhírű’ szaktekintélyeinek a léte és szerepe, talán nem fölösleges megjegyezni: olyan filozófiai szerzőt, akit csak a magyarok érthetnek, nem biztos, hogy érdemes elolvasniuk a magyaroknak. Ezek a meggondolások viszont érvényesek bármilyen más filozófiai megragadható probléma, – vagyis minden probléma – taglalásának az értékelésekor, nemcsak a nemzeti és filozófusi önreflexió esetében.

A fentiekből következően nem osztom azt a nézetet, mely szerint a filozófiatlanság hiányának a felpanaszolása maga is gátja a magyar filozófia kibontakozásának, és ehelyett jobb lenne, ha a lamentálók magával a filozófiával foglalkoznának. A lamentálók ugyanis ezt teszik: filozófiai reflexiókat próbálnak adni egy kulturális helyzetre. A baj ott van, hogy a válaszok színvonala sokszor elképesztően alacsony volt az elmúlt századokban. (Legalább kettőről beszélhetünk már a filozófiatörténetben is.) Az ostoba válasz mögött azonban nem szükséges, hogy ostoba kérdés legyen. Ezen kívül nem tartom analógnak ezen a ponton a filozófia és a többi kulturális terület, elsősorban az irodalom megítélését. (Más szempontból igen, erre később kitérek.) Az irodalomban valóban élesen meghúzható határ van mondjuk egy olyan eszmefuttatás között, amely arról szól, hogy miért nincsen magyar nyelvű dráma és az első magyar nyelvű dráma között. Itt valóban

értelmes a felvetés: ahelyett, hogy lamentálunk valami hiányán, teremtsük azt meg. (Jól érzékelhető itt a demiurgikus pátosszal átszőtt múlt századi politikai beszédmód beszüremlése a művészetbe: csatát nyerni, törvényt fogalmazni vagy verset írni ugyanaz a teremtő tett a reformkori romantika képzeletében.) A filozófia esetében viszont ez nem olyan egyszerű. Van olyan filozófia, pl. a közelmúltban ismét egyre népszerűbbé váló orosz vallásfilozófia, amely alig szól, szól másról, mint az orosz kultúra önértelmezéséről, mégsem vonják kétségbe ennek filozófia-voltát. Más kérdés, hogy nem mindenki szereti ezt a fajta filozófiai munkálkodást, amelynek fő témája a nemzetkarakterológia és ennek rokon területei, nekem sem ezek a kedvenc olvasmányaim, de hát a legnagyobb klasszikusok között is van, amit nem kedvel az ember.

Ebből viszont nem kellene levonnom olyan következtetést, hogy a filozófiai argumentációval folyó nemzeti önértelmezés nem tartozik a filozófia körébe, ennek következtében pedig a nemzeti filozófia önértelmezésének a filozófiához tartozása is gyanús. Különösen nem osztom azt a következtetést, melynek tiszta típusát *Bergvajev* fogalmazza meg önéletírásában, elmondván: mindig nevetségesnek tartotta olyan kis népek képviselői részéről, mint például az észtek vagy a lettek, hogy nemzetük történelmi hivatásáról elmélkednek. Ilyen megjegyzéseket csak általános érvénnyel lehetne komolyan vehetően megtenni: ha a megnyilatkozó az a véleménye, hogy a filozófiában értelmetlen kérdés nemzetek hivatásáról beszélni, akkor ennek igaznak kell lennie oroszokra és észtekre egyaránt, ha viszont a megnyilatkozó szerint a kérdésnek van értelme, – mint ahogy az orosz vallásfilozófusok mindegyike számára volt is valamilyen értelme – akkor kell hogy értelme legyen a világ valamennyi népe számára. Ennek az alapállásnak függetlennek kell lennie a teljesítményektől is. Lehet egyszerre az a véleményem – mint ahogyan nagyjából tényleg ezt is gondolom –, hogy az orosz vallásfilozófia hatalmas teljesítményt produkált, ugyanakkor az orosz nép történelmi hivatásáról való elmélkedésében maga a kérdés tisztázatlan, és az egyébként nagyrabecsült orosz filozófiát nem az 'orosz eszme' fogalmának kidolgozásáért becsülöm nagyra, valamint vallhatom azt – mint ahogy nem valloam –, hogy az észteket nemzetre valami különleges szerep vár a világtörténetben, és milyen kár, hogy nem akadt ezt színvonalasan kifejező észte gondolkodó. (De majd eljön egyszer. Illetve: eljött már, csak fel kell kutatni a levéltárból vagy a folklórból). A kettő vegyüléke mellett viszont, hogy tudniillik *van* orosz, de *nincs* észte hivatás, nemigen lehet érveket fel-

hozni. (Közbevetőleg: a bibliai zsidóság és Egyiptom, valamint a klasszikus görögség és a Perzsa Birodalom kollíziója, aminek emlegetése alap-toposza az európai kultúrának, mintha nem a nagy nemzetek világtörténelmi hivatásának magától értetődősége mellett szólna. Ezek az önértelmezési paradigmák, amelyek oly meghatározóak voltak az eddigi európai szellemtörténetben, mintha manapság nem működnenek sem a kis, sem a nagy nemzetekben. De ez másik kérdés.) A partikularitás és univerzalizitás egyfajta fals értelmezése jelenik meg a filozófiatörténet művelője számára abban a látszatban is, hogy nagy filozófiai kultúrájú nemzetek partikuláris dolgaival foglalkozni univerzálisabb dolog, mint kis filozófiai kultúrájú nemzetek univerzális dolgaival. Pedig miért vezetne például közelebb Kant megértéséhez egy huszadrangú kantianus német iskolamester munkáiban való elmélyedés, mint egy másodrangú magyar neokantianus iskolamester olvasása? (Egyiket sem becsülöm le persze, magam is végzek hasonló munkát, és kifejezetten kedvelem az eszmetörténeti, filológiai forgácsokat.)

A fenti előzetes meggondolások alapján talán elmondhatjuk a következőket:

1. A filozófia szerves részének tartom a filozófia értelmére, mibenlétére való rákérdezést, amely azonban eddig többnyire egy szűkebb, felekezete, nemzeti hovatarozása, *horribile dictu*: politikai pártállása által meghatározott filozófusközösség kérdéseként jelentkezett (pl. mit kell ma tennie egy protestáns [katolikus, sintoista stb.] gondolkodónak, mi a dolga ma egy magyar [német, lengyel, hottentotta, stb.] filozófusnak, illetve mit gondoljon ma erről egy marxista [konzervatív, szocialista, fasiszta, stb.] – az idő és a hely szabad változók). Az effélék akkor tekinthetők a filozófia részének, amennyiben kommunikálhatóak más vallási, nemzeti és politikai közösség számára is. (Klasszikus példával élve ilyen *Erdélyi* fejtegetése éppen a magyar filozófia mibenlétéről.)

2. Külön problémát jelentenek ezen kívül:

a) A filozófiatörténetben megjelenő filozófiai önértelmezés (eddig jórészt a filozófiai kezdet problémájáról, cselekvést tervező eszünk használatáról volt szó, még ha ez a cselekvés elméleti tett is. Itt elemző eszünk járja be ugyanazt az utat visszafelé egy immár kész anyagon). Itt sokkal látensebben jelennek meg az eddig tárgyalt problémák, hiszen minden kijelentést elő lehet adni idéze-

tek formájában is, és a becsületes filológusnak nem kötelező elgondolkodnia azok plauzibilitásán.

b) A nemzeti önreflexió sokszor nem direkt módon jelentkezik, hanem a nemzeti kultúra elemzésén keresztül. Ez fölveti a filozófia és a többi kultúrterület, elsősorban az irodalom viszonyát és azt a kérdést, hogy más előfeltevésekkel kell-e rendelkezünk a kultúra és a nemzeti kultúra mivoltáról, ha például irodalomtörténettel foglalkozunk, mint ha filozófiatörténettel.

c) A filozófia mint a kultúrtörténet-írás elmélete abban a helyzetben van, hogy megítélheti önmaga és a kultúra többi része értelmezésének a szabályait is. Ugyanakkor azonban kommunikatív viszonyban is van ezekkel a kultúrterületekkel, elemzőként kimondott ítéletei pedig nagymértékben meghatározzák azt, amiről azután a diskurzusban szó eshet.

Folytassuk a további vizsgálódást a szépirodalom és a filozófia viszonyának taglalásával!

Értelem és érzelem

A magyar kultúrába mélyen beivódott az a nézet, hogy természetes a magyar irodalomtudomány és irodalomtörténet, művészettörténet és képzőművészeti esztétika léte, viszont kérdéses a magyar filozófia és filozófiatörténet léte. (Itt nyilván mindig a nemzeti kultúra egyes részeinek *vizsgálatát* értve a magyar jelző alatt). Ez a megkülönböztetés, amennyire természetesnek látszik, annyira problematikus. Milyen értelemben mondhatjuk, hogy értelmesebb dolog mondjuk a magyar regény vagy a magyar színház történetéről beszélni, mint például a magyar logikáéről? (És mennyire 'nemzetibb'?) Azt szokás mondani, hogy az európai filozófiatörténet nagy vonulatait meg lehet ismerni úgy, hogy az ember sohasem olvasott magyar filozófust, ezért nincs magyar filozófia és magyar filozófiatörténet abban az értelemben, ahogyan van francia vagy német. A magyar irodalomtörténet viszont egyenrangú a franciával és a némettel. Ez tehát azt jelenti, hogy az a francia, aki nem hallott az *Abafiról*, ugyanúgy nem tudja, hogy mi a romantikus regény, mint ahogyan *Herder* és *Hegel* mellőzése esetén nincs esélye a historizmus megértésére? Nyilván nem erről van szó. Azt szokás mondani, végső soron *Erdélyi* nyomán, aki nyilván *Hegelre* támaszkodik, hogy az irodalom érzelmeket, indulatokat fejez ki, valamiképpen partikulárisabb a filozófiánál, hiszen lelki alkatokból elfér a világon legalább nemze-

tenként egy-egy, *Igazságból* viszont csak egyetlen jutott az embe-
riségnek. Azonban, ha a mondat első fele is igaz volna, nem
lenne lehetséges például irodalmat fordítani egyik nyelvről a má-
sikra azzal a reménnyel, hogy azt meg is értik. (Sokak szerint
tényleg nem lehetséges a fordítás. Ezek a sokak viszont így véle-
kednek a filozófiai szövegekről is, legalábbis bizonyos filozófusok
szövegeiről, éppen azokéiról, akiket fontosnak tartanak). Azután
pedig a nemzeti irodalom fogalma nem is olyan nagyon régi do-
log, érdekes módon szinte sehol sem lényegesen régebbi, mint az
anyanyelven való filozofálás gyakorlata. Más probléma is rejlik
ebben a fogalomban: a kultúrtörténetben nemzeti irodalom soha-
sem létezett abban a tiszta formában, ahogyan hajlamosak va-
gyunk elképzelni: a nemzeti irodalom fogalma egyidős a világiro-
dalom fogalmával, sőt, Közép-Kelet-Európában valamelyest a
világirodalom fogalma *utáni* jelenség. (Ettől a viszonylagos
aszinkronitól kap néha egyéni hangú gellert a perifériák irodalmá-
nak önértelmezése. Az lesz a lényeg, mi *van* benne a világiroda-
lomban – mint egy zsákban –, ennek igazolására pedig jó minden
adat. Tény, hogy *Goethe* rácsodálkozott egyszer a *Hasanagánica*
című bosnyák ballada szépségére, mert több ezer hasonló közül
véletlenül ez volt lefordítva németre, egy másik esetben pedig *A*
virágos gyertyák, avagy egy jó párválasztás története című
konfuciánus tanregény kapcsán találta megjegyezni, hogy a ki-
naiaknak valószínűleg ugyanolyan emberi érzéseik lehetnek, mint
az európaiaknak – másnak a kapcsán nemigen jegyezhetette volna
meg, lévén, hogy akkoriban nagyjából ennyit lehetett olvasni
európai nyelven a távol-keleti epikából. A *világirodalom* fogalma
megteremtőjének véletlen utalása óta azonban nemigen akad
olyan bosnyák, illetve kínai irodalomtörténész, aki *Haszán aga*
tettei, illetve a fővárosban jelesre vizsgázó szegény vidéki írástudó
jellemé ábrázolásának világirodalmi jelentőségét kétségbe merte
volna vonni – legalábbis egy külföldi folyóiratban. A magunk iro-
dalmából vett példákkal egészítse ki a sort az olvasó – és pörölgjön
az irodalomtörténészekkel. Alig hiszem, hogy Goethe efféle ön-
igazolási kényszerekre gondolt volna a világirodalomról elmélked-
vén).

Visszatérve az előző gondolathoz: mire mi Közép-Európában
arra gondolhattunk, hogy meg kellene írnunk nemzeti irodalmun-
kat – igen, így: írjuk meg, mert kell, és azért kell, mert nincs még,
pedig 'jár nekünk', hogy legyen – , addigra mindenki tudta, hogy
a dolog a létrehozott irodalom eljövendő világirodalmi helyén áll
vagy bukik. A nemzeti kultúra ápolásának, a néplélek kifejezésé-

nek, esetenként valami önmagába zárt egyetemes egység létrehozásának (ld. a nemzeti eposzok létrehozására való törekvést!), stb. igénye ekkor nem párosult még azzal, hogy ezeknek a kulturális termékeknek, illetve az általuk alkotott kommunikációs szférának inkommenzurabilitást tulajdonítsanak. Abban a hitben, mely a nem-filozófiai szövegeket átjárhatatlannak tekinti más kultúrák számára – az *Erdélyi* által közvetített hegeli esztétikán túl, melynek a szerepe nálunk ebben alapvető volt, és amely oly élesen megkülönbözteti az érzelmet kifejező irodalmat az igazságot kifejező filozófiától – véleményem szerint egy antik eredetű motívum búvik meg, amely azóta is megvan valamiképpen minden filozófia önértelmezésében, következésképpen kultúraértelmezésében is.

Közhely, hogy a filozófia megjelenése első pillanatától kezdve kultúrkritikaként jelentkezett, mégpedig egy önmagát formailag a szépirodalomban megfogalmazódó kultúra kritikájaként – a mítosz, amikor fennmarad a mi korunkig, mindig olyan formát ölt, ami számunkra szépirodalomként tűnik fel. (Ha a kultúrkritika túl modern szónak tűnik, gondoljunk csak a preszókratikusok szinte kötelező rituáléként elvégzett Homérosz- és Hésziodosz-gyalázására). Ez természetesen akkor még *nem* műfaji kérdés volt, hanem *életmódok* – ma úgy mondanánk: értelmiségi szereptípusok – harca, és igen sokáig az is maradt. (Még évszázadok múltán is természetes *Lukiános*znak, hogy a filozófiai irányzatok harcáról írt dialógusának az *Életmódok árverése* címet adja. Ma már nem érjük ezt: modern nyelvekre *Filozófusok*, illetve *Filozófiák árverésének* szokás fordítani.) A filozófiának ez az attitűdje felbukkant például a reneszánsz életmód-típusaiban, de nagy hatással volt még a XVIII-XIX. század vagy a reformkor értelmiségi szerepkereséseire is a klasszikus műveltséget adó iskoláztatás révén. Legyen szabad példát keresvén szerénytelenül egy kevésbé ismert, átlag-értelmiségi példát felhoznom a magam kutakodásából: Tompa Mihály barátságára utalnék alig ismert paptársával, Litkei Péterrel, ahol az egész kapcsolaton végigvonul a költő és filozófus vállalt szerepeinek nagyon komolyan gondolt eljátszása, mely önértelmezésük alapját adta. (Szempontunkból mindegy, hogy Litkei messze nem volt akkora filozófus, mint amekkora költő Tompa). Tehát volt egy olyan költő-szerep, amelyhez ezer asszociáció fűződött, irodalmárok és olvasók egyaránt komolyan gondolták, és születésétől kezdve részben legalábbis a filozófus-szerephez képest határozta meg önmagát. Az ennek alapján a nemzeti költészet szerepéről kialakult képet azután egyeztetni lehetett az idejében jelentkező német esztétikával.

(Figyeljük meg egyébként: a nemzeti irodalom *szerepe* ismét csak egy *szerep*, amely bár képletesen értendő, egészen jól elképzelhető az egyes poéta jól körülírt figurájának az analógiájára). Ha pedig már megvan a nemzeti irodalom és annak kellő feldolgozása, nem is akármilyen színvonalon, már csak egy kis történelmi balsorsból eredő új keletű kisebbségi érzés, némi resontiment, valamint a világ esztétikai áramlataiban éppen felbukkanó némi irracionizmus, vagy később a posztmodern értékluralizmus divatja kell hozzá, hogy az eredetileg a világirodalom részéül szánt szépirodalom átlényegüljön csak önmagunk számára való, önmagának elégséges egyetemességgé, amelybe beleférnek a filozófia azon irodalmiasított részei is (már ha irodalom az ilyen), amelyek önmaguk inkommenzurabilitását büszkén vallják. (Ld. például a lefordíthatatlanságra való gyakori és rutin-szerű hivatkozást). A filozófia többi része, amely fenntartja a racionális diskurzus lehetőségét, sőt, ebbe a diskurzusba bele kívánja vonni az irodalmat is – ha alanyként nem megy, legalább a diskurzus tárgyaként –, ebben a játékban nem kívánatos. Mivel igényt tart arra, hogy mások is megértsék, ebből eredően nem tart igényt a nemzeti kultúra állítólagos lefordíthatatlanságából adódó exkluzivitására, ezen kultúra filozófiátlan önértelmezése számára úgy jelenik meg, mint *az idegenek nyelve*, amely következképpen érthetetlen számunkra, hiszen, ha a mi nyelvünk is érthetetlen mindenki más számára, akkor csak ilyen, pusztán beszélők számára értelmezhető nyelvek létezhetnek. Nem létezhet persze olyan nyelv sem, amelyik senkinek sem a nyelve, tehát ha valaki a filozófia nyelvén akarja magát megértetni, az csak olyan idegen lehet, aki a maga nyelvét rám akarja kényszeríteni.

A magyar kultúra állapota szerencsére még nem olyan szörnyű, mint az a fönti leírásból kitűnik. A kulturális részterületek nyelveinek inkommenzurabilitását a posztmodern divatja amennyire segít hirdetni, annyira gátolja is, hogy azt saját nemzeti kultúrára mint egészre vonatkoztassuk. A probléma csak akkor válik láthatóvá, ha maga a filozófia kérdez rá saját magára – de hát ez a dolga, ez a dolgunk.

Az irodalommal és a filozófiával való foglalatosság összehasonlításáról szólván valószínűleg elmondhatjuk, hogy nincs meg a kettő között a kultúránkban előfeltételezett különbség. Ezt részint arra alapozva tehetjük, hogy a nemzeti irodalmak igényének megjelenésével párhuzamosan megjelent a világirodalom fogalma

is, amelyen belül a különböző stílusokat, áramlatokat ugyanúgy értelmezik, mint a filozófiaiakat. Azt lehet mondani, hogy értelmesen csupán a világirodalom történetét lehet megírní, legfőljebb az európai irodalomét. Természetesen nem kell a tűzre vetni a nemzeti irodalomtörténeteket, csupán meg kell figyelni, hogy azok fogalomrendszere, korszakbeosztása stb. egyszerűen elképzelhetetlen lenne anélkül, hogy a világirodalom történetét már sokszor, sok szemszögből meg ne írták volna. Nem létezik két értékmerce a filozófiatörténet és az irodalomtörténet számára: ha az a véleményünk a magyar irodalom történetéről, hogy az megírható a világirodalmi irányzatok olyan helyi reprezentánsainak bemutatása révén, akik nélkül viszont hézagmentesen megírható ezen irányzatok világtörténete, akkor ez kell legyen a véleményünk a filozófiáról is, ha viszont úgy véljük a magyar filozófiatörténetről, hogy az adaptátorok történetéből nem áll össze semmi értelmes egész, akkor kötelesek vagyunk elgondolkodni azon, hogy nem ugyanez-e a helyzet az irodalomtörténetben is. Egészen gyakorlatiasan megfogalmazva a dilemmát: ha a *Tariménes utazása* elég jó a magyar felvilágosodás-kori utazási regény példájának és tananyagának, vagy a már említett *Abafi* megbecsülendő romantikus regényünk, akkor legyen *Szontágh Gusztáv* is megbecsülendő magyar *common sence-filozófus*. Aki azonban azt mondja, hogy *Szontágh* jelentéktelen az európai filozófiában – amiben igaza van –, és ezért nem kell vele foglalkozni – amiben nincs igaza –, viszont Bessenyeivel, aki ugyan szintén jelentéktelen, foglalkozni kell, annak bizony egészen újszerű érveket kell hoznia ahhoz, hogy meggyőzzön egy racionális lényt az igazáról.

Természetesen tisztában vagyok a kérdés intézményi mögöttesével: több irodalmi tanszék van és több középiskolai magyartanár szorgoskodik kultúránkban, mint amennyi ember egyáltalán olvassa a filozófiát. A magyar irodalomtörténet-írás ura a helyzetnek, ami a folyamatos filológiai munkát, a mindennapi irodalomtörténeti teendőket és a szintézisek időről időre való elkészítését illeti. Szinte minden jelentősebb magyar íróról, költőről egy magában több szekunder irodalom jelent meg, mint a magyar filozófiatörténet egészéről. Ezt mind tudom. De ez a helyzet nem magától jött létre, nem természetadta szituáció. Ma már kultúránk karakterisztikájává vált: ha úgy tetszik, ez is a filozófiai önreflexió tárgyává tehető.

Azt, hogy a magyar filozófia értelmes-e, mint önálló filozófiatörténet-írási téma, részben már érintettem, részben a bevezetés-

ben, részben az irodalomtörténet-írással kapcsolatos megjegyzéseim között. Az erről alkotott nézeteim lényege a következőkben foglalható össze:

Míg a nemzeti filozófiának a filozófiai kezdetként való önreflexiója akként értékelendő, mint bármely filozófiai kezdet minden nemzeti jelleg nélkül, addig a kultúrtörténetként művelt filozófiatörténetbe, mint leíró tudományba belefér akár az értékelés felüggesztése is. Például megszámoljuk, hogy egy időszakban a filozófiai katedrák mekkora részét foglalják el kantiánus gondolkodók a protestáns iskolákban, és ezt *összevetjük mondjuk a holland adatokkal*, egyelőre annak vizsgálata nélkül, hogy miket és milyen színvonalon írtak ezek a kantiánus professzorok. (Az összevetésből igényéből és lehetőségéből is látszik, hogy itt potenciálisan európai- vagy egyetemes filozófiatörténet-írásról van szó, aminek akkor van értelme, ha olyan módszerekkel folyik, amilyenekkel bárhol folyhatna, és olyan következtetéseket von le, amelyeket bárhol megértenek. Tudják, mi az, hogy kantiánus, és van fogalmuk arról, mi lehet egy protestáns kollégium. *Végső soron* tehát az igény ugyanaz, mint a filozofálásnál magánál, lévén, hogy azért ez is filozofálás. Viszont az a kérdés: hány olyan magyar gondolkodó van, akiről garantált, hogy nem értik a hollandok, és fordítva, egyszerre megválaszolhatatlan és érdektelen. Így nem is szokták feltenni.)

Következő problémánk az inkommenzurábilisnak kikiáltott nemzeti filozófia képzeletbeli státusára és értelmére való rákérdés.

„Minden elmegy”, de hogyan érjük utol?

Ha elfogadjuk a nemzeti filozófia(k)nak a posztmodern elméletek által támogatott külön való egyetemességének a tételét, az kétféle problémát vet föl. (Közbevetőleg: a *hagyományok és kultúrák egyenrangúságának és egymás számára való magyarázhatatlanságának* tételéről van szó, mely minden hagyományt tiszteletben tart, kivéve saját európai racionális filozófiai tradícióját. Szentségtelen szövetség ez néhol a tradicionalizmussal, amely vegyülék különösen posszibilis tud lenni az Elbától Keletre, és ha a posztmodern hullámnak sikerül egyszer szétvernie a tudomány

hagyományos intézménybázisát, ezzel együtt a modemitás paradigmáját, még plauzibilisnek is tűnhet egy darabig.)

A két probléma tehát a következő: először is miért kellene elfogadnunk ezt a különvalóságot és inkommenzurabilitást, egyáltalán bármiféle hasonló alapú különvalósági és inkommenzurabilitás-igényt? A kultúrák és hagyományok egyenrangúságának állításában, ahogyan az manapság megjelenik, az a problematikus, hogy erősen biologista, és ezen belül jogosulatlan előfeltevésekkel él – Amerikában például hovatovább tagadja, hogy létezik olyasmi, mint amerikai kultúra, a nem létező amerikai kultúrával szemben viszont *kell*, hogy létezzen külön kultúrája az afroamerikaiaknak, a homoszexuálisoknak, a nőknek, stb. *Csak olyan csoportoknak tehát, amelyek valós vagy vélt biológiai sajátosságaik révén alkotnak csoportot – ezek viszont akkor is csoportot és külön kultúrát alkotnak, ha tagjaik erről nem tudnak, vagy nem akarnak tudni.* Ez a felosztás egyelőre visszatartja a közép-európai adaptátorokat attól, hogy saját nemzeti kultúrájukat beállítsák ebbe a sorba, hiszen a felszínen csupán egy nemzeti kultúra, az amerikai „dekonstrukciója” látszik, ami nem lehet szimpatikus egy különálló nemzeti filozófia felállításának híveinek, azonban percek kérdése az analógia teljes lefordítása: ha nincs amerikai nemzeti kultúra, viszont az afroamerikaiaknak rasszjellegzetességeik szerint kell legyen saját kultúrájuk, akkor ez azt jelenti, hogy nem létezhet magyar kultúra, ezen belül magyar filozófia, viszont mondjuk a kunoknak kell hogy legyen ilyenjük. (Persze a romáknak, a nőknek, a vegetáriánusoknak és a krisnahrívőknek is lehet ilyenjük, talán még a racionalisták rezervátumában is szabad lesz filozofálni, de csak akkor, ha kizárólag roma, női, stb. filozófiával óhajtanak foglalkozni az említett ‘közösségek’ és nem szállnak vitába kun kollégáikkal a kun filozófia bizonyos kérdéseiről holmi idejétmúlt univerzalizmus alapján azt a téveszmét táplálva, hogy létezhet észérvekkel folytatott vita, amelyben valamely félnek esetleg – logikai értelemben – igaza lehet, míg a másiknak nem. Az az előfeltételezés, hogy biológiai vagy quasi-biológiai jellegzetességeik által megragadható embercsoportoknak különálló kultúrájuk kell hogy legyen, persze önbeteljesítő jóslatként működik: ha egy társadalomban uralkodó vélekedéssé válik, hogy minden ilyen csoportnak van önálló kultúrájuk és ezen az alapon intézményekre és pénzre tarthatnak igényt, más alapon álló csoportoknak viszont nincsenek a társadalom többsége által elismert sajátos értékeik – például az eltérő rasszjegyek, eltérő szexuális szokások, stb. legitim csoportképző

elemnek számítanak, az eltérő anyanyelv esetleg nem – akkor előbb-utóbb minden csoportképző erő ilyen köntösben fog megjelenni, és az emberek az elismert és így ‘hasznos’ sajátosságaikra fognak hivatkozni, és előbb-utóbb saját maguk számára is ez válik fontosabbá.

Másik gond maga az egyenrangúság megalapozására használni kívánt érv, az inkommenzurabilitás. Ha egy verseny minden résztvevője más szabályok szerint játszik, annak megvan az az előnye, hogy nincsen vesztes, azonban természetesen nincsen győztes sem. Sőt, folytatva az analógiát, nincsen tulajdonképpen stadion és közönség sem. Különös dialógus az, amelyet a kultúrák átjárhatatlanságának a hívei folytatni vélnek: az egyes kultúrákban vannak a dialógusnak szabályai, a kultúrák közötti diszkurzus viszont csupán annyiban létezik, amennyiben elismerik egymás köreinek a szentségét. Nem nehéz felfedezni ennek a gondolkodásnak az előképét a *személyek* megmagyarázhatatlanságának a tételében, amely hol negatív (pl. a klasszikus logikában mint az inkompetencia bejelentése az individuális létezőkről szóló ítéletekben), hol pozitív (pl. a romantikus személyiség-kultusz) egyik alap-toposza az európai kultúrának. A kettő összekapcsolása sem új dolog (egy kultúrát mint individuális organizmust értelmezni), viszont új, legalábbis ritka az az egyéniség-, így szabadság-ellenes felfogás, amely elvileg is lehetetlenné teszi egy egyén számára egy másik kultúra megismerését. (Ez alapján más, mint az erről vallott, látszólag hasonló klasszikus görög tanítás. A görögöknél ugyanis az ember mint *koszopolitész* egy szinten, következtetésképpen potenciális dialogikus kapcsolatban van minden polgártársával, igaz, hogy az emberre mint *politész*re ez nem áll, viszont *eldönthető*, hogy melyik polisz berendezkedése helyes, ezt bárki megértheti és követheti, az is, aki nem hellén, és a helléneknek sincs opciójuk arra, hogy születési jogon helyes államformában éljenek, legfeljebb büszkéek lehetnek rá, hogy nekik sikerült, a barbárok többségének pedig nem. Nem azért jótörvényű azonban egy város, *mert* görög, hiszen vannak rossztörvényű görög városok, és van néhány jótörvényű barbár közösség is. Olyat mond a görög hagyomány, hogy rossztörvényű városom rendjének is engedelmeskednem kell, olyat azonban *nem*, *hogy ezt jónak kell tartanom, magamat ezzel egylényegűnek kell tekintennem, az idegent pedig tilos megértenem*.)

Végül, ha elfogadnám az egymás számára átjárhatatlan nemzeti kultúrák létét, akkor is megmaradna bennem a rosszindulatú kétely némi maradéka; nem arról van-e szó, hogy nem bízván

kultúránk (ezen belül filozófiánk) önértékében, ahhoz az önértékelési mankóhoz folyamodunk, hogy kultúránk öntörvényű egész, mely eleve érthetetlen mások számára? Igen ám, csak hogy maga a nemzeti kultúra (ezen belül a filozófia) felmutatásának az igénye egyfajta bizonyítási vágyból származik, annak kijelentése pedig igen furcsa módja a bizonyításnak, hogy kultúránk (ezen belül filozófiánk) azért értékes, mert rajtunk kívül úgysem mondhat senkinek semmit, de sebj! – ilyen az összes többi filozófia is. (Azt már csak mint logikai lehetőséget említem meg, hogy létezne olyan álláspont is, mely a magyar filozófia inkommenzurabilitását úgy alapozná meg, hogy *egyedül* magyar filozófia létezik, melyet csak a magyarok érthetnek. Jóval kulturáltabb formában a németek próbálkoztak ilyesmivel – a német mint a görög után az egyetlen filozófiára képes nyelv tétele – de nekik sem hitték el sokáig.)

A *nemzeti filozófia* lehetőségének elfogadása esetén – történjen bár az a romantika eredetiség-kultuszának egy sajátos változata vagy a posztmodern értékpluralizmus elmélete által megtámogatva – tehát a következő zsákutcák valamelyikébe kell hogy jussunk:

1. A filozófiánk egyenrangúságának bizonyítására szolgáló inkommenzurabilitási tétel megakadályozza, hogy bárki „idegen” elismerjen értékesnek valamely hazai filozófiai terméket, egyúttal értelmetlenné teszi az egyenrangúság fogalmát. Az, hogy egymás számára érthetetlen gondolatrendszerek között deklaráljuk az egyenlőséget, nem ugyanazt jelenti, mintha mondjuk két konkrét argumentációs sorról bebizonyítja az elemzés – mégpedig olyan módszerű elemzés, melynek illetékességét egyik érvelési sor felállítója sem vonja kétségbe –, hogy a logika szempontjából egyformán erősek. Ha az ilyen dilemmákat eleve eldönthetetlennek tekintjük, nincs sok értelme az egyenrangúság – pl. a kultúrák egyenrangúsága – kifejezésnek. Egyszóval, nem azt bizonyítottuk, amit kimondatlanul bizonyítani akartunk, vagyis azt, hogy kultúránk egyenrangú az európai kultúra többi részével (értsd: egyenrangú beszélgető partnere annak), hanem éppen az ellenkezőjét.

2. A fenti előfeltételek esetén három választásunk van. Vagy elfogadunk minden kultúrát a miénkkel egyenrangúnak (az egyenrangúság ilyen értelmezése esetén viszont érthetetlen az egyenrangúság bizonygatásának görcse), vagy magyar kizárólagossági igénnyel próbáljuk megragadni az egyetemességet (ez részint komolytalan, részint háttorborgató perspektíva), vagy

pedig az egyetemességre törő filozófiát tekintjük egy, a miénktől eltérő kultúra partikuláris, determinatív meghatározott jegyének, amely jegytől mi meg vagyunk fosztva. Egyik választás sem túl vonzó.

Hátra van még annak a taglalása, hogy – amennyiben az inkommenzurabilitást fenntartjuk az irodalom dominálta nemzeti kultúra részére, a filozófiának viszont fenntartjuk az interkontextuális racionalitás igényét – hogyan kívánunk nemzeti költőkkel beszélgetni mi, kozmopolita filozófusok.

Világész és nemzeti érzés

Kultúránkban természetesnek tűnnek azok a kifejezések, amelyek a racionalitást a nagyvilággal kapcsolják össze, az érzelmeket pedig a nemzeti közösséggel. Szokás beszélni természettörvényekről, a világ racionalitásáról és a racionalitás világról, ezzel szemben pedig nemzeti érzésről vagy érzékenységről. Kifejezéseink általában még akkor sem tulajdonítanak egy náció képviselőjének a *saját* nemzetével kapcsolatban racionalításra alapozott cselekvést, ha az adott nemzetnek a nyelvi közhely a racionalitást mintegy néprajzi jellemzőjévé teszi is egyébként. (Az antiszemitizmus több áramlata, illetve a közép-kelet-európai németellenes sovinizmus gyakran él az érzelmes és jó orosz stb. paraszt és az ördögien racionális zsidó boltos és sváb telepes elmentétpárjával, de ugyanezek az előítéletes gondolatrendszerek ugyanezeknek az ördögien racionális embercsoportoknak a feltételezett összetartását már az irracionalitás szférájába emelik.) A közhelyeknek ez a természetessége azonban nem valami természetadta állapot kifejezője, hanem jórészt az itt vizsgált kulturális állapot következménye.

A konfliktus két forrásból származik. Egyik forrása az előadás eddigi gondolatmenetéből következő lehetőség, hogy a filozófiát egyetemesnek, a kultúra többi részét, elsősorban az irodalmat partikulárisnak, nemzetinek tekintsük, másik a fentebb említett, öröknek tűnő konfliktus az irodalom és a filozófia beszédmódja között. A kettő összekapcsolódásakor a hagyományos filozófiai irodalomkritika – aminek mélyén mindenkor a mitológia beszédmódjának kritikája, mint előkép sejlik – nem az általában vett, a szépirodalomban megtestesülő mitologikus tudat kritikáját végzi, hanem kialakul az egyetemes filozófikum versus nemzeti-parti-

kuláris mitológia ellentét, melyben a filozófiai ihletésű műkritika igyekszik belevonni az irodalmat egy tágabb horizontú racionális diskurzusba, még ha csupán e dialógus tárgyaként is, az irodalom pedig saját megmagyarázhatatlanságának elméletellenes elméletével zárkózik el a kihívás előtt. A helyzet akár termékeny is lehetne, ha az irodalom és a filozófia beszédmódjait nagy részben ugyanazok az emberek beszélnék. Akkor *Erdélyi* fölosztása alapján elképzelhető lenne egy olyan kulturális séma, amelyben a partikuláris, nemzeti meghatározottságú érzelemvilág kifejezőjeként megjelenő szépirodalom értékmérője, elemzője a filozófia, vagy legalábbis az az esztétika és műkritika, amelynek fogalmait a filozófia tisztázta. (Ennek lehetőségessége nem magától értetődő. Egyetemes fogalmakkal csak azt lehet megítélni, ami valamilyen módon e fogalmak szerint rendeződik vagy rendezhető el. Nem kell föltétlenül szimpatikusnak sem lennie az így kibontakozó sémának: a nemzeti ösztönöket kifejező irodalmat föltötes énként uraló, az egész emberiséget képviselő filozófia. Többek között az a probléma, hogy az egyén lélektanát nem lehet egy közösségre minden további nélkül kivetíteni, méginkább így van ez, ha nem a közösség cselekvésstruktúráiról, hanem kultúrájában áttételesen leírt szerkezetéről van szó.) A fönt leírt hipotetikus sémát azonban nagy mértékben befolyásolja az, hogy az irodalmár és a filozófus mint szereptípusok, beszédmódok megtestesítői, letéteményesei is megjelennek kultúránkban. A filozófiának és az irodalomnak ez a fajta viszonya, amely végső soron életmódok vetélkedésében látja a kettő közötti konfliktust, egyszersmind kommunikációt is, szintén megállna a maga lábán, bár természetesen ez ellen is lehetne jogos kritikával élni, például meg lehetne kérdőjelezni azt is, hogy van-e még egyáltalán fölismerhető irodalmár- és filozófus-szerep kultúránkban, stb. A kettő együtt azonban bizonyosan lehetetlen: régi keletű életmód-jelképekkel és a partikuláris/egyetemes dichotómia sémájával *egyszerre* nem terhelhető meg szépirodalom és filozófia viszonya.

Ahhoz azonban, hogy a fönti kivihetetlen kulturális sémákat elkerülhessük, szakítanunk kell mindazokkal az elég mélyen gyökerező sztereotípiákkal, amelyek a magyar filozófiának a világ filozófiájához való viszonyát egészen másként megítélendőnek gondolják, mint a magyar kultúra bármely más részének az egyetemes kultúrtörténethez való viszonyát. Attól függetlenül ezt kell tennünk, hogy ez a külön megítélési igény hízelgő-e éppen a filozófiára nézve, vagy sem.

Konklúzióként csak időszerűtlennek tűnő, népszerűtlen dolgokat mondhatok: bennünket, közép-európai embereket a modernitás kínos önreflexió-igényétől nem válthat meg a tájainkon a tradicionalizmussal szentségtelen szövetségben jelentkező posztmodern értékpluralizmus, akkor sem, ha világképe hazai sütetű filozófiáink ‘világszínvonalát’ segít argumentálni, akkor sem, ha oly jól illik némely jól bejáratott múlt századi nemzeti ideológiánkhoz, de nem segíthet az univerzálisnak látszó partikuláris kutakodás sem a ‘nagy eszmék’ perifériális képviselőinek szellemi hagyatékában. (Ez utóbbi összehasonlíthatatlanul szimpatikusabb ugyan az előzőnél, igen sokszor hasznos is, és – ha művelőiként nem valami másnak akarjuk beállítani, mint ami, igen tisztességes szellemi program is lehet.)

A modernitásnak nincsen vége, benne vagyunk: önreflexió és diszkurzus-problémáink tipikusan modernek, ezek megoldásának adekvát módja pedig a hagyományos, ‘univerzalista’ racionális dialógus valamely válfaja. Műveljük ezt, vagy tegyük le a tollat.

Fejtegetéseimmel pusztán azt akartam érzékeltetni, hogy milyen irodalom, illetve filozófia születne abból, ha kulturális önértelmezésünk egynémely rejtett előfeltevését megpróbálnánk következetesen alkalmazni. Az, hogy kulturális életünk még nem teljesen ilyen, vagy nem csak ilyen, reménnyel tölthet el bennünket arra nézve, hogy egyszer képesek leszünk a fentebb vázolt csapdahelyzeteket elkerülő racionális önreflexióra is.

A Böhm-konferencia záróvitája

Az itt közölt kerekasztalbeszélgetés az 1996. október 18-19-én Kolozsváron – a Diotima Baráti Társaság és az Erdélyi Múzeum Egyesület szervezésében – megrendezett Böhm Károly nemzetközi konferencia záróaktusaként hangzott el. A vita résztvevői voltak: Kissné Novák Éva (Szeged), Kiss Endre, Mester Béla, Perecz László (Budapest), Mariska Zoltán (Miskolc), Mészáros András (Pozsony), Szegő Katalin, Ungvári Zrínyi Imre, Nagy György, Egyed Péter, Gáll Ernő, Gaal György, Bréda Ferenc (Kolozsvár). Vitaindítót tartott, valamint a beszélgetést vezette Ungvári Zrínyi Imre.

Ungvári Zrínyi Imre

– Azt hiszem, hogy Böhm Károly recepcióját a magyar kultúrán belül nagymértékben meghatározta az, hogy mennyire voltak ismertek Böhm Károly művei. Tudjuk, hogy fő művének kötetei hatvan év során külön-külön jelentek meg, és gondolom, ez nagyban akadályozta azt, hogy a recepció, időben megtörténjen, így nem is alakulhatott ki egy olyan vita Böhm Károly életműve kapcsán, ami lehetővé tette volna, hogy ez letisztultan, kritikusan, értelmezett formában bekerüljön a magyar filozófia-történetbe.

Többféle szemléletmód létezett Böhm Károly életművével kapcsolatosan pozitív értelemben elfogult szemlélettől kezdve egészen a negatív-elutasító magatartásokig, és talán – most sokkal inkább, mint korábban – megvan annak a lehetősége, hogy valamiféle rendet lehessen teremteni. Elérkezett a Böhm-recepció illetve az alapos feldolgozás ideje.

A mai beszélgetéshez mindenekelőtt szeretném felhasználni a tegnapi hozzászólásokat, illetve a tegnapi dolgozatokat, az azokban felmerült problémákat, ezenkívül Hajós professzor úr Böhm-tézisét és ennek néhány alapgondolatát. Természetesen számítok azokra az észrevételekre és problémafelvetésekre, amelyek ma fogalmazódnak meg a beszélgetésen résztvevők részéről.

Azt hiszem, a sorrend tematikus sorrend kell legyen, tehát nem feltétlenül a tegnapi. A legtágabban értelmezhető problémát talán Mester Béla vetette fel a tegnapi: mit jelent egy filozófiának vagy filozófusnak az egyetemessége, illetve mennyiben partikuláris és mennyiben egyetemes a Böhm-kutatás. Ehhez kapcsolódva mindkét irányban voltak nagyon fontos hozzászólások. Böhm Károlynak az egyetemes filozófiatörténetben való elhelyezéséhez Kiss Endre nyújtott nagyon érdekes támpontokat, mégpedig éppen Böhm Károly fejlődéséből kiindulva, és a további hozzászólóknál is mindig voltak kitérők arra vonatkozóan, hogy körülbelül milyen irányban, hogyan érthetjük Böhm Károlyt, hova lehetne elhelyezni.

A partikuláris megközelítés szempontjából a magyar kultúra állapotán, intézményeinek működésén belüli helyzetekre Nagy György mutatott rá a tegnapi, mit jelent az, hogy valakit mikor neveznek ki, ki kivel miben mérkőzik egy adott korszakon belül. Ez a partikularitásnak a legszűkebben megközelíthető, de a böhmi életmű fontos mozzanata. Ugyanúgy egy nagyon fontos kérdés lehet az, amit Kissné Novák Éva vetett fel a tegnapi, hogy mi az, hogy kolozsvári iskola, mi az, hogy erdélyi iskola. Itt esetleg az a vitaszempont is felmerülhet, hogy iskola-e egyáltalán, vagy csak tanítványok vannak, és hogy a Böhm Társaságot, mely '13-ban alakult, tekinthetjük-e olyan képződménynek, amihez mérten ez a gondolat felmerülhet.

A korszaknak a magyar kultúrán belüli összefüggéseit Hajós tanár úr vetette fel: mik jelennek meg abban az időszakban, kinek milyen szemléletmódja van a magyar kultúrán belül, ezekhez képest mit jelent Böhm tevékenysége, mit jelentenek a böhmi művek. Továbbá szeretném, ha kitérnénk arra a kérdésre is, hogy létezik-e, illetve milyen kell legyen egy kanti filozófia, ami a Böhm Károly nyelvével kapcsolatos kérdésekben a tegnapi felmerült. Amikor erre a kérdésre sor kerül, akkor szeretnék néhány dolgot felolvasni Fukári Valéria dolgozatából, amit ő nem tudott felolvasni. Erre a dolgozatra annyiban térnék ki, hogy több mozzanatban szeretném bemutatni, ugyanis a bevezetőjében Fukári Valéria elmondja, hogy ő egy filológiai szempontot képvisel a Böhm-kutatásban, és hogy miért gondolja, hogy ez fontos lehet. A

konkrét Böhm-kutatás egyes mozzanataihoz szintén Fukári Valéria dolgozatából szeretnék kiemelni három mozzanatot. Az egyik Böhm Károly teológusi tevékenységével és a pozsonyi teológián kialakult körrel kapcsolatban néhány gondolat, ezeket egészen röviden fogom majd bemutatni, a másik mozzanat a *Gondolat* című lap, amit Böhm Károly pozsonyi működése során alapított és szerkesztett rövid ideig. Végül pedig ugyancsak Fukári Valéria egy gondolata, ami a vita vége felé kellene felmerüljön, hogy a Böhm-recepciónak milyen kultúrákra kiható mozzanatai vannak, vagy vannak-e ilyenek. Fukári Valéria megmutatja, hogy van egy szlovák Böhm- értelmezés is, és hogy körülbelül milyen mozzanatai vannak. Ezek lennének azok a szélesebb koordináták, amelyekbe a mai beszélgetést, a mai vitát el lehetne helyezni.

Szeretném, ha lehetőleg minél konkrétábban, gondolatainkat minél tömörebben megfogalmazva, indításképpen megfogalmaznánk egy-két gondolatot a magyar filozófia, a böhmi filozófiai eredetű egyetemességgel, illetve partikularitással kapcsolatosan. Arra kérném Mester Bélát, fogalmazza meg a tegnapi előadás tömör konklúzióját, ami a magyar filozófiai problémáknak az egyetemes vagy partikuláris részletével kapcsolatos.

Mester Béla

– Gyakorlatilag azt a problémákat próbáltam fölvetni, hogy vajon a magyar filozófiának és egyáltalán a nemzeti filozófiáknak a lehetőségével kapcsolatosan felmerülő kérdések csak a filozófiára vonatkoznak-e, vagy pedig a kultúra más területeire is – legelsősorban az irodalomra és a nemzeti irodalom történetére. Itt amellet próbáltam argumentálni, hogy a kétségek ugyanúgy értelmezhetők a nemzeti irodalomtörténetre, mint a nemzeti filozófiatörténetre. Az talán ezelőtt is jelen volt a diskurzusban, hogy más a nemzeti filozófia kérdése magában a filozófiában, tehát abban az igényben, hogy csináljunk-e nemzeti filozófiát, illetve, hogy lehet-e nemzeti filozófiatörténetet írni. Az előadásnak van egy olyan része, amely a posztmodern értékpluralizmussal próbálja párhuzamba vonni a nemzeti filozófiát, tudniillik ennek a posztmodern értékpluralizmusnak lehet egy olyan olvasata, amely sajátos, átjárhatatlan kultúrtörténetként értelmezi a nemzeti kultúrát. Tehát ez csak virtuálisan van, mert a posztmodern éppen a hagyományos nemzeti kultúrát dekonstruálja, többek között azt is dekonstruálja, de bármikor lehet Közép-Európában vagy Kelet-Európában egy ilyen posztmodern értelmezés. Még egy dolog, ami érdekes: ha olyan

kompromisszumot kötünk, amit körvonalazódni látok, hogy az irodalomban, művészetben, effélében van inkommenzurábilis nemzeti kultúra, a filozófiában viszont nincsen, akkor elvágjuk magunkat attól a lehetőségtől, hogy a filozófia diszkurzív viszonyban álljon ezekkel, illetve értelmezze a kultúrát.

Ungvári Zrínyi Imre

– Köszönöm. Azt hiszem, a továbbiakban a kérdést semmi féleképpen nem egy beszűkítő és elzárkózó formában kellene megfogalmazni, inkább ki kellene nyitni és az átmenetet kéne megnézni, ami a nemzeti filozófia, nemzeti művelődés és az európai művelődés között van, és ezt, azt hiszem, Kiss Endre tegnap megfogalmazott tézise alapján lehetne elindítani, megnézve a Böhm indulásakor felmerülő kérdéseket és azt, hogy a korszakban milyen nagyobb művelődéstörténeti, társadalmi, politikai mozgások vannak. Hogy tudná ezt bekapcsolni, ezt a több értelmezést, egy ilyen európai mozgásba? Melyek lennének azok a legfontosabb mozzanatok, amelyek ezt a kapcsolatot megteremthetnék?

Kiss Endre

– Félek, hogy egyrészt nem tudnám kifejtetni ilyen rövid idő alatt, másrészt egy igen száraz órává változtatnám ezt az élő beszélgetést. Én csak annyit mondanék erről, hogy nem eléggé köztudott, hogy a filozófia nagy átrendeződése éppen abban a két évtizedben zajlott le, amikor Böhm fiatal volt. Kiemeltem azt, hogy Böhm ebben a kérdésben, a magyar filozófiában rendkívül szinguláris jelenség, és ezt a szingularitást minden lényeges mércével lehet igazolni. Talán a leglátványosabb ilyen mérce a '70-es évek elejének az a kritikaszorozata, amely azokat a plágiumokat leplezi le, melyeket az akkor egyébként még nyilván jószándékú magyar szerzők a kurrens német filozófiából írtak. Magának ennek az átrendeződésnek a lényege azonban nagyon bonyolult és nem feltétlenül pozitív irányú, jóllehet a történelmi fejlődést nem lehet megkontrázni és nem lehet azt mondani, hogy ott ment félre a filozófia története. Tehát itt tulajdonképpen arról van szó, hogy a két egymással szembenálló tendencia harcából valami kompromisszumot kéne keresni, és Böhm ennek a kompromisszumnak is az embere. Kicsit furcsa kimondani, hogy az európai civilizáció egy ilyen kérdésen torpan meg. Ugye, '48 után, a vesztes forradalmak korában újra elterjedt az a meggyőződés, hogy a keresztyén vallás az állami stabilizáció és a rend eszköze.

Töménytelen mennyiségű vitairatot, pamfletet írtak erről, miközben ugyanebben a korszakban a természettudomány olyan döntő áttörést ért el, ami minden addigi áttörést felülmúlt, nem szemléletben és koncepcióban, hanem a bizonyítottság mértékében. Tehát pont az '50-es, '60-as években, ahogy a korszak egyik kedvenc képe mondja, egy körforgásban, minden lényeges ponton megjelent egy rész bizonyított elmélet, amivel szemben nem lehet igazán vitatkozni. Tehát, hogy úgy mondjam, Darwint lehetett szidni, vagy lehetett azt mondani, hogy az emberiségnek rosszat tesz, de legyőzni csak akkor lehetett volna, ha valakinek jobb érvei és jobb bizonyítékai vannak. Ez a két tendencia pontosan az '50-es, '60-as években csapott össze – tehát az egyik az, hogy a vallás tulajdonképpen a társadalmi létnek, a rendnek az eszköze, a másik az, hogy a vallás legitimizációjának vége van. A filozófia próbálta ezt feloldani, és ez itt a lényeg. Igazában nem Böhm-nél csapódik le a partikularitás problémája, hanem mondjuk a német neokantianizmusban, és hogy nagyon rövid legyek, lényegében a neokantianizmus választódik ki ebben a nagyon kemény és nagyon izgalmas átmenetben, mert azért a filozófiában nagyon ritka az a korszak, amikor valóban versenyeznek a vélemények, amikor valóban van egy poszthegelianizmus, egy materializmus, egy pozitivizmus, egy neokantianizmus, schopenhauerizmus, egy herbartizmus, amikor igazán verseny van. De a versenyt befolyásolja az a keretfeltétel, hogy a társadalom kompromisszumokra vágyik, márpedig a kompromisszum embere Kant, és engem is meglepett a kutatás során, hogy milyen mélyen, mennyi személyes válsággal, mennyi szkepszissel, hogy milyen drámaian élte át Böhm ezeket a változásokat. És ebből választ Böhm tulajdonképpen egy változatot a kompromisszumra, mégpedig egy olyat, amit én inkább reinholdinak, mint fichteinek mondtam volna, amelyik előkerült már a múlt század '90-es éveiben. Tehát ha így, ilyen távlatból közelítjük meg, akkor azt kell mondani, hogy – az egész európai fejlődéssel teljesen szinkronban és a partikularitás kérdését nem felvetve – Böhm egy olyan professzionális gondolkodó, aki tudatosan megy át ezeken, hasonlóan nagyon sok filozófushoz, akiket talán ma egyetemesen nem tartunk a legtöbbre. Itt még egy fél mondatot azzal kapcsolatban elmondanék, hogy sokan elgondolkodnak azon, hogy ha vannak alternatívák, most miért fontos ez, hogy foglalkozzunk vele. Azért, mert a filozófiának nagyon gazdag lehetőségei vannak, és rossz kiindulópontból is tudja magát legitimálni jó kérdésfeltevésekkel.

Ungvári Zrínyi Imre

– Nagyon szépen köszönöm, s főleg ez az utolsó gondolat, azt hiszem, tovább elevenítheti a beszélgetést. Péter kíván még hozzászólni.

Egyed Péter

– Két indítóadalék.

Szeretném kihasználni az alkalmat, hogy Kiss Endre professzor úrnak kérdéseket tehetünk fel. Később indokolni fogom, hogy miért kezdtem ezzel. Amibe bele szeretnék kötni, az az általad használt és a diszkurzusban is felbukkanó „európai” kifejezés. Ugyanis ez számomra teljesen üres és semmitmondó dolog. Szeretnék ehhez egy analitikus adalékot hozzátenni: abban az évtizedben, amelyről beszélünk, az olasz kultúrában, tehát a terra sanctian, a katolicizmus földjén zajlik a legerőteljesebb Nietzsche-recepció. Egyébként erről a posztmodern egyik apostolának számító Gianni Vattimo ír egy gyönyörű tanulmányt. Számomra az ellentmondás egyik fő fészke az, hogy itt európaiságról beszélünk, nem Böhm kantianizmusáról, fichteánizmusáról, az egyetemteremtésről. Ugyanakkor egy mediterrán övezetben vagy egy katolikus európai földön egy nyelvi kultúrát a nietzschei életmű alapján képeznek ki ezelőtt száz évvel. Legutóbb hosszasan olvastam Kiss Endre professzor Nietzsche-monográfiáját, rendkívüli az alcíme is. Kérdésem az, hogy hogyan látja ő az eszmétörténetnek, a filozófiatörténetnek és a mikrofilológiai adalékoknak a viszonyát.

Kiss Endre

– Azt hiszem, érzékeny és nagyon lényeges kérdést tettél fel. Igazából véve a filozófiai diszkurzust ugye filozófusok írják filozófusokról, és tőlük nem is nagyon szokás filológiát elvárni. De számomra a filológia olyan, mint a váltóállítás a vasútnál. Tehát, ha valaki nem filológus, akkor három váltót rosszul állít és kész. Tehát tulajdonképpen a döntő pontokat a filológián keresztül kell igazán egy értelmezésbe behozni, mert a hibaszázalékok hihetetlenül növekednek. És hadd mondjam azt el, talán érdekes anekdota is, hogy a Magyarország és NDK között volt egy csomó kulturális szerződés, minden NDK-ás akart jönni Budapestre, de Magyarországról nem akartak menni az NDK-ba, csak egyedül én akartam menni a weimari Nietzsche-archívumba, én meg nem mehettam, mert szocialista nem kutathatta Nietzschét, s a kapitalista kutató is csak valutáért. Ez teljesen világos volt. És ‘90-

ben jutottam ki a Nietzsche-archívumba, amikor már kész volt ez a könyv. Tulajdonképpen azt néztem meg, hogy Nietzsche a szövegét milyen irányba javítja, tehát hogy húzza át, milyen jelzőt mivel helyettesít, és hogy annak milyen értelmezési lehetőségei vannak, és így ellenőriztem le a saját koncepciómat. Ez a válaszom tehát, hogy nagyon kell becsülni a filológiát, mert ez pontosan olyan, mint a váltóállítás a vasúton, egy jelző, egy főnév, és egy gondolatnak a megértése egészen más irányba megy, amit viszont a következő fázisban már kiindulópontnak lehet tekinteni, és a hiba csak nő. Ilyen értelemben én gyakran úgy olvasok filozófiai könyveket, hogy az első húsz oldalt olvasom el, mert abban a pillanatban már nem érdekel, hogy a rosszul állított váltókból valaki mit hoz ki, mert tényleg csak pszichológiai érdekességnek tartom a hátralevő négyszáz oldalt.

Mészáros András

– Én egyrészt Egyed Péter kérdésére válaszolnék, másrészt pedig visszakapcsolnék az első, eredeti kérdésre. A filológiát most kicsit kikapcsolnám, és megmaradnék az eszmetörténet-filológiatörténet párhuzamában. Kicsit Böhmről is szólnék, és kicsit a XIX. századról. Az a meggyőződésem, hogy azt a megíratlan filozófiatörténetet, ami hiányzik, vagyis a magyar filozófiatörténetet, csak úgy fogjuk tudni megírni, hogyha az eszmetörténetet nem kapcsoljuk ki. Ugyanis meggyőződésem szerint bármelyiknél, Böhmnél ugyanúgy, mint más magyar nyelvű filozófusnál, legalább két problémával találkozunk. Az egyik az, hogy most éppen milyen filozófiát művel, kihez kapcsolódik az európai filozófiából, a másik, amit ritkábban szoktunk feltenni, hogy miért éppen őt választja, miért éppen ilyen irányba tájékozódik, és arra a meggyőződésre jutottam, hogy ha az eszmetörténeti kutatásokat nem kapcsoljuk be, akkor nem fogjuk tudni megválaszolni azt, hogy miért éppen így tájékozódott. Gondolok arra – ezt kicsit után próbáltam elmondani a tegnap –, hogy Böhmhöz tudni kell azt, hogy milyen volt egy evangélikus iskolatörténet, milyen filozófiát műveltek, oktattak az evangélikus líceumokban, teológián, másutt, tehát hogy milyen szellemi légkörben nevelkedtek a diákok, milyen filozófiát szívtak magukba, mert azt mindnyájan tudjuk, hogy a legelső nagy filozófiai élményeink meghatároznak bennünket. Tehát többé-kevésbé hasonlóan gondolkodunk a továbbiakban is. Ez nagyon fontos, a XIX. század folyamán legalábbis, tehát az, hogy mi volt az a légkör, az a háttér, amely nélkül a filozófia nem működött, és csak azután, hogy ezt ismer-

jük, elemezhetjük filozófiatörténeti szempontból, eszmetörténetileg, hogy mi az, amit átvett, milyen értelemben módosította, hova jutott el, és csak akkor lehet föltenni azt a kérdést, hogy milyen kapcsolatban állnak esetleg az egyetemes és a nemzeti.

Ungvári Zrínyi Imre

– Köszönöm szépen Mészáros Andrásnak ezt a hozzászólását és azt hiszem, hogy itt kell bekapcsolni egy részt, még mielőtt Nagy György szólna, Fukári Valéria dolgozatából.

A következőt mondja: „Eleget téve a kolozsvári Böhm-konferencia rendezői felkérésének, dolgozatomban Böhm Károly pozsonyi korszakára vonatkozó olyan levéltári anyagokat ismertetek, amelyekre különféle irodalom- és művelődéstörténeti kutatásaim során leltem rá.” A következő rész módszertani útmutatásokat is nyújt: „Tisztában vagyok azzal, hogy esetleg szakszerűtlennek és korszerűtlennek is tarthatnak, amikor e szakfilozófiai fórumon arra vállalkozom, hogy leleteimet ne csupán mechanikusan idézve, hanem ahol és amennyire ez lehetséges, feldolgozva, tehát összefüggésekben is szemlélve mutassam be. Tudom, ezzel a szakfilozófiától távol álló filozófként tulajdonképpen az egykor még osztatlan literatúrának, az egyetemes írástudásnak, a *tota res litteraria*-nak a talajára tévedek, ahonnan pedig a tudományok – így a bölcsélet is – már leszakadtak. Én mégsem hiszem, hogy jó lenne, ha az önállóuló szaktudományok elfelejtenék történetiségük közös talaját, ha elavultnak, időszerűtlennek tartanák a tudós méltóságának közös lelki-szellemi vonásait, ha megfélemednének arról, hogy a gondolkodó ember, az írástudó, bűvárkodjék akár a fogalmak, akár az érzelmek, akár a természet terén, a világ és önmaga képét kiforró szellem és a lélek kohójában születik. Ahogy Böhm megfogalmazta: „*Pectus est quod facit philosophum*”. Úgy vélem, hogy az ifjú Böhm önálló gondolkodásának vállalkozó korszaka még mindig rejteget a kutatás számára nemcsak föltárásra és újravizsgálásra érdemeset, hanem további kutatási szempontok felállítására méltó anyagot.” Itt abahagynám az idézetet, és továbbadnám a szót.

Nagy György

– Filozófiai teljesítmények értékelésekor is messzemenően szem előtt kell tartanunk a költő figyelmeztetését, hogy „A mindenséggel mérd magad”. Ám nyilvánvalóan nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a partikuláris mozzanatokat sem, amelyek így vagy úgy, de valamennyi filozófiai életműben benne vannak.

Meglehetősen régen olvastam Alexander Bernát egyik tanulmányát, ha nem tévedek, 1893-ban jelent meg, *„A nemzeti szellem a filozófiában”*. Be kell vallanom, hogy ennek a kérdésnek a megítélésakor számomra ez a tanulmány az irányadó, egy higgadt, józan, hihetetlenül bölcs írás. Egyértelműen, határozottan visszautasítja a Szontághék törekvését egy specifikusan magyar filozófia megteremtésére. Ám ugyanakkor, amikor határozottan visszautasítja az egyezményeseknek törekvését egy specifikusan magyar filozófia megalkotására, erőteljesen hangsúlyozza, hogy minden filozófiai eszmerendszerben végső soron annak a társadalmi közegnek a problematikája, életérzése csapódik le, amelyben az a filozófiai életmű kialakul. Ami ennek a kérdésnek Böhm Károllyal kapcsolatos megközelítését illeti, itt is azt mondom, hogy messzemenően szem előtt kell tartanunk az eszméknek azt a mozgását, amelynek a XIX. század második felében és a századforduló idején vagyunk szemtanúi. Ám szem előtt tartva az eszméknek ezt az európai dinamizmusát, dinamikáját, nem tudom elfogadni azt a megközelítésmódot, amely abból az általános előfeltevésből indul ki, hogy Böhm Károly neokantiánus volt, tehát lássuk, mit csinált a neokantianizmus, elolvassuk egy-két munkát a neokantianizmusról és abba beleágyazzuk a böhmi életművet. Ez így nem megy. És itt kötődne röviden ahhoz a kérdéshez is, amely itt szóba került: eszmetörténet és filozófiatörténet viszonya. Meg kell mondanom, Kiss kolléga úr írásai hívták fel először a figyelmemet arra a szoros összefüggésre, amely az eszmetörténet tárgyalásakor a XIX. századig a magyar filozófia esetében megkerülhetetlen. A magyar bölcséleti gondolkodás problémáit valóban nem tudjuk megérteni, ha nem vesszük figyelembe az egész akkori magyar szellemi-eszmei közeget.

Egyed Péter

– És hogy tudjuk figyelembe venni az egész akkori magyar szellemi-eszmei közeget?

Nagy György

– Ez nagyon nehéz. Ez hatalmas munkát követel, kérem szépen, de ezt másképp nem lehet csinálni.

Szegő Katalin

– Bocsánatot kérek, hogy beleszólok, mert én Böhmöt jól nem ismerem, azért is tartottam magam távol attól, hogy erről a

kérdésről bármilyen vonatkozásban is értekeznek, de hát azért valami közöm mégis van a filozófiatörténethez, és a magyar filozófiatörténethez is. Abban, amit Nagy György barátunk mond, egy hallatlanul nagy ellentmondást vélek felfedezni, bizonyára rosszul figyeltem. Először azt mondja, hogy ne helyezzük el Böhmöt a neokantianizmus skatulyájába. Aztán meg elmondja, hogy vegyük figyelembe a magyar szellemiséget. Én jól ismerem Kiss Endre Nietzsche-monográfiáját, és nagyon jól ismerem azt a részt, amelyik a szellemtörténettel foglalkozik. Fölkeltette bennem ugyanazokat a problémákat, amelyek látens vagy nem látens módon bennem vannak. Nem egészen értem, hogy mit akar Gyuri mondani, az európaiakat ne vegyük figyelembe? A Nietzsche-monográfiában éppen az a jó, hogy többet csinál, mint német esztétikát. Szerintem nem bűn, ha Böhm munkásságát a neokantianizmushoz hasonlítjuk: akárhogy veszem, Rickert mégiscsak nagyobb, mint Böhm. Lehet, hogy meg fogtok róla győzni, hogy nem, de miért ne hasonlíthatnám Rickerthez, hogy megmutassam: nézzétek, itt van ez a kolozsvári tanár, az én elődöm, aki szerintem nem nagyon fejlesztette tovább a filozófiai gondolkodást, de van egy óriási érdeme: megszerettette, meghonosította, emberközébe hozta azt, amit filozófiai műveltségnek nevezünk, és bolond módon azt hitte, hogy filozófia nélkül nem lehet élni, mint ahogy én is azt hiszem, ugye. Szóval ha az a derék tanár, aki mondjuk jobb tanár, mint az átlag, mert elméleti igényességgel gondolkodik és hallatlanul művelt, összehasonlítást nyer a badeni vagy a marburgi kantianussággal, azt nem tartom bűnnek. Mert ott talán az erényei is, meg az etnikai és egyéb korlátai is inkább kimutathatók. Ez az egyik oldala a kérdésnek, a másik pedig az, hogy én nem nagyon szeretem az Alexander Bernát-féle kérdésfelvetést: úgy lehet nagyon tetszetős, nekünk ez használhatatlan. Nem azt mondom, hogy általában magyar vidéken használhatatlan, de nekünk, Andrásnak meg nekem, az. Ugyanis a pesti kolléga megteheti azt, hogy csak Európára figyeljen, meg kozmopolita legyen, meg azt mondja, menjen a francba mostmár az egész hagyományörizgetés, de mi nem tudjuk megtenni.

Percz László

– Én két dolgot akartam mondani. Az egyik a nemzeti filozófia-probléma, a másik pedig Böhm, illetve a Böhm-iskola jelentősége a hazai filozófiatörténetben. Az egyik kapcsán talán Nagy Györggyel vitatkoznék, a másik Szegő tanárnőhöz és Kiss Endréhez fog szólni. A nemzeti filozófia nagyon furcsa dolog.

Nyilvánvaló, hogy teoretikus plauzibilitása nagyon csekély, hiszen ellentmond a filozófia általánosság-fogalmának is, a felvilágosodás észfogalmának is, ennek ellenére másfélszáz évig a magyar filozófiatörténet nagyon jelentős tradíciója, a reformkortól a világháborúig. Nagyon sokan gondolják úgy, hogy nekünk, *par excellence*, magyar filozófiát kellene művelni. Nyilvánvaló, hogy hatását nem teoretikus plauzibilitása, hanem társadalmi funkciója magyarázza. Én ezt egy átfogó paradigma keretében értelmezném, a nacionalizmustörténet paradigmája keretében. Hogy mi ilyeneken medítálunk, és ilyen típusú hagyományaink vannak, sajnos a nemzeti fejlődés zavaaraival összefüggő jelenség. Ez a Meinecke, államnemzet–kultúrnemzet, nemzetkarakterrel és nemzeti filozófiával, ez egy sajátos, furcsa, gyakorlat-orientált filozófia, amely nemzetet akar teremteni, illetve védelmezni a nemzeti művelődés átfogó kontextusának keretében. Azt gondolom, hogy ennek a nemzeti tradíciónak Alexander Bernát nem ellenlábasa, hanem fontos kulcsfigurája. Ebben a másfélszáz évben három korszak van, ahol ez a tradíció, lazán ugyan, de nyomon követhető. A reformkorban, illetve a neoabszolutizmus idején az egyezményesek, a század végén és a századfordulón éppen Alexander és éppen Böhm, a két háború között pedig a húszas években Ajtay Miklós, a ma már teljesen elfeledett, esztétikai érdeklődésű esszéista, aki a magyar szellem metafizikáját akarta megalkotni, továbbá a harmincas években a nemzetkarakterológiai vitákhoz lazábban vagy szorosabban kapcsolódó gondolkodók, akik közül pl. Prohászka Lajost vagy Karácsony Sándort említhetem meg. Nos, Alexander terjedelmileg hatalmas, és gondolatilag is igen szerteágazó, változó színvonalú életművet hagyott maga után. Ő két kulcsponton veti fel ezt a kérdést: 1893-ban akadémiai székfoglalójában, illetve 1915-ben írt, *Magyar filozófia* című tanulmányában. Azt gondolom, hogy nem vitatkozik az egyezményesekkel, Hetényivel és Szontágh-gal, hanem éppen-séggel az ő intenciójukat viszi tovább. Az akkoriban pozitivistá megalapozású szaktudományokkal összefüggésben fejti ki, hogy itt a néplélek és a nemzeti szellem mit jelent, és ezek hogy függenek össze, és hogy nekünk is az lenne a dolgunk, hogy sajátos magyar nemzeti filozófiánkat teremtsük meg. Tehát azt gondolom, hogy ez nem vita, hanem egy kontinuitásnak a része. És ennek, mint átfogó paradigmának a része Böhm is. A másik megjegyzésem Böhm és a Böhm-iskola jelentőségére vonatkozik. Hogyha nagyon madártávlatból nézzük a magyar filozófiatörténetet, hajlamos vagyok azt mondani, hogy Böhmnek és iskolájának

az a jelentősége, hogy a magyar fejlődésben megkésve, monopóliumot, legalábbis hegemoniát élvező pozitivizmus uralmának a megdöntéséhez járul hozzá. Tehát nagyon egyszerűen és egy kicsit durván fogalmazva arról van szó, hogy nyugaton a pozitivizmus 1871 után elveszti hegemon szerepét, nálunk viszont a pozitivizmus recepciójának egy újabb hulláma indul meg a századvégen is. 1882-ben jelenik meg a *Magyar Filozófiai Szemle*. Amíg Böhm szerkeszti, addig a pozitivizmus hegemoniája és egy bizonyos színvonaligény érvényesül benne; amint ő kikerül onnan, érvényesül a pozitivizmus monopóliuma és elvész a színvonal. Ezzel kapcsolatos adalék, hogy 1892-ben indul az *Athenaeum* és szűnik meg a *Magyar Filozófiai Szemle*, így a magyar filozófiai tudományosság egy akadémiai folyóiratot kap. Ennek a szerkesztője Pauer Imre, egy végtelenül szerény tehetségű ember, ám igen szorgalmas recipiálója elsősorban német pozitivistáknak; ő teljesen markánsan pozitivistáknak képzel el a lapnak. Ez a század első másfél évtizedében oldódni kezd ugyan, de formálisan ő marad a szerkesztő 1914-ig. Nem köztudomású, hogy Pauer Ákos, akiről úgy tudjuk, hogy nálánál meszebb a pozitivizmustól alig állhat valaki – hiszen a tiszta logika és a platonizmus filozófusaként ismerjük – a két világháború közötti korszak legfontosabb, intézményesen és talán gondolatilag is legfontosabb figurája. Én azt gondolom, hogy Böhm jelentősége az, hogy ennek a pozitivistáknak monopóliumának a felszámolásában játszik közre. Ebben a tekintetben én a századelőn illetve a tizedes években két csoportosulást látok: érdekes módon a Böhm-iskolát és a Lukács-kört. Ezek analógiájában vannak. A Böhm-iskola intézményesebb, Lukács pedig *A Szellem* címen alapít egy nagyon rövid életű folyóiratot, illetve a tizedes években van egy vasárnapi köre. Itt azonban nagyságrendi problémák vannak. Valljuk be őszintén, hogy Böhm nincs Lukács szintjén...

Egyed Péter

– Így látjuk mi, ma. Vagy így látod te, ma.

Percz László

– Így látom én ma, de kívülről is így látszik.

Egyed Péter

– Már nem!

Percz László

– Jó. Majd akkor vitatkozunk. Azért ez egy nagy különbség, de abban megegyeznék, hogy mind a Böhm-iskola – amit szerintem nem helytelen valóban a magyar neokantianizmus tradíciójába belehelyezni, és aminek szerény, de biztos hatása van még a két világháború között is Bartók Györgyön és Kibédi Varga Sándoron keresztül –, mind Lukács ennek az új, antipozitivistá idealizmusnak a recepciójában hatalmas érdemeket szerez.

Gáll Ernő

– Már a tegnap érdeklődéssel hallgattam Kissné kollégánk eszmefuttatását a Böhm-iskola létéről. Ezzel én is viaskodtam, és még ma sem tudok egyértelmű választ adni a kérdésre, hogy volt-e, és ha igen, miben állt. Ezzel a problémával két kérdés kapcsán kerültem szembe. Az egyik, hogy Kibédi Varga Sándor fia ideadta nekem az édesapja könyvét, amiben benne van az a bizonyos tanulmány, ami 1939-ben hangzott el, mint előadás, és amelyben a badeni és kolozsvári iskolát veti egybe. Tudomásom szerint tehát itt, Kibédi Varga Sándornál merül fel a Böhm-iskola létének kérdése. Másfelől, Hajós barátunk könyvének megjelenésekor szembe kellett néznem a Böhm-probléma másik vetületével is.

De mi tesz iskolává egy csoportosulást? Nyilván kell egy erőteljes személyiség, egy közös összekötő koncepció, esetleg egy analitikus módszertan, egy paradigma, ami jellemzi az iskolát. Ha ezeket a kritériumokat alkalmazzuk a Böhm-iskola esetében, a Böhm körül csoportosuló és utódaiban jelentkező eszmei közösségben nem tudom, megvolt-e az a bizonyos „mi-tudat”, hogy „mi egy iskolát alkotunk” (amely, mint szubjektív mozzanat mégiscsak beletartozik egy iskola létének az ismérvei közé). De, ha azt nézzük, hogy van egy ilyen axiológiai értékű, elméleti orientáció, akkor egy ilyen összekötő kapcsolat, egy ilyen összekötő vonulat jellemzi azokat a gondolkodókat, akik az iskolát alkotnák. Nagyon érdekes Halasy-Nagy Józsefnek a megjegyzése egy '43-ban írt filozófiatörténetében, hogy először fordul elő a magyar filozófia történetében, hogy iskola jön létre, de ez az iskola nem működik, hogy terméketlen, életképtelen, mert dogmává merevíti Böhm koncepcióját. A probléma ilyen értelemben összetett, és sok tekintetben vitatható, ez számomra kétségtelen.

Gaal György

– Az, hogy ma itt Böhmről beszélhetünk, hogy Böhm-iskolát emlegetünk, hogy egyáltalán Böhm Károly az lett, akinek ma tekintjük, elsősorban annak tulajdonítható, hogy 1895-ben Kolozsvárra telepítették a Református Teológiát Nagyenyedről, és az állammal kötöttek egy olyan szerződést, hogy minden teológiai hallgató a két első tanévben a filozófiát és a lélektant kötelező módon a tudományegyetemen hallgat. Így történt meg, hogy az ezután induló teológusok mind Böhm Károlynak és Schneller Istvánnak (Böhmmel nagyjából egyező filozófiai nézeteket valló gondolkodónak, pedagógusnak) lettek a tanítványai. És Böhm maga is elismerte később, valamelyik írásában, hogy ők voltak a legértőbb tanítványai. Ennek egyik oka, hogy Nagyenyedről indult az úgynevezett liberális teológiai irányzat, amelynek egyik legfőbb törekvése, hogy a protestáns teológiát valahogy összhangba hozza a XIX. század végének filozófiai gondolkodásával, és azt a gondolkodó értelmiségi számára is elfogadhatóvá és művelhetővé tegye. Itt valahol találkozik a Böhm-féle idealista filozófiai tanítás ezzel a liberális nagyenyedi teológiával, és ennek szellemében indul azután egy egész sor filozófus, akik tulajdonképpen a böhmi iskolát, ha annak nevezzük, létrehozzák. A Böhm-iskola szervezője és összefogója az a Bartók György lett, aki különben egy kis kiesés után örökölte is a Böhm katedráját a kolozsvári egyetemen az utolsó két tanévben. Ő volt a filozófia professzora, miután Pauler Ákos Pestre távozott, azelőtt pedig a teológián az Újszövetség tanára, de az Újszövetség mellett is állandóan tartott speciális filozófiai kurzusokat, ahol már a böhmi filozófiát magyarázta, és ahova az egyetem filozófus hallgatói is eljártak; közben magántanári képesítést is szerzett. A Böhm-iskola legjobb kifejezése a Böhm Társaság megalapítása volt, 1913-ban. A Böhm-iskola további léte ott torpan meg, és ott válik azután kérdésessé, hogy a világháború utáni áldatlan helyzet következtében nem marad filozófiai tanszék Kolozsvárt. Bartók György is akkor ment el innen. Szegeden kapott katedrát, hogy aztán húsz év múlva már azelőtt megválasztott rector magnificusként nyissa meg a visszaköltözött Kolozsvári Egyetemet. Ketten jöttek vissza az akkori professzorok közül, Györffy István, a botanikus, és Bartók György, a filozófus. Szegeden Bartók próbálta tovább szervezni, és valamennyire szervezte is a böhmi iskolát, de ott ez már közel sem keltett akkora visszhangot, mint Kolozsvárt. Először is a Teológia itt maradt, és itt az ő tanítványai többé-kevésbé továbbvitték ezt az irányzatot – mindenekelőtt Tavaszy Sándor az, aki a leghívebb tanítványa volt. Ha itt az egyetem tovább működik, akkor

valószínű, hogy itt egy nagyon kemény Bartók–Böhm iskola alakul ki, amely talán a kommunizmus koráig eltartott volna. De így széteszlott, és az az érzésem, hogy úgy a húszas évek végére elcsendesedett; akkorra már Bartók is bezárkózott, de ő adta ki Böhm műveit, ő írta az első német nyelvű Böhm-monográfiát, a *Szellem és élet* című folyóiratot is ő szerkesztette. Ebben közölt minden fontosabb Böhm-tanítvány Erdélyből is, Magyarország területéről is, úgyhogy figyelembe kell vennünk, hogy az erdélyi protestáns teológiai szellem összetalálkozik a böhmi tanításokkal, és ez hoz létre egy olyan erős irányzatot, amit aztán Böhm-iskolaként emlegetünk. Ennek két alirányzata alakul ki az első világháború után: egy az erdélyi tanítványoknál, akik ennek a kisebbségi léthez kapcsolódó vonatkozásait is bevonják, és inkább a teológia irányába viszik el az egész filozófiát, és egy másik, magyarországi irányzata, amelyik inkább a filozófiai vonatkozásokat folytatja.

Ungvári Zrínyi Imre

– Köszönjük szépen. A jelentkezések sorrendjében most Nagy Györgynek kell adjam a szót, azután visszadnám Kiss Endrének, majd Mariska Zoltán következik.

Nagy György

– Ungvári kolléga utalt arra a bevezetőjében, hogy bízik abban, hogy ez a tudományos konferencia elindít valamit. Előrelendíti a Böhm-kutatást. Nos, bizonyára így lesz. Jó lenne, ha így lenne. Itt van a neokantiánus skatulya és a hozzákötődő egész problematika kérdése. Mátrai László nevét manapság nem ildomos emlegetni. Hajós kolléga úr talán harminc évvel ezelőtt vitázott is vele, ám azt hiszem, mégis egyetért velem, ha azt mondom, írt ő értelmes dolgokat is. Nos, a Ferenc József Tudomány Egyetem 1941-es nagy diákkiadványában, az *Erdélyi egyetem*-ben megjelent egy részletes áttekintése az egyetemi szellemiség alakulásáról. Ennek kapcsán részletesen beszél Böhm Károlyról is. Amit mond, az engem is nagyon meglepett, inkább kérdésként közvetítem az ő megállapításait, mint olyan eszméket, amin el lehet gondolkozni. Ő azt mondja, hogy legtöbbször Böhm Károly értékelméletét emelik ki, és azt méltatják európai teljesítményként, holott ő jelentősebbet alkotott a szellemtanban és az emberi szellem működését meghatározó pszichés szubsztrátumoknak a megvilágításában. Ismétlem, nincs egyértelmű, határo-

zott véleményem ezzel kapcsolatban, ám megfontolandó gondolatként föltétlenül érdemes felfigyelnünk rá. Részletesen beszél arról, hogy a szellem működésével kapcsolatos megállapításai hol, milyen vonatkozásokban előlegezik a későbbi európai tudományos gondolkodást. Fölhívja a figyelmet egy nagyon lényeges dologra, és ez az egyik dolgozatban valamilyen formában felbukkant, nevezetesen arra, hogy az alakelméletek, a Gestalt-teóriák bizonyos mozzanatai föllelhetők már nála, amikor az atomisztikus jellegű pszichológiától eltávolodva, alakzatokban vizsgálja a pszichés élet megnyilvánulását. Ez egy olyan dolog, amin bizonyára lehet vitatkozni, lehet támadni ezt az álláspontot, ám hogy érdemes rajta elgondolkozni, az tagadhatatlan.

Két mondatot a Böhm-iskoláról, hogy létezik-e Böhm-iskola. Talán létezik. Ám vigyáznunk kell, nehogy valamiképpen bizonyos dolgokat mitizáljunk. Itt van például a Böhm Társaság megalkulása. Ismerem az egyetemi könyvtárban tartott alakuló gyűlésnek az anyagát, és nagyon sok időt töltöttem el azzal, hogy megkeressem: ülésezett-e még legalább egyszer a Böhm Társaság. És meg kellett állapítanom, hogy soha.

Ungvári Zrínyi Imre

– Átadom a szót Kiss Endrének és Mariska Zoltánnak.

Kiss Endre

– Elkezdődött egy interpretációs vita. Visszatérve a nemzet kérdésére, szeretnék hozzászólni elsősorban Perecz László gondolataihoz, hogy amikor elindult ez a magyar filozófiai gondolkodás, akkor az volt a nagy munka, hogy a neokantianizmust megismerjük. Megismertük a neokantianizmust, de most fogalmunk sincs a pozitivizmus történetéről, és most azt kéne igazából megismerni. Ha jól emlékszem arra a korszakra, volt egy ilyen közhangulat – amit egyébként én is osztottam –, hogy a filozófiát a pozitivizmus rovására határozták meg. Német G. Béla izgalmas lételméleti dolgokat ígért a lapos pozitivizmussal szemben, de ebből nem sok valósult meg. Most közben a pozitivizmus történetét is végig kellene gondolni. A pozitivizmusnak a '80-as '90-es eredményeiből mai világképünk úgynevezett modern elemei nőnek ki – Poincaré-tól kezdve a szociológiáig – Max Weber talán már említettem. Ezek a gondolkodók lényegében pozitíviszták, és annak a kritikusabb és reflexívebb változatát képviselik. Van aki Comte-ot és Kantot óhajtja Böhm-nél egyesíteni, dehát Comte is csak pozitívista, tehát amikor azt mondod, hogy

Böhmmel megszűnik a pozitívista hegemonia, akkor Böhmnek melyik oldala szűnik meg tulajdonképpen?

Az iskolával kapcsolatban egy nagyon rövid megjegyzés. Minden szinkretizmus és szintézis, amit annak végrehajtója még átlát, és még vitálisan tudja, hogy milyen két gyökérből szintetizált, általában a tanítványok kezében szokott eltűnni, és bizonyos értelemben az az egyensúly, ami Böhm-ben megvan, az már éppen ebben a vonulatban, ami már egyébként a teológiával is kapcsolatos, megszűnik.

Ungvári Zrínyi Imre

– Köszönöm szépen.

Gaal György

– Néhány szó arról, hogy mit csinált a Böhm Társaság. Megindították a *Filozófiai értekezések* füzetsorozatát, Bartók és Makkai szerkesztésében. Első számaként Bartóknak az alakulógyűlésen elhangzott előadását hozták („Böhm Károly tana és személyisége”, 1923). A második száma Makkai dolgozatát ígéri: „A nagy személyiségek nevelői jelentősége”. Bartók sajtó alá rendezte Böhm összes műveinek első kötetét (1913), melyben öt, 1867–83 között keletkezett tanulmányát tette közzé a társaság költségén és kiadásában. Egyetlen felolvasó gyűlést tartottak, október 25-én, Tankó Béla a transzcendentális filozófiai eszméjéről értekezett.

Mariska Zoltán

– Tisztelt kollégák, én Kiss Endréhez szeretnék visszakapcsolódni, ahhoz a bizonyos váltóelméletéhez. Feltűnt, hogy amikor mi iskoláról beszélünk, elsősorban arról esik szó, hogy ki mit csinált, milyen ülések voltak, milyen könyvek jelentek meg stb., s elfelejtkezünk magáról az elméletéről, ami szerintem nagyon fontos. Tehát azok a bizonyos váltók, amelyekről Kiss Endre beszélt, nagyon korán egy bizonyos vágányra állítják a böhmi gondolkodásmódot. Ha arra gondolok, hogy valaki a *Dialektikát*, *Az ember és világa* első kötetét olvassa, rögtön az elején találkozik azzal a gondolattal, hogy „az én véleményem szerint Kant és Comte tanai összegyeztethetők”. Innentől kezdve nem belemagyarázás a pozitívizmusnak és Kant kiegészítésének az emlegetése, hanem nagyon is logikus dolog. Itt szeretnék visszakanyarodni ahhoz, amit Nagy kolléga mondott, hogy a böhmi filozófiát össze

lehet vetni a neokantianizmussal, de látni kell, hogy a program, az elmélet nem erről szól. Egy bizonyos ponton meg lehet mondani, hogy mi az összefüggés a böhmi rendszer és a neokantianizmus között, de Böhm azért nem volt neokantiánus, mert nem a neokantianizmus szemüvegén keresztül nézett Kant-ra. Ő 15 év gondolkodói teljesítménye eredményeként teszi le *Az ember és világa* első kötetét. Kant és Comte tanainak az összeegyeztetése, ami lehet, hogy harmonikus, mégis ami a pozitivista oldalt illeti, erősen diszharmonikus és dogmatikus. Tehát amikor mi dogmákról beszélünk, és azt mondjuk, hogy a Böhm-tanítványok dogmaként hirdetik magát a böhmizmust, lehet, hogy ez a dogma nem is annyira a tanítványoktól, hanem magától Böhm-től származik, *Az ember és világa* első kötetéből. Mert ezt a programot igazából Böhm soha nem bírálja. Mindig kitart amellett a program mellett, amelyet *Az ember és világa* első kötetében lefektetett. A legnehezebb olvasmány ebben a vonatkozásban *Az ember és világa* második kötete. Ember legyen a talpán, aki azt úgy, egy menetben végigolvassa. Igen fárasztó élmény, de tulajdonképpen azért nehézkes, mert Böhm ragaszkodik a saját programjához, ahhoz a programhoz, ami Kant ki egészítése.

Ungvári Zrínyi Imre

– Szeretnék ehhez én is hozzászólni. Tehát új kantianizmus, nem újkantianizmus kérdésében meg is mondja, pontosan ebben a bevezetőben, hogy Kant hozná a formát és Comte hozná a pozitív tartalmat, és ezért utal egy sor tudományos dologra, a pszichológiára stb.

Mariska Zoltán

– Ami pedig a Bartók-ügyet illeti, meg kell említeni, hogy ő ugyanazt akarja '45-ben, mint amit 1920-ban, amikor is eltávolították az egyetemről. Ugyanezt akarja '40-ben is, amikor ismételen elküldik. És ha már itt tartunk, beszéljünk arról is, hogy 1940-es visszatérését nem mindenki fogadta örömmel. Elég nagy volt az ellenérzés a bartóki törekvéssel szemben, mert ő gyakorlatilag azt akarta, hogy ott folytassuk, ahol 1919-ben abbahagytuk, mintha mi sem történt volna. És itt számolni kell a böhmi-bartóki gondolkodásmódnak, valljuk meg őszintén, erősen vulgármarxista bírálatával, mert amikor valaki azt írja Bartókról, illetve a kolozsvári iskoláról, hogy erős Böhm Károly-i emléken nevelkedett, az azért, bocsánat, sértő. Nem így szoktunk vitatkozni. Az is igaz,

hogy az akkori tanítványok, most nem akarok neveket mondani, cügos cipőnek nevezték a böhmi–bartóki gondolkodásmódot, éppen azért, mert ők már korszerűek akartak lenni.

Ungvári Zrínyi Imre

– Jó, menjünk akkor tovább. Kissné Novák Éva és aztán Bréda Ferenc.

Kissné Novák Éva

– Igyekszem nagyon mértéktartó lenni. Ehhez a nemzet-problémához szeretnék egy új szempontot felidézni, anélkül, hogy a szempont-konzekvenciát együtt végiggondolnánk, mert az együttülő tudós kollégák ezt önmaguk is meg tudják tenni. A nemzeti kérdés a nemzeti fejlődésben jelentősen megkésett Magyarországon másként vetődik föl, mint más, boldogabb sorsú nemzeteknél. A kor kultuszminisztereinek a programjaiban mindenütt drámai erővel jelenik meg a gondolat, hogy a kultúra az egyetlen nemzeti sorskérdés, mert úgy tűnt, hogy ez az egyetlen pont, ahol a nemzeti jelleg megőrizhető. Tehát ebben a konstellációban a nemzeti kérdés más hangsúlyt kap, mint másutt, és ezt fontos tudomásul venni. Ebből a szempontból tudom egy kicsit másként megközelíteni Böhmnek ezt a programját, hogy igenis egy nemzeti kultúrát kell megteremteni. Ehhez szorosan kapcsolódik a Mester Béla által nagyon jól fölvetett probléma az irodalomtörténettel, filozófiatörténettel, illetve a magyar irodalom- és filozófiatörténettel kapcsolatban. Én itt, megkockáztatva azt, hogy esetleg a félreérthetőség lehetősége megmarad, azért azt is elmondanám, hogy ez a fajta párhuzamosság csak bizonyos szempontból állja meg a helyét. Én például teljes szívvel-lélekkel merem állítani, hogy mondjuk egy Ady a kortárs európai irodalommal teljesen azonos nívón van. Ugyanakkor nem merném ugyanilyen határozottsággal állítani Böhmről, hogy minden szempontból a 10 évvel későbbi Heideggerrel egy színvonalon van, mert ugye ez egy furcsa kijelentés volna. Ugyanakkor a párhuzamosság a magyar irodalomtörténet és magyar filozófiatörténet között jogos kérdésfelvetés. És én meggyőződéssel hiszem, vallom, mondhatnám tanítom egy ideje a hallgatóimnak, hogy igenis a nemzeti identitástudatunkhoz hozzátartozik a magyar filozófiatörténet kisebb és nagyobb képviselőinek konzekvens, kritikus átgondolása és beillesztése az európai gondolkodás áramlatába. Itt csatlakozik hozzá ez a bizonyos iskolakérdés. Én nagy zavarban

volnék, ha korrektül meg kellene határoznom azt, hogy mik is egy iskola kialakulásának kritériumai. Többen nagyon bölcs szempontokat már elmondtak, amelyekkel magam is nagyobb részt egyetértek, és csak azt tenném hozzá, hogy Böhm azért lehetett iskolateremtő, mert sajátos módon szintetizálni tudta magában mindazokat a nagyon lényeges problémafelvetéseket, amik a századfordulón, az európai filozófiában kimondattak, leírtak, sőt, bizonyos értelemben későbbi megoldásokat is megelőlegezett. Megkockáztatnám azt a gondolatot, hogy mondjuk a böhmi *öntét* problémájában valahol látensen benne van az, amit majd a fenomenológia mond el az intencionalitásról. Benne van valahol mindaz az *öntét*ben, amit az egzisztencializmus gondol önmagáról és az emberről. És ettől válik Böhm egy olyan személyiséggé, akit számtalan szálon tudnak utána a tanítványok folytatni. Ettől lesz neki teológiai folytatása, logikai, kantianusi és sokminden más. És ez egy kardinális érdem, úgy gondolom. Biztos vagyok benne, érdemes aláhúzni, hogy itt a századfordulón teremtődött egy iskola, amely méltó az „iskola” szó minden féle-fajta tartalmára. Ezt az iskolát nevezhetjük erdélyinek vagy kolozsvárinak, ez talán nem kardinális kérdés. De ha beszélünk Lukács-féle budapesti iskoláról, erről is beszélünk kell, mert legalább ilyen súllyal, sőt, tovább él, és hatását, intencióját tekintve ugyanilyen joggal beszélhetünk arról, hogy létezik egy kolozsvári iskola. És ebben Böhmnek múlhatatlan érdemei vannak.

■

Ungvári Zrínyi Imre

– Köszönjük szépen. Örülök, hogy a beszélgetés halad a tartalmi kérdés felé, ugyanis volt egy első módszertani része a bevezetőnek, van egy Böhm-életművel illetve a Böhm-történettel kapcsolatos része. Szeretném, hogyha végül lenne egy tartalmi része is, amelyben a böhmi filozófiának elméleti kérdéseivel is foglalkozhatnánk.

Bréda Ferenc

– Vállalva annak ódiumát, hogy a vitát esetleg kizökkenthetem a menetéből, szeretném felhívni a figyelmet a sarkítás veszélyére. A „nemzeti filozófia” kifejezés számomra nagyon gyanúsan hangzik; pl. Giordano Bruno-t olvasva nem érzem, hogy olasz. Valahányszor Fichte vagy Nietzsche kezd a német szellemről papolni, rögtön érzem, hogy betoldás. Soha nem hallottam például Párizsban, hogy ez a mi francia irodalmunk: egyszerűen az irodalomról beszélnek, ami egyetemes és minden korban zajlik, és

amit éppen franciául írnak. Így nagyon furcsa nekem ez a sarkítás. Egyfajta enyhe nagyzsolást is érzek benne, ugyanis, ha valóban olyan kultúrközegekben élnénk, ahol teszem azt Böhm művei közkézen forognak és mindenki hozzá tud szólni, más lenne a helyzet. Mikrofilológiai apróságokról is tárgyalunk, amelyek szerintem csak paradigmatisztikus jellegűek. Nem az a fontos, hogy Goethe kivel reggelizett, hanem hogy az valamit jelent-e. Tehát, ha a Bartók–Böhm vonal számunkra egy tanítványi viszony továbbbélését jelenti, akkor rendben van, akkor megértettük, hogy miért kell ez az egész, viszont ha csak úgy a levegőben lóg, és nem látjuk az összefüggést mondjuk Bartók, Gáll Ernő és Egyed Péter között, akkor az egésznek semmi értelme sincs.

Egyed Péter

– Engedd meg, hogy közbevessem, hogy Gáll Ernő tanár úrnál államvizsgáztam. Nehogy a levegőben lógjon ...

Bréda Ferenc

– Ami pedig a filológiát illeti, ez a két kérdés merült fel az elején. Volt ez a nemzeti filozófia, az nagyon jól hangzott tankönyvekben és lexikonokban, ilyen-olyan filozófia, ez használható didaktikailag, viszont szerintem nem igaz. A másik pedig a filológiának a, többnyire prudériából vagy ideológiából származó orientálása. Ennek veszélye, hogy nagyon gyakran kimaradnak aspektusok egy-egy nagy gondolkodó életéből. Hajós professzor úr mondtatta, hogy Böhmnek van misztikával foglalkozó fejtegetése is. Engem elsődlegesen ez érdekelne, egy ilyen transzhistorikus fogalom, nem pedig a neokantianizmus.

Ungvári Zrínyi Imre

– Erre vissza lehet térni egy másik körben. Mester Béla kért szót.

Mester Béla

– Nagyjából három dologról szeretnék beszélni. Az egyik, Novák Évának válaszolva, hogy Ady, József Attila vagy bárki irodalmár nagyságát, világirodalmi jelentőségét azért nem tudjuk megítélni, mert nemzeti irodalomtörténetek vannak, és ezeknek a léte akadályozza az európai irodalom történetének, vagy a világirodalom történetének a megírását. Tehát sokkal nagyobb baj

van, mintha csak értékzavaraink lennének, mert ilyen-olyan okból gátlódik magának a világirodalom történetének a megírása. Ez az egyik. A másik, megkockáztatnék egy általánosan végiggondolt hipotézist a nemzeti filozófia fogalmáról. Azt gondolom, hogy a német filozófiához szorosan hozzátartozik a németségen való elgondolkodás, ha másként nem, a franciához való hozzá mérése révén. Viszont, amikor mi datáljuk a német filozófiát, akkor az nem úgy jön ki, hogy egy létező magyar gondolkodásmódnak, megírt magyar filozófiának, magyar kultúrának a valóságos jellegét hasonlítjuk, hát mihez, nyilván a németekhez, hanem egy virtuálisan meglévő, egy létrehozandó, egy tervezett magyar kultúrát próbálunk rögtön nemzetinek csinálni, tehát egy létrejött német dolgot próbálunk lemásolni. Tulajdonképpen erről van szó. A továbbiakban ahhoz szeretnék hozzászólni, ami két-három körrel ezelőtt hangzott el, hogy a XIX. század második felének szellemi mozgalmait nélkül nem érthető meg Böhm Károly. Ezt a kérdést továbbvinném a nemzeti filozófia megírhatósága felé, tudniillik, szerintem a dolog azon áll vagy bukik, hogy a XIX. század második felének magyar eszmetörténetét úgy írjuk-e meg, hogy ennek van valami köze az európai eszmetörténethez, olyan fogalmakkal operálunk-e, amelyek kommunikálhatók bárki számára, aki az európai kultúrával valamiféleképpen tisztában van, és mond-e valami érdekes adalékot mondjuk, ahhoz képest, hogy mi történt a német kultúrában '48 után, vagy sem. Tehát ha tudunk valami érdekes dolgot mondani arról, hogy ez az európai áramlat milyen érdekes csavarokat vett a magyar eszmetörténetben, akkor megéri ezzel foglalkozni. De hogyha az egészből azt próbáljuk kihozni, hogy itt a XIX. század második felében olyan különleges szellemi mozgalmak voltak, amelyek csak ránk, magyarokra jellemzők, akkor így nem érdemes nekifogni.

Ungvári Zrínyi Imre

– Köszönöm szépen, Mariska Zoltán kért szót.

Mariska Zoltán

– Röviden egy mondatot hadd mondjak ehhez a filológia, jellegű problémához. Én úgy látom, hogy ha valaki a magyar filozófia történetének bármely problémájával kezd foglalkozni, két tiszteletkőr lefutására kényszerül. Az egyik tiszteletkőr, hogy nemzeti filozófia, magyar filozófia, van-e vagy nincs. A másik, hogy be kell bizonyítani, mennyire fontos az a téma, amit ő kiválasztott a magyar filozófia történetéből. Azért tartom fontosnak ezeket itt

most megnevezni, mert ha filológiáról beszélünk, és filozófiatörténetet akarunk írni, akkor pontosan ilyen jellegű munkálkodásra van szükség. Lehet szeretni a filológiát, lehet nem szeretni a filológiát, ez ízlés kérdése, de ha már beszélünk elméletekről, gondolkodói életművekről és filozófiai szintézisekről, akkor ezt így kell csinálni, mert másképp nincs értelme. Ennyi.

Ungvári Zrínyi Imre

– Igen. Rendben van. Ennek a gondolati körnek a továbbblendítése Böhm transzcendentál-filozófiai értelmezése. Hogyan fogjuk fel, hogyan képzeljük el a böhmi életművet. Zárójelben tenném hozzá, hogy az új kantianizmus gondolata semmiképpen nem elvetendő, mivel minden újkantiánus azt csinálja, hogy Kantot valaki irányába továbbviszi, Hegel irányába, Fichtével összerakva stb. Egyáltalán az újkantianizmus programja szerintem nem Liebmannál jelentkezik, hanem nagyon jól megfogalmazza Windelband a *Prelúdiumok* előszavában, hogy Kantot megérteni annyi, mint túlmenni rajta, tehát valamit még hozzáadni. Ez ugyanígy érvényesül Böhménél is, ettől még nem kell újkantiánusnak gondolni. Az a kérdés, hogy hogyan értelmezhető a böhmi transzcendentális idealizmus.

Elég nehéz egy tudományos vitát összefoglalni. Én azt hiszem, ami itt nagyon fontos volt, hogy felmerült nemcsak Böhm életműve, hanem az egész magyar nyelven írott filozófiatörténet kapcsán az, hogy ne essünk tévedésekbe, szélsőségekbe, sem túl tágan, sem túl szűken értelmezve ezt az egész gondolatkomplexumot. A másik dolog pedig, hogy azoknak a tartalmaknak, amik megvannak egy magyar filozófiatörténeten vagy a böhmi életművön belül, reális értékét akkor lehet megérteni, ha azt a mindenséget, amit úgy hívnak, hogy a filozófia egésze, vagy a filológiai követelmények egésze, úgy kezeljük, ahogy Franciaországban is szokás, vagyis francia nyelven írott filozófiáról beszélünk, de filozófiáról beszélünk. Tehát ez benne van. Mégis, ahhoz hogy történelmileg is helytálló módon fogalmazzunk meg valamit, az előfelvetések szintjén ott kell legyen, hogy tudjuk, milyen konkrét, apró-cseprő dolgokhoz is kötődik. És végül az egésznek egy mérlegét megvonva, én azt hiszem, hogy minden tudatformán belül, minden nagy problémának a kutatásán belül, van egyfajta együttműködés. Engedtessék meg az a nagyképűség, hogy a tudósoknak, a jelenlevő tudósoknak az együttműködésére utaljak, mert az ők együttműködésében él az universitas scientiarum, és ezt a böhmi életmű kapcsán is érdemes megfontolni.

A nemzeti filozófiatörténetírás általános feltételei

LARRY STEINDLER

Larry Steindler könyve (A magyar filozófia – történetírásának tükrében; Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1988) az egyetlen, teljes egészében a magyar filozófiának, illetve filozófiatörténetnek szentelt, külföldi szerzőtől származó mű, s mint ilyen, számunkra különösen érdekes. Ez némiképp összhangban van a szerző által sűrűn emlegetett jelenséggel, miszerint a magyarok mindig is mély érdeklődéssel viseltettek saját kultúrájuk külföldi recepciója iránt. Részben ezzel kapcsolatban fogalmazódik meg Larry Steindler elmélete, mely szerint a magyar kultúra (és ezen belül a magyar filozófia) önértékelésében állandó meghatározó elem volt a nyugattal szembeni kulturális, illetve filozófiai elmaradottság tudata – Janus Pannoniustól és Apáczai Csere Jánostól napjainkig. A tézist a szerző a magyar filozófiatörténetírás aprólékos elemzésével támasztja alá, különös hangsúlyt fektetve a mindenkori kultúrtörténeti kontextusra, megvizsgálva mind a külföldnek szóló magyar filozófiatörténetek sajátosságait, mind a magyar filozófia külföldi recepcióját, s – nem utolsósorban – ennek hazai visszhangjait.

A közölt részletek a mű bevezető részéből (Allgemeine Voraussetzungen der nationalen Philosophiegeschichtsschrei-

bung), illetve a magyar filozófiatörténetírás kultúrtörténeti alapjait tárgyaló részből valók (Die kulturgeschichtlichen Grundlagen der ungarischen Philosophiegeschichtsschreibung). Mivel Larry Steindler munkáját a későbbiekben szeretnénk teljes egészében megjelentetni, nem ragaszkodtunk feltétlenül a szöveghűséghez – a lábjegyzetanyagot itt-ott erősen megkurtítottuk. (A szerk.)

I. A nemzeti filozófiatörténet elméletéhez

Az általános filozófiatörténet és az egyes országokban folyó filozófiai tevékenység viszonya már csak a „nemzeti filozófia” fogalmának homályossága miatt sem volt különösebb teoretizálás tárgya. A nemzeti filozófiatörténetet érintő számos, ám kevésbé kidolgozott vállalkozás sem nyújt elégséges alapot a filozófia és története közötti viszony átgondolásához. A teoretizálás e hiánya miatt a nemzeti filozófiatörténetírás, úgy tűnik, kimerül a rövidebb lélegzetű tanulmányokban, kutatási beszámolóknak.¹ Az effajta írások bibliográfiai jellege – mindenekelőtt a tárgykörök szerinti rendszerezés miatt – az irodalomtörténetírásnak arra a típusára emlékeztet, melynek meghatározó lexikográfiai törekvése az, hogy kis terjedelemben mégis átfogó áttekintést tudjon nyújtani.² Jóllehet az irodalomtörténet művelésének e fajtája kevésbé hívta fel magára a figyelmet, a filozófiatörténet művelésében való gy-

¹ Vö. Brightman, Edgar Sheffield (szerk.): *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard University Cambridge/Massachusetts, Sept. 13–17 1926, New York, London 1927, 635–691. A kiadványban egy sor kutatási beszámoló jelent meg a kortárs angol, amerikai, olasz, spanyol, argentin, német, japán, francia és cseh filozófiáról. Később, a Prágában megrendezett Nyolcadik Filozófiai Világkongresszus (1934 szept. 2–7.) alkalmával újra megjelent egy sor idevágó írás a „La philosophie Tschecoslovaque” című kötetben.

² Az irodalomtörténettel kapcsolatban lásd Lutz Geldsetzer: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert, Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung, Studien zur Wissenschaftstheorie (A filozófiatörténetírás filozófiája. A filozófiatörténetírás és -szemlélet elméletéről)* Meisenheim am Glan 1968, 175. Az egyes országok filozófiai irodalomtörténetét nyújtja Carl Güttler: *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes (Bevezetés az újabb külföldi filozófia történetébe)*, München 1922. Güttler a mű előszavában nyíltan beismeri, hogy az Überweg-féle Kézikönyv és az Eisler-féle Filozófus-lexikon didaktikus áttekintésének modelljét követi. Ez természetesen nem csökkenti a filozófia nemzetek szerinti bemutatásának vitathatatlan érdemét. Az egyes országok filozófiatörténetére vonatkozóan lásd még Ernst Bergmann (szerk.): *Jedermanns Bücherei - Natur aller Lander, Religion und Kultur aller Völker, Wissen und Technik aller Zeiten* című sorozatban.

kori megjelenése arra enged következtetni, hogy jelentős értékkel bír a filozófiatörténetírás számára.³

A különböző országokban a filozófiának tulajdonított fontosságnak a filozófiatörténetírás – legalábbis a historiográfiai megközelítés teljesség-igénye szempontjából – igen kevésbé látszik megfelelni. Általában nem tartja érdemesnek olyan terjedelmes filozófiatörténetet összeállítani, melyek kitérnek egy-egy ország szűkebb földrajzi egységeire, s eképpen megelégszik a filozófiatörténethez csatolt – s természetesen ide vonatkozó – tanulmányokkal, kutatói beszámolókkal vagy függelékekkel. Az országspecifikus filozófia-szemlélet mindazonáltal együtt jár egy, a filozófiához nem kifejezetten illő beszédfordulattal: a „nemzeti gondolkodás” szólamával. A filozófia fogalmának ezen eltorzult használata megjelenik mind a nemzeti filozófiára vonatkozó elméleti megközelítésekben, mind azok kivitelezésében.

Az elkövetkezendőkben ennek a helyzetnek az okait próbáljuk megállapítani, ugyanakkor megkísérlünk párhuzamot vonni a bel- és külföldi filozófiatörténetírásnak a tudományokban betöltött szerepe között. Az általános jellemzés szándéka az, hogy megvilágítsa a nemzeti filozófiatörténetírás funkcióját és tematikáját, s ennek érdekében mindenekelőtt azokra az országokra hivatkozunk, melyek kevésbé jelentős filozófiatörténeti tradícióval rendelkeznek. (Ezért tehát azok az országok, melyek – úgymond – „klasszikusokat” mondhatnak magukéinak, csupán kivételekként fognak szerepelni.) Mindezek alapján reméljük, hogy eljutunk a „nemzeti filozófia” fogalmának tisztázásához, s az sem lesz mellékes kérdés, hogy van-e egyáltalán tartalma, tehát nem több-e pusztán szóösszetételnél. Végezetül pedig, a filozófiatörténetírás területeinek tipizálása után, megkíséreljük meghatározni a nemzeti filozófiatörténetírás feladatait.

II. A nemzeti filozófiatörténetírás gyakorlatához

A nemzeti filozófiatörténet-szemlélet módszertani kérdései és a tárgyalandó szerzők kiválasztásának kritériumai tulajdonképpen már a filozófiatörténetírás gyakorlatához tartoznak. Mégis, mielőtt a nemzeti filozófiatörténetírásról beszélnénk, célszerűnek látszik a filozófiatörténeti tárgyalásmód néhány – a vizsgálódás tárgya

³ Annak dacára, hogy a filozófiatörténetben az alapos munka egyik kritériumát képezi, megjelenése nem magától értetődő.

szerinti – típusát megjelölni, hiszen lényegében ezek képezik a műfaj topográfiai felosztásának alapjait.

a) A filozófiatörténet topográfiája

Topográfia alatt nem pusztán a filozófiatörténet országspecifikus felosztását, hanem egyszersmind tartalmi vonatkozású differenciálódását is értjük. A historiográfiai ábrázolás által ugyanis a legkülönbözőbb filozófiai toposzok válnak hozzáférhetőkké. Hasonlóan Heinrich Ritter törekvésehez, aki a szellem egyes megnyilvánulásait próbálta történelmi vizsgálatnak alávetni, a topográfiai behatárolás által historiográfiailag ábrázolhatókká válnak a történelem teljes anyagának különböző variációi. Diszciplináris, illetve tudományos vonatkozásban mindez különböző tervezetekben konkretizálódik, ahogyan azt *A tudományok története Németországban*-sorozat a múlt században meghonosította. Így aztán egy olyan téma, mint *A társadalmi kérdés és a szocializmus története az antik világban* (Robert v. Pöhlmann, München 1925) vagy az amerikai biológia még megíratlan története filozófia-, illetve tudománytörténeti adaléknak bizonyul.

Am miközben a kultúra egésze filozófiatörténeti fejtegetés tárgyává válik, óhatatlanul átlépünk a tudomány területére. Ennek egy lehetséges változatát írja le Mátrai Lászlónak a kultúrára alkalmazott „strukturális definíciója”⁴, melyben az általunk topográfiai nevezett tartománynak az ún. „szociológiai paraméter”-t felelteti meg. Mátrai szerint a kultúra szerkezetét három dimenzió határozza meg, melyek egyfajta kategória-hálót alkotnak. A kultúra különböző területei – úgymint politika, jog, erkölcs, vallás, művészet, filozófia – képeznék az első dimenziót, ezek kifejeződési eszközei – gondolatok, művek, intézmények, közvélemény – a másodikat, míg a szociológiai paraméter – népcsoportok, népek, országok, osztályok, csoportok, családok és egyének – a harmadikat. Az első két dimenziót alkotó jelenségek szociológiai paraméterén azokat a csoportokat értjük, melyek „referenciarendszerébe” (*reference system*) e jelenségek mindenike beletartozik.⁵ Ez azt jelenti, hogy a kultúra bármely területe releváns a

⁴ Mátrai László: *Über eine strukturelle Definition der Kultur (A kultúra strukturális definíciójáról)*, in: Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie, Bécs 1969, 454–456.

⁵ u.o.

társadalom olyan csoportjára nézve, „mely az adott kor társadalmi valóságán belül egy bizonyos jelenséget a sajátjának érez”.⁶

A szociológiai (vagy éppenséggel szociálpszichológiai) szempont túlértékelése ellenére Mátrai kultúrfilozófiai megfontolásai – gyümölcsözőek lehetnek a filozófiatörténeti topográfia szempontjából, mégpedig úgy, hogy a nemzeti filozófia a különböző, topográfiailag definiált területek kombinációjává válik. A kultúra válfajainak relevanciája a társadalom csoportjaira nézve pedig nem azt jelenti, hogy az emberi társadalom minden típusának – az egyes egyéntől a népcsoportig – megvan a maga filozófiája, hanem azt, hogy e közösségek gondolatai, alkotásai és intézményei az illető kultúrához tartoznak. A kultúra tehát csak úgy ragadható meg, mint az említett három dimenzió együttes megléte a mindenkorai társadalmi csoportokon belül (beleértve az egyéneket is); következésképpen a nemzeti filozófia nem más, mint azoknak a gondolatoknak és műveknek az egybevetése, melyek az illető ország filozófusaitól származnak.

A filozófiatörténet topográfiája tehát megfelel a kultúra Mátray-féle definíciójának; úgyszólván kívülről erősíti meg a nemzeti filozófia topográfiai meghatározását. Persze az, hogy meddig terjedhet a társadalmi csoportok elemekre való felbontása, már a filozófiatörténet elméletétől, filozófiájától függ. Így például az egyes gondolkodók filozófiája, vagyis az individualitásnak a biográfiai vonatkozásokat is figyelembe vevő szférája is a filozófiatörténeti vizsgálódások eleme, s jóllehet mint egyedi teljesítmény nem tartozhatna az általános filozófiatörténet műfajához, mégis megjelenik benne mint filozófiatörténeti adalék. A speciális filozófiatörténetekben is kisebb csoportok szerinti tárgyalásmódot találunk, mely rendszerint filozófiai iskolák, rendszerek és diszciplínák bemutatásán keresztül történik. Ennek ellenére – mint egyenrangú témák – ezek is az általános filozófiatörténethez tartozhatnak. A filozófiatörténet egyes országok vagy népek szerinti ábrázolása, azaz a nemzeti filozófiatörténetírás, nem más, mint a filozófiának a legközelebb álló (nagyobb) társadalmi csoporthoz való hozzárendelése. Emellett, tekintettel a többnemzetiségű államokra (mint Svájc, Csehszlovákia, Jugoszlávia vagy Ausztria), az „ország” és „nép” közötti megkülönböztetés is jelentőségteljesnek tűnik. Az ország- vagy nemzetspecifikus filozófiatörténetek a filozófiatörténetírás önálló ágának számítanak, abban az értelemben is, amennyiben ezek a különböző kultúrákban fellelhető és

⁶ u.o.

„népfölöttiként” (egyetemesként) értelmezhető filozófiai tevékenységre vonatkoznak.

A filozófiatörténet topográfiai szempontok szerint való megszerkesztése egyébként már bevett gyakorlatnak számít.⁷ Ennélfogva munkánknak csupán az egyes területeket, illetve ezeknek a szélesebb kultúrkörökbe való integrálódását kell jellemeznie, szem előtt tartva az életrajzi információk topográfiai-tematikus elrendeződését.

b) A nemzeti filozófiatörténetírás feladatai

A nemzeti filozófiatörténetírás feladatai részben a filozófiatörténet által vizsgált területek topográfiai meghatározhatóságából erednek. Mégis, noha a filozófiatörténetírásban jól megkülönböztethetők a filozófiai tevékenység helyszíne szerinti tartományok, a filozófia egyetemesség-igénye miatt a filozófiatörténet is elsősorban belső összefüggést jelent. Így tehát „határozott különbséget kell tenni a filozófia történetével kapcsolatos filológiai-történeti kutatás és a filozófiai alapvetésű filozófiatörténet között.”⁸

A filológiai-történeti kutatásnak a feldolgozandó terület filozófiatörténeti topográfia szerinti felosztását különösen szem előtt kell tartania. A nemzeti filozófiatörténet szempontjából ez egy bizonyos országra vagy népre való leszűkítést jelent, pontosabban adalékok gyűjtését az illető nép vagy ország filozófiájához. Elsődleges kritériumként az a nyelv szolgál, melyen a vizsgált filozófus alkotott, valamint amelyen az olvasótábor recepciót írásait. Így tehát úgy az állampolgárság, mint a származás igen gyakran szegényes besorolási kritériumnak bizonyul. Pápay Sámuel irodalomtörténész például oly módon tesz különbséget a magyar, illetve latin nyelven írt irodalom között, hogy az egyiket „nemzeti”-ként, a másikat „külföldi”-ként értelmezi.⁹

⁷ Már Wallaszky Pál felismerte egy gazdag, átfogó irodalmat tartalmazó topográfiai tájékoztató jelentőségét, mikor irodalomtörténete előszavában azt írta: „Scribimus Historiam Litterariam Hungariae latiore significato sumtae, quae provincias etiam eius, Croatiam, Slavoniam et Dalmatiam, atque Transilvaniam, immo Moldaviam et Valachiam complectitur” (Wallaszky: *Conspectus reipublicae litterariae in Hungaria ab initiis regni ad nostra usque tempora delienatus...*, Pozsony, Lipcse 1785, IX.)

⁸ Baumann, Julius: *Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen* (A filozófia története gondolati tartalom és érvelés szerint), Gotha 1980, III.

⁹ vö. Pápay Sámuel: *A magyar litteratúra esmérete*, Veszprém 1808, 3.: [amelyik irodalom] „a nemzetek tulajdon anyai nyelvén foly, nemzeti, más külön-

A topográfiai hovatarozás megállapítása mellett a hatáskutáshoz még egy feladat tartozik, mégpedig a nemzeti filozófiatörténetnek az általános filozófiatörténetbe való beillesztése. Ez utóbbinak tematikus előírásai nélkül ugyanis bizonyos országokban kevesebb ismert filozófiai mű születhetett volna meg. Az általános irodalomra való hivatkozás nélkül a gondolkodásbeli és konceptuális jellegzetességek kiemelése sem volna lehetséges. A nemzeti filozófiatörténetírás azonban mindenekelőtt a 'nemzetek feletti' filozófiai irányzatoknak a nemzeti életbe és kultúrába való beolvadását kutatja; ez az a feladat, amelyet az általános filozófiatörténetírás nem oldhat meg. Lehet, hogy egy nemzet élete és kultúrája számára ez az egybeolvadás nem feltétlenül szükséges, ám filozófiája számára minden bizonnyal az.

Dimitrij Tschizewskij egy olyan írással járult hozzá a nemzeti filozófiatörténetíráshoz, mely éppúgy megfelel a topográfiai elhatárolás, mint a hatáskutatás követelményeinek. *Hegel a szlávoknál* című kötetében megjegyzi: „Ezt a könyvet nem annyira a filozófia történetéhez, mint inkább a szláv népek filozófia-, kultúra-, szellem- és irodalomtörténetéhez való hozzájárulásnak [tekintem].” Ez azonban nemcsak a nemzeti filozófiatörténetírás törekvéseire vonatkozik, hanem azokra a tematikus előfeltevésekre is, amelyekkel a filozófia a szlávoknál találkozott. (Ilyen eset például a szlavofil ideológia és a filozófia találkozása.) A mi felfogásunkban azonban Hegel szláv hatásának ábrázolása nem más, mint a nemzeti filozófiatörténetíráshoz való hozzájárulás. Mindazonáltal a nemzeti filozófiatörténetírás feladatai közé tartozik a filozófiai műveltség mindenkori történetének feltárása is.

Az elmaradottság és az önállóság gondolata

Az elmaradottság kérdésével szoros kapcsolatban áll az idegen befolyásnak való alávetettség, illetve az önállóság gondolata. Az elmaradottságot ugyanis gyakran tekintik úgy, mint az önállóság hiányának, vagy, Riedl-lel szólva, a saját kultúra hiányának következményét. Elmaradottság, idegen befolyásnak való alávetettség

ben idegen, avagy külföldi: mint p.o. Magyar Hazánkban a Deák Litteratúra.” Horváth János a következőképpen különbözteti meg Pápay álláspontját a Wallaszkyétól: „Nála eszerint már nem politikai, hanem nyelvi határok szabják meg az irodalom kiterjedését. A magyar és deák nyelven írott hazai művek együttvéve tennék a szélesebb értelemben vett magyar irodalmat, mellyel szemben a szűkebb értelmű csupán a magyar nyelvűekre szorítkozik.”

és önállóság a többi országhoz viszonyítva sajátos előfeltételei a magyar nemzeti öntudatról folytatott eszmecsereinek. Mindehhez hozzáadódik még a nyelvi elszigeteltség, mely onnan eredeztethető, hogy a magyar írások, főként a tudományos munkák, a külföld számára jórészt ismeretlenek maradtak. Ezt a tényt gyakran elpanaszolták, sőt, egyeseket arra indított, hogy – kissé túlzón – „népi egyedüllétről”, illetve „árvaságérzésről”¹⁰ beszéljenek.

Mivel a külfölddel fenntartott kapcsolat a saját törekvések egyik kifejeződési formája, az elmaradottság kérdésében az idegen megítélés is lényeges szerepet játszik. Ennélfogva a művelődéstörténeti vonatkozások szoros összefüggéséről beszélhetünk. Kérdésfelvetésünk tehát többé nem az elmaradottság tudománypolitikai következményeiből indul ki, hanem megvitatásának okaiból, melyek egyúttal az elmaradottságra vonatkozó filozófiatörténeti kérdésfelvetés tematikáját is előírják. A filozófiai elmaradottság kérdését ugyanis, mint látni fogjuk, ugyancsak a szellemtörténet értelmezése határozza meg.

Az elmaradottság felpanaszolásának hagyománya, mint már említettük, a középkori krónikáirókig nyúlik vissza, akik egyrészt a nyugati hadi túlkapások korabeli tapasztalatait fogalmazták meg művészi igénnyel (kissé mintha „kannibálokról” szólva), másrészt pedig hajdanvolt népekkel (szkíták, avarok, hunok) kapcsolatban a római vagy görög történetírók ítéleteire hivatkoztak.¹¹ A költő Janus Pannonius, anyai ágon Vitéz János unokaöccse, pécsi püspök, később Mátyás követe, miután 1458-ban hazatér Itáliából, egyik sokat idézett versében így fakad ki:

„Mert ad a hely, de el is vesz a szellemtől – ki tagadná?
S látszik a versen, hogy merre, hol is született.
Rég a latin környék latinabbá tette a versem,
barbár táj barbár szóra kaptja a szám.
Hozd ide Vergiliust: hamisan fog szólni a lantja;
vagy Cicerót: itt elnémul a nagy Cicero.”¹²

Ilyen és ehhez hasonló panaszok, mint amilyen az Apáczai Cseréé is, akkoriban egyenesen tipikusak a külföldi tanulmányok-

¹⁰ Feketekuty László: *A magyarság és a külvilág, egy lélektani elemzés kísérlete*, in: *Külföldi magyar katolikus akció*, 16–33.

¹¹ vö. Ferdinand Duschet: *Die zeitgenössischen Urteile über Österreich, Böhmen und Ungarn im Mittelalter (Ausztria, Csehország és Magyarország középkori megítélése)*, Bécs, 1957.

¹² Janus Pannonius: *A Narni-i Galeottóhoz*. Csorba Győző fordítása (a ford.)

ból hazatérők esetében, akik magukat „haladó”, szabad és tudományos szellemben nevelkedetteknek tartották.

De nemcsak a hazatérők ítéletei részesültek kitüntetett figyelemben; igencsak meghallgatásra talált a külföldi kortársak véleménye is – mindenekelőtt akkor, ha neves személyiségről volt szó. Így például nagy elvárások fűződtek a magyar nyelv és irodalom megítélésével kapcsolatban a fiatal irodalomtörténész, Toldy Ferenc 1829-ben Goethénél tett látogatásához.¹³ Toldy egy évvel korábban elküldte Goethének *A magyar költészet kézikönyve* című munkáját. A találkozó sikertelenségét – s egyszerűs mind a költő Vörösmarty Mihály és a nyelvújító Kazinczy Ferencz által táplált, nyelvészeti kérdéseket illető remények kudarcát – a kutatás a magyar irodalom illetve irodalomtörténetírás éretlenségével, valamint Goethe hajlott korával (amely már alkalmasint megnehezítette számára a távoleső népek irodalma iránti kifejezett érdeklődést) magyarázza. Figyelemre méltónak tűnik azonban az az élénk érdeklődés, amely a folyamatot és egyúttal annak balsikereit kísérte, és amely kifejezésre jut úgy a korabeli levelezésben, mint századunk irodalomtörténeti munkáiban. Ezt megelőzően még elevenebb érdeklődést élt meg Herder jóslata a *Gondolatok az emberiség történetének filozófiájáról*-ból. Miután tudósít a magyarok német országok-beli, franciaországi és itáliai portyáiról, a német császárnak fizetett adójukról, vereségeikről, melyek következtében „a Német Birodalom biztosan megalapozta önmagát, az ő Magyarországuik viszont mindössze (...) apostoli birodalommá lett”, Herder a következőképpen diagnosztizálja a magyarok helyzetét: „Ma a szlávok, németek, oláhok és más népek mellett a lakosság csekély hányadát teszik ki, és századok múlva alig lehet majd megtalálni nyelvüket.”¹⁴ A tömör tézis, tekintve a II. József alatt követett egységesítő, magyarellenesként értelmezett osztrák politikát, a legnagyobb aggodalomra adott okot a magyarok számára, s ez eleinte tiltakozásokban nyilvánult meg, „később azonban állandó mementóvá és egy

¹³ vö. Walkó György: *Der Bahnbrecher der ungarischen Literaturgeschichte besucht Goethe (A magyar irodalomtörténetírás úttörője meglátogatja Goethét)*, in: Magon, Leopold, Gerhard Steiner, 158–165.; vö. Toldy Ferenc, Fenyéri J.: *A magyar költészet kézikönyve*, Pest, 1828.

¹⁴ Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (IV. rész, XVI. könyv), Riga, Lipcse 1791, in: Suphan, Bernhard (szerk.): *Sämtliche Werke (Összes művei)*, Berlin, 1909, 14. kötet, 269. Az idézet a *Finnen, Letten und Preussen (Finnek, lettek és poroszok)* című részből való.

sor pesszimisztikus vízió kiindulópontjává lett.”¹⁵ Másfelől azonban ösztönzőleg hatott a nemzeti nyelv ápolására és a nemzeti függetlenségért vívott harcra. Az angol és francia felvilágosodás politikai eszméi a tizennyolcadik század kilencvenes éveiben meghonosodtak Magyarország gazdag politikai irodalmában, s a nemzet fennmaradásáért vívott harc válik ez idő tájt a költészet központi témájává is.¹⁶ Az említett eszméknek és később a német romantikának a nemzeti öntudatra gyakorolt hatása által a meggyötört nemzetről és annak állandó elnyomásáról szóló panaszok bekerültek a köztudatba.¹⁷ A mintegy önmagából kibomló

¹⁵ Rathmann János: *Johann Gottfried Herder történetfilozófiája*, Bp., 1978, 112; vö. itt különösen a *Herder és a magyar felvilágosodás* című fejezettel, 107-115. Rathmann itt felhívja a figyelmet Kollár Ádám bécsi történetíró Oláh Miklós kétszáz év késéssel megjelent munkájához (*Hungaria et Atila...*, Bécs, 1763) írt megjegyzésére. Rathmann szerint ezt a magyarázó jegyzetet, melyet August Ludwig Schlözer *Allgemeine nordische Geschichte* (Általános északi történelem) című művében (Halle 1771, 248.) szintén idéz, Herder forrásként használta fel híres jóslatához. A feltehető forrás azonban a XVI. századi Mátyás-kutatásokhoz kapcsolódik, vö. Dümmerth Dezső: *Herder jóslata a magyarokról és forrásai*, in: *Filológiai Közlöny*, Bp. 1963, 1–2. sz.

¹⁶ vö. a költészetnek a nemzeti mozgalomban játszott szerepére vonatkozóan Johann Weidlein: *Nationalpolitische Ziele der ungarischen Literatur* (A magyar irodalom nemzetpolitikai céljai), in: *Hungaro-Suebica, Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Ungarndeutschen und der Madjaren* (Adalékok a magyarországi németek és a magyarok történetéhez), Schomdorf 1981, 106–112.

¹⁷ Említésre méltónak tűnik, hogy az elmaradottság emlegetése nem pusztán a hazai körülmények kifogásolására szolgált, hanem a függetlenségi törekvések ellen felhozott érvként is működött. A pesti lutheránus közösség lelkesze, a romantikus pánszlávista Jan Kollár Weimarban élő sógorának, C. L. Reimannak 1849. március 8-án a következőket írja: „Túlságosan is barbár nép ez a magyar: uralomvágyó, gögös, elviselhetetlen, s ami a legrosszabb, a legnyersebben kegyetlen; csak a bitófák vonzzák. Az ezeréves európai tartózkodás csaknem semmi befolyással nem volt műveltségére. A legszentebbhez, Istenhez és a valláshoz, a magyarnak – úgy tűnik – majdnem semmi érzéke sincs. Csinált magának egy saját istent, akit „a magyarok istenének” nevez, de nem úgy, ahogy az izraeliták az ő Jehovájukat, hanem egészen másképp, önzően. Ilyen emberek között élni valóságos szerencsétlenség...” (Othmar Feyl: *Unbekannte deutsche Briefe und andere Dokumente von Jan Kollár aus Weimar – Jan Kollár kiadatlan német levelei és más dokumentumok* –, in: *Zeitschrift für Slawistik*, I. kötet, 2. füzet, 1956, 121-134.) Feyl ezekből a levelekből három olyan vonást emel ki, melyek felvilágosítást adhatnak a barbárság-vád szellemi talajára nézve. Mindenekelőtt megemlíti Kollár „keresztény-konzervatív”, ellenséges hozzáállását az 1848/49-es magyar nemzeti forradalomhoz. „A forradalom illetén megítélésében” – írja Feyl – „a kantianus Fries hatása ismerhető fel, akinek teológiája megerősítette Kollár természetfölöttire irányuló, pozitív beállítódását.” A szóban forgó megnyilatkozásért továbbá Kollár szlovák nemzeti öntudata is felelőssé tehető, mely az északmagyarországi evangélikus egyház magyarosítási törekvéseivel való szembe-szegülésben nyilvánult meg. A harmadik tényező pedig Kollár nyilvánvaló osztálybarát beállítottsága.

„kulturális kisebbségi komplexus” az effajta költészetnek, de még inkább bizonyos nemzetpolitikai megfontolásoknak köszönhetően művészi kifejeződést ért meg. Johann Weidlein utal Ludwig von Gogolákra, aki szerint az asszimilációs folyamatokban a szociális kérdések mellett „nem elhanyagolható tényezőként kifejezett alacsonyabbrendűségi komplexusok is közrejátszottak; ezeket aztán a nemzetiségek vezetői tudatos szenvedéstanná értelmezték át, s mint ilyet, teljes odaadással ápolták.”¹⁸ Nehéz eldönteni, hogy a más népekkel szembeni számbeli és kulturális alávetettségről szóló panaszok valóban pusztán propagandacélokat szolgáltak-e, vagy mégis inkább Széchenyi aggodalma volt őszinte, mikor 1829. június 20-án azt írta naplójába: „Napról napra világosabban látom: Herdernek igaza volt, a magyar nemzet nemsokára el fog tűnni.”¹⁹ A nemzetpolitikai célok erőszakos érvényesítése mindenestre nem tett kárt a külföldi visszhang iránti kíváncsiságban.

A magyarok eleven tudományos érdeklődéssel követték saját népük és kultúrájuk külföldi értékelését.²⁰ Torjai Szabó, miután áttekint egy sor, időközben közhellyé vált általános jellemzést, a magyarokról alkotott külföldi véleményeket a következőképpen összegzi: „Eszerint voltunk szép sorjában hunkannibálok, később a sokat vitatott védőbástyán vitézkedő krisztusi atléták, a romantika cigányai, a modern szabadságküzdelmek példaképei, s e motívumok változatainak megfelelően még egyébfélék.” Figyelembe véve, hogy mekkora jelentőséget tulajdonítottak a külföldi meg-

¹⁸ Weidlein, Johann: *Madjarisierung und Minderwertigkeitskomplexe (Magyarosítás és kisebbségi komplexusok)*, in: *Südostdeutsche Vierteljahresschrift*, 21, 1972, 237–241.; Weidlein itt Ludwig von Gogolák *Zum Problem der Assimilation in Ungarn in der Zeit von 1790–1918 (Az 1790 és 1918 közötti magyarországi asszimiláció problémájához)* című írását idézi (ez utóbbi in: *Südostdeutsches Archiv*, 1966, 144)

¹⁹ idézve Weidlein nyomán, id. mű, 238. A szerző csupán a sorozatot jelöli meg, melyben Széchenyi naplója megjelent: *Fontes Historiae Hungaricae Aevi Recentiores*, Budapest 1925–1939.

²⁰ lásd Baráth Tibor: *A dunai táj a francia történetírás tükrében*, in: Századok 1937; Eckhardt Sándor: *Az emberevő magyar meséje*, in: Magyar Nyelv 1927; ua.: *A magyar kannibalizmus meséje*, in: Erdélyi Múzeum 1930; ua.: *A magyarság külföldi arcképe*, in: *Mi a magyar?*, Budapest 1939; Gráf András: *Antik hatások a korai bizánci irodalom etnográfiai tudósításaiban*, in: Egyet. Phil. Közl. 1933/34; Gyóni Mátyás: *Magyarország és a magyarság a bizánci források tükrében*, Budapest 1938; Győri János: *A kereszténység védőbástyája*, in: Minerva 1939; Türoczy-Troestler József: *Zum weltliterarischen Streit um den ungarischen Charakter (A magyar jellem körüli világirodalmi vitáról)*, Budapest 1939. Újabb kiadvány a témával kapcsolatban: Tárdy Lajos: *Régi hírünk a világban*, Budapest 1979.

ítélésnek, nincs mit csodálkozni azon, hogy az lassacskán a magyar önértékelés mintájává vált. Persze ezt a magyarok mindig következetesen tagadták, és nem szűntek meg hangsúlyozni – legalábbis a történészek –, hogy a külföldi munkák nagy többsége a magyar történelmet meglehetősen hézagosan és felületesen tárgyalja.

A történész Kosáry Domokos is ilyen összefüggésben értelmezi a XVIII. század tudománypolitikai intézkedéseit. Szerinte a korabeli törekvések elsősorban arra irányultak, hogy megismertessék a külfölddel a hazai művelődés eredményeit, s ezen túllépve „... ha kell, mint ahogy főleg német szakmai körökkel szemben kellett, megvédjék a lenézéssel és tájékoztatlansággal szemben.”²¹ E törekvések persze azt is megpróbálták nyilvánvalóvá tenni, hogy a magyar kultúra elmaradottsága nem valami eredendő, nemzeti restségből fakad, hanem egy sor más, kedvezőtlen tényezőtől – mint amilyenek például az előző kor hosszú háborúi voltak. Alexander is állást foglal a magyarokra vonatkozó külföldi tájékoztatlanság kérdésében. Szerinte a Mária Terézia és II. József idejében lezajlott „jósándékú, kedveskedő vagy pedig erőszakoskodó”²² osztrák beolvasztási kísérletek felébresztették ugyan a nemzeti öntudatot – s így a többi népekkel való kulturális egyenrangúság gondolata is polgárjogot nyert –, ám a történelmi szembeszegülés kései következményeit nem lehetett teljesen kiküszöbölni. Magyarországról és történelméről Európa fennmaradó része nem vett tudomást. Ebből a szempontból igen relevánsak a különböző korabeli kongresszusok, melyek külföldi résztvevői soha nem mulasztották el kifejezni csodálkozásukat a magyar kulturális élet eleveensége fölött. Csak legyen a nemzetek egymásról való kölcsönös tudása általános probléma. És legyen az embernek jogos bizalma abban, hogy, miközben a külföld a maga kritikus ítéleteit fogalmazza, egyszerszak „felfedezik”. „Ez kigyógyíthat bennünket két ellentétes betegségből, nevezetesen a ... nem ritka önlenézésből ... /és a/ túlságos önérzetünkől, mely önhittséggé is fajul.”²³ Alexander és

²¹ Kosáry Domokos: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest 1980, 140.

²² Alexander Bernát: *A szellemi fejlődés Magyarországon*, 335.

²³u.o., 355. Egy ilyesfajta önértékelés ismérvei fedezhetők fel pl. az „Extra Hungariam non est vita” szállóigéjében, vagy Ribini János *Oratio*-jában (*Oratio de cultura linguae Hungaricae*, Sopron 1751). A magyar nyelvvel kapcsolatban Ribini így vélekedik: „Az olasz nyelv dallamossága, a francia szépsége és a német komolysága olyan szerencsésen ötvöződik a magyarban, hogy aligha lehetne megmondani, melyikük múlhatná felül.” (Hans Kohn nyomán; lásd Hans Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, Heidelberg 1950, 712.) Ez az eufória azonban

Kosáry észrevételei két különböző nézőpontból világítanak rá, hogy milyen komolyan nyomon követték a Magyarországot érintő külföldi értékeléseket. Így az is magától értetődőnek tűnik, hogy a kapcsolatfelvétel nehézségeit éppúgy kihangsúlyozták. A XIX. század második felétől Magyarország és a külföld között már fennálló szoros együttműködés kapcsán Magyary Zoltán a következőképpen kesereg: „Jókora veszteséget jelentett, hogy a külföldi tudományosság ezidáig, leginkább nyelvi elszigeteltségünk miatt, nem szerezhett tudomást a hazai tevékenységről, kivéve, ha egyik-másik magyar szerző netalán abban a helyzetben volt, hogy munkáit fordításban is megjelentethette. „Mindazonáltal, írja, a természettudományok előnyösebb helyzetben voltak, mint a szellemtudományok, hiszen az előbbieket feltétlenül rá voltak utalva a nemzetközi együttműködésre, s így művelőik is gyakrabban publikáltak idegen nyelveken. Feketekuty László egy sokkal tartalmibb jellegű elszigeteltségről panaszkodik. Ő a nyugati országokhoz viszonyított elmaradottsága mintegy ötven évnyi állandójáról beszél, melyet mind a mai napig nem sikerült behozni. Az olyan anakronisztikus problémák, mint a nemzetiségi kérdés vagy a földreform, visszariasztották a többi országot attól, hogy a magyarok mélyebb megértésére törekedjen.²⁴

A nyelvi és történelmi elszigeteltség, illetve az ebből fakadó külföldi tájékozatlanság ellenére mégis kézenfekvő a külföldi értékelések recepciójával foglalkozni, hiszen azok, mint láttuk, igen jelentős hatást gyakoroltak a magyarok kulturális önértelmezésére. Az ilyen önértelmezések egyaránt tartalmaznak pozitív és negatív ítéleteket, és éppúgy árulkodhatnak rokonszenvről, mint ellenszenvről. Az önértékeléssel kapcsolatos nézetek skáláján minden árnyalat megtalálható, az elmaradottság kilátástalansága miatti kesergéstől a „nyugat védőbástyájá”-nak gondolatából származó elszánt küldetésstudatig. Az ilyen álláspontok, kétségeik ellenére, mindig alátámaszthatók valamely külső, politikai

nem más, mint reakció azon külföldi szerzők ellen, akik a kultúra hiányosságai miatt a magyar nyelvet is megbélyegezték, (vö. Kenyeres Ágnes: *Magyar életrajzi lexikon*, Budapest 1967–81, „Ribini” szócikk.) Még nagyobb optimizmusról árulkodik az a kísérlet, hogy bizonyos idegen nyelvű kifejezések eredetét a magyar nyelvre vezessék vissza. Ezt az erősen megkérdőjelezhető vállalkozást - holott a viszony éppen fordított - a kutatók hosszú szó-listák közzétételével támasztották alá. (Lásd pl. *Tudományos Gyűjtemény*, Pest 1839, 98–110.)

²⁴ Feketekuty László: id. mű, 28. „Ötven év fejlődési különbség már önmagában véve konfliktus-forrás. Nem tudtuk egymást megérteni a nyugati nemzetekkel, mert más-más nyelvet beszéltünk. Problémáink elavultak. Mi még küszködünk problémákkal, amelyeket a Nyugat már rég megoldott és el is felejtett. (Például nemzetiségi kérdés, földreform.)”

vagy társadalmi tényezőre való hivatkozással. (Ilyen például a török uralom, az osztrák fennhatóság vagy a trianoni béke emlégetése.)

A török uralommal szemben, mely elsősorban hadi, illetve vallási konfliktust jelentett, a Habsburg uralomnak – az 1711-es Szatmári Békétől kezdődően – sokkal inkább voltak politikai kihátásai. A protestantizmus ellenségei lévén, a Habsburgok mindenekelőtt a „szellemi” békét és a művelődés szabadságát háborgatták. Ürményi József *Ratio Educationis*-ának, melyet 1776-ban Mária Terézia elé terjesztett, majd egy évvel később ki is nyomtatott, egy Magyarországra érvényes oktatási rendszert kellett megteremtenie.²⁵ A mű a felvilágosodás mozgalmának egyik kifejeződése, s javaslatai kétségtelenül megfeleltek az általános európai követelményeknek. Mindazonáltal, részben Mária Terézia rendeletének köszönhetően, a közoktatásügy – a jólét és a tekintély követelményeinek megfelelően – az államhatalomnak rendelődött alá, s ez általában az oktatás és művelődés fellendüléséhez vezetett. II. József azonban, Mária Terézia fia, számos intézkedéssel hátráltatta a *Ratio Educationis* keresztülvitelét; az udvar tanügyi bizottságát ugyanis azzal bízta meg, hogy egységes iskolareformot hozzon létre a birodalomban, s ezzel lényegében romba döntötte mindazokat a művelődéspolitikai reményeket, amelyeket Magyarországon a *Ratio*-hoz fűztek. Ennél még többet nyomott a latban a németnek mint oktatási és hivatali nyelvnek a bevezetése. II. József itt mindössze a közigazgatás célszerűsítésére gondolt, ám ezzel az intézkedéssel a magyarországi nemesség túlnyomó többsége – köztük horvátok, szlovákok, románok – ki lett rekesztve a közéletből. Eképpen a nemzeti nyelv ápolása, amit Bessenyei György és barátai a felvilágosodás hatása alatt programként hirdettek, erős ösztönző erőt tudhatott maga mögött, s ugyanakkor politikai tartalommal is bírt. A „lingua generalis monarchiae” eleinte a latin „lingua patriae” védelmezését váltotta ki, ám ez hamarosan a magyar nyelv államnyelvként való elismeréséért vívott küzdelembe csapott át.

Az iskolai oktatásba való beavatkozás mellett olyan intézkedések is voltak, melyek az egyetemi tanulmányokra vonatkoztak. Ilyen volt például az, amelyik a protestáns diákok külföldi tanulmányait akadályozta, s melyet részben külpolitikai – lásd porosz-

²⁵ A mű teljes címe: *Ratio Educationis totiusque rei literariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*, Bécs 1777; összeállításában Ürményin kívül még Tertyánszky Dániel és Makó Pál vett részt. Csóka J. Lajos fontos szerepet tulajdonít a *Ratio* megalkotásában Kollár Ádámnak. (Lásd Csóka: *Mária Terézia iskolareformja és Kollár Ádám*, Pannonhalma 1936, 328.)

osztrák háborúk –, részben belpolitikai szempontok – az államellenes, ill. felvilágosult forradalmi eszmék elleni védekezés – legitimizáltak. Merkantilista indítékok szintén játszottak az ügyben némi szerepet. A gyakorlatban időnként teljesen betiltották a külföldi tanulmányokat (a protestáns diákok számára), s ha mégsem, akkor az útlevélkényszer tette lehetővé a diákok hatósági ellenőrzését. „A külföldi tanulmányokra vonatkozó hivatalos álláspontra – melyben a felekezeti szempontok helyett inkább a gazdaságiak voltak irányadók – igen jellemző II. József 1781-es rendelete. Ez elvileg minden külföldi tanulmányt letiltott, s a külföldi egyetemek látogatása, mivel a Monarchia területén nem létezett protestáns teológiai kar, csak a protestáns teológiai hallgatók számára volt engedélyezett.”²⁶ Az efféle intézkedések azonban nem voltak szokatlanok, hiszen II. Frigyes már 1749-ben „szigorúan megtiltotta külföldi iskolák látogatását.” A magyarországi helyzet azonban annyiban volt különleges, hogy a külföldi tanulmányok ügyével nem Magyarország és Erdély öngazgatási szervei, „hanem a központi bécsi államigazgatás főhivatalai foglalkoztak.”²⁷

Az erősödő függetlenségi mozgalom megfékezésének, a császárságtól való leszakadás megakadályozásának másik eszköze a Bécsből irányított cenzúra volt, mely aztán újabb ellentétek forrásává vált. A sajtószabadság és a szabad mozgás kérdése így nemcsak a függetlenségre irányuló törekvéseknek, hanem később az orosz segítséggel levert 1848/49-es szabadságharcnak is meghatározó elemévé válik. I. Leopold és II. József uniformizáló politikájának kudarca után I. Ferenc József tett még egy kísérletet az egységes állam fenntartására. Alexander Bach, aki „a róla elnevezett neoabszolutista kormányzat (Bach-korszak) meghatározó képviselője, az egységesítő törekvések szándékát a XVII. század »zűrzavar-elméletével« igyekezett alátámasztani.” I. Ferenc József mindazonáltal felismerte a bachi politika csődjét, s ez, miután az osztrákok kiszorultak Németországból, Deák Ferencz diplomáciai rátermettségének köszönhetően az 1867-es kiegyezéshez vezetett. Az osztrák-magyar dualizmus ösztönzőleg hatott a kisebb

²⁶ Szent-Iványi B.: *Die Lenkung der Studien der Ungarländer in Preussen durch die österreichische Regierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (*A magyarok poroszországi tanulmányainak osztrák irányítása a XIX. század első felében*), in: Steinitz, Wolfgang, P. N. Berkov, B. Suchodolski, J. Dolansky (szerk.): *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen* (*Kelet és Nyugat a gondolkodás és a kulturális kapcsolatok történetében*), Berlin 1966, 566.

²⁷ u.o.

nép csoportok szeparatista mozgalmaira és nemzeti harcára - ezek ugyanis a kiegyezés után kismérvűve érezték magukat, s a magyarok részéről sem találtak meghallgatásra. A politikai kiegyezéssel egyidőben a XIX. század második felében erőteljes kulturális fellendülés következett be, mely éppúgy éreztette hatását a szaktudományokban, mint a filozófiában. Az osztrák-magyar állam összeomlását pedig, melyben igen jelentős szerepet játszott a nemzetiségek, illetve az elmagyarosítási politika kérdése, a történészek az első világháború egyik okaként emlegetik.

A trianoni szerződés értelmében Magyarországnak területeket kellett átengednie Románia, Jugoszlávia, Csehszlovákia és Ausztria számára. Magyarország így nemcsak területének több mint kétharmadát és lakosságának majdnem három ötödét veszítette el, hanem magyar népességének egyharmadát is. Körülbelül három millió magyar jutott kisebbségi sorsra Ausztria-Magyarország négy különböző utódállamában. Teljességgel érthetőnek tűnik, hogy ezeket a körülményeket aztán a visszaszállás gazdasági állapotok, valamint a kulturális elmaradottság magyarázatára használták fel. Magyary Zoltán *A magyar tudománypolitika jelenlegi helyzete* bevezetőjében a következőket írja: „Magyarország a trianoni békét követően politikai, gazdasági és kulturális téren teljesen új helyzetbe került. A béke az ország területének 67,3, népességének 58,4 százalékába került. A magyar nyelvű kiadványok cseréje az anyaországi és az országhatárokon túl élő magyarok között még most, 1931-ben is tilos; a szakirodalom is csak szóróanyagként jut el a Csehszlovákiában, Romániában vagy Jugoszláviában élő magyarsághoz, melynek – elszigeteltsége miatt – hiányoznak az eszközei ahhoz, hogy önálló kultúrát, tudományos életet, irodalmat, könyvkiadást tartson fenn.”²⁸ Magyary fő kérdése ennek kapcsán a következő: „Miként biztosítható a megváltozott körülmények és hatalmi viszonyok között a magyar tudományos élet önállósága és színvonala?”²⁹ A politikai viszonyok kihatásai a különböző intézményekre, a sajtóra, a kiadókra, az iskolára vagy az egyetemre az önértékeléssel kapcsolatos meggondolások alapját képezik. Magyary rámutat arra, hogy az első világháború a különböző országokban egészen új tudománypolitikai helyzetet teremtett, különösen azokban, melyek a békeszerződések nyomán jöttek létre. Ezeknek ugyanis nemcsak az egész államapparátust, hanem a tudományos intézményeket is életre kellett hívniuk, így a saját nyelvű szakkiadványok jelentősége ugrásszerűen megnövekedett.

²⁸ id.mű, 3.

²⁹ u.o., 4.

Említésre méltónak tűnik, hogy Magyarország mindig is hajlamos volt a politikai tényezők fényében, a körülmények áldozataként itélni meg a maga kulturális javait. Amint azt a filozófiai elmaradottság tárgyalásánál ki fogjuk mutatni, ez a szemléletmód bizonyos folytonosságot mutat, el egészen a magyar kultúrtörténet marxista értelmezéséig. A politikai viszonyok és a tudományos tevékenység közös vonatkoztatási pontja pedig az intézményekben keresendő. A kultúra alakulásáért felelőssé tehetjük a nemzetet sújtó háborúkat, az idegen elnyomást³⁰, a gazdasági berendezkedést, ám mégis az intézmények bizonyulnak összekötő kapocsnak a politikai intézkedések és a kultúra között. A művelődés, a kultúra szabad mozgástere ezért a politikai önállóság függvényeként értelmezhető.

Hogy az effajta függőség valóban elegendő-e ahhoz, hogy a művelődést ténylegesen lefékezze vagy előmozdítsa, az már más kérdés. Az pedig, hogy a statisztikák – mint a tudományos elmaradottság igazolói – adhatnak-e bármiféle felvilágosítást erről a függőségről, szintén kétséges, hiszen aligha létezik mérce az ilyenféle szellemi viszonyok megállapítására. Ennek ellenére időnként kihangsúlyozzák az értelmiség magas arányát, vagy esetleg – ahogyan az a szlávoknál történt – azt állítják, hogy esetükben az ésszerűség, mint jellemidegen vonás, elhanyagolható tényező, s hogy sokkal inkább a külső eseményekre való érzelmi reagálás jellemzi őket. Nos, még ha ezt el is fogadjuk, be kell látnunk, hogy sokkal inkább a reagálás módjáról és a politikai helyzetről árulkodik, mintsem a tényleges művelődési viszonyokról. Egy rendelet ugyanis befolyással lehet például egy mű elterjedésére, recepciójára, sőt, adott esetben még tartalmára is, ám semmiképpen sem lehet hatással fennállására. A kultúra maga a mű. Ennek ellenére a kultúra politika-függőségének a hangsúlyozása – mely tehát nem a legmegfelelőbb a kultúra leírására – odáig ve-

³⁰ Az elnyomás gondolata gyakran sovíniszta magatartással társul, mely különböző népcsoportok vagy államok ellen irányul. A probléma – hazafias megfontolások esetén – arra vezethető vissza, hogy tulajdonképpen mit értünk nacionalizmus alatt. Az Akadémia 1842-es évi gyűlésén Széchenyi István rendkívüli eréllyel foglalt állást – épp a nacionalizmus feltörése idején – annak túlzásai, elvakultsága, s egyáltalán Magyarország mindennemű felsőbbrendűsége ellen. Ebben az összefüggésben megemlíthető Széchenyi és Kossuth vitája, melyben a forradalom radikálisabb, illetve mérsékeltebb formája volt a tét. Ugyanakkor az Eötvös József és Deák Ferenc által kidolgozott, a nemzetek egyenjogúságáról szóló törvény ellenére sem sikerült Magyarországon az egyes népeket – nyugati mintára – egyetlen egységbe összefogni.

zet, hogy bizonyos politikai események periodizálási kritériumokként kezdenek szerepelni.

Erre lehet példa a nemzeti bibliográfia felosztása a Szatmári Béke előtti és utáni művekre. Moritz Langer így kommentálja a Szabó-féle bibliográfia³¹ hasonló beosztását: „A Régi Magyar Könyvtár könyvei, azaz az 1711-ig terjedő irodalom azért ritkább, mert a mohácsi vésztől eddig az időig hazánk területe szakadatlan hadműveletek, megszállások, fosztogatások, rablások és gyújtogatások színhelye volt. Képzeltető, hogy mennyi könyv pusztult el e két évszázad alatt. A megszállások alatt, az idegen vagyont nem becsülő katonaság a könyveket különösen pusztította, mert a magyar nyelven írt könyveknek még tisztjeik sem vették hasznát. (...) Ezért van az, hogy sok könyvnek még a nyoma is teljesen elveszett, soknak csak a nevét ismerjük, a legnagyobb részük pedig olyan hiányos, rongálódott állapotban van, hogy külföldi gyűjtők az ilyent még a szekrényük aljára sem tennék. (...) Ezek (a nyomdászatunk ősemlékei) elvitathatatlan bizonyítékai az agyonsanyargatott, három részre csonkított, állandóan talpig fegyverbe kényszerült nemzetünk kultúrképességének.”³² Ez a hosszabb magyarázat a nemzeti bibliográfia szokásossá vált beosztásáról világosan megmutatja, hogy milyen jelentős mértékben függ a művelődés a politikai történésektől. Az elpusztult művek tézise kielégítően legitimizálja az eseménytörténeti felosztást, még a művelődés tekintetében is. Végülis a művelődés, a tudástartalom a nyomtatott papírhoz is kötődik. Ezen előfeltevések alapján persze még több okunk lehet a panaszra, ha az ókori könyvtárak pusztulására vagy a preszókratikusok igencsak töredékes hagyatékára gondolunk.

Észrevehető azonban a magyarok erős megütözése az írásos hagyománnyal szembeni politikai méltánytalanság miatt. Legrégbbi nyelvemlékeik a XII.–XIII. századból datálódnak. Egy halotti beszédről van szó, mely nem több mint 274 szóból áll, és egy Mária-ének részletéről. Az anyag tehát, mely az illető korszakból

³¹ Szabó Károly: *Bibliotheca Hungarica antiqua, 1472–1711*, Budapest 1888–1892; folytatta Petrick Géza: *Bibliographia Hungariae, 1712–1860*, Budapest 1882–1892, ill. Budapest 1968.

³² Langer, Moritz: *A magyar és külföldi bibliofília története, Ritka és becses magyar könyvek jegyzéke*, Budapest 1936, 108. Hogy manapság mekkora jelentőséget tulajdonítanak csak az 1945 előtti tudományos irodalom sokáig hiányzó bibliográfiájának, a legújabb magyar nemzeti bibliográfia azon kötetének recenziójából is kiolvasható, mely a filozófiai irodalom jegyzékét tartalmazza. A szerző, Seress L. Attila „a két világháború közötti időszak filozófiájának (...) hihetetlenül gazdag és alapos bibliográfiája” alapján (*Magyar Könyvészet 1921–1944*, I. kötet, Budapest, 1983) úgy véli, hogy az illető korszakban filozófiai és teológiai téren sikerült lépést tartani Európa más részeivel.

a magyar középkorkutatás rendelkezésére áll, ennél fogva igen szűkös. Az ilyen „természetes” hiányosságoknak is van némi szerepük a saját hagyomány negatív megítélésében, s ez szoros összefüggésben van a kultúrtörténeti önértékelés említett sajátosságaival.

Ebből a szempontból kétségtelenül sokkal többet nyomnak a latban a politikai függőségek – és itt már nem maradhat figyelmen kívül a politikai autonómia kérdése. Minden törvényhozás előfeltétele a politikai hatalom, s a törvényhozás eszköztára éppúgy szolgálja a hatalom megszilárdítását, mint a hagyomány folytonosságát. Így aztán magától értetődőnek tűnik, hogy „a magyar önállóság gondolatát eredetileg alkotmányosan és jogilag dolgozták ki és alapozták meg (szószólói erdélyi protestáns jogászok voltak).”³³ Később az államjogász és politikus Wenzel Lustkandl és Deák Ferencz folytatott jogtudományi vitát az osztrák centralizmusról.³⁴ Az önállóság gondolatához tehát feltétlenül hozzákapszolódtott az állami autonómia és az alkotmány kérdése is.

Az önállóság kérdése különösen szembeötlő volt a nyelv művelés kezdeteikor, mikor az még nem jelentett mást, mint – akár csak Németországban – az anyanyelv idegen elemekkel való (barokk) összeolvasztása elleni reakciót. Azonban itt is észrevehető a megfelelő német mozgalommal szembeni lemaradás. Habár Martin Opitz 1622/23-ban a gyulafehérvári gimnázium tanára volt, s *Német költészet-ét* (*Deutsche Poeterey*) két évvel később már ki is nyomtatták, kereken százötven évig tartott, amíg a magyarok is hasonló kérdéseket vetettek fel. Akkor azonban már a felvilágosodás hatása alatt álltak. A Mária Terézia-korszak kapcsán Horváth János a következőket jegyzi meg: „Bécsi testőreinknek tűnik fel először nagy elmaradottságunk az ottan divatos francia irodalmi műveltséghez viszonyítva.”³⁵ A nyelvújítók – Pápay Sámuel, Bessenyei György, Kazinczy Ferenc – számára a latin kiiktatása és a nemzeti nyelv ápolása mellett igen nagy

³³ Menczer Béla: *Ungarn in Europa bis 1945 (Magyarország helye Európában 1945-ig)*, in: *Arbeitskreis für Ostfragen*, Leer/Ostfriesl. 1964, 11.

³⁴ Lustkandl, Wenzel: *Das ungarisch-österreichische Staatsrecht. Zur Lösung der Verfassungsfrage, historisch-dogmatisch dargestellt (A magyar-osztrák államjog. Az alkotmánykérdés megoldása történetileg és dogmatikusan ábrázolva)*, Bécs 1863; Deák Ferencz: *Bemerkungen über Lustkandl's „Ungarisches-österreichisches Staatsrecht” vom Standpunkte des ungarischen Staatsrechts (Megjegyzések Lustkandl „Magyar-osztrák államjog”-ához a magyar államjog szempontjából)*, Pest 1865.

³⁵ Horváth János: *A magyar irodalom fejlődéstörténete*, Budapest 1976, 29.

jelentőséggel bírt az irodalom fogalma. A felvilágosító program szerint „az ország boldogságának, jólétének legfőbb eszköze a tudomány; szükséges tehát, hogy mennél szélesebb körökben terjesztessék, »közönségessé« tétessék. A tudományok kulcsa azonban a nyelv, és pedig a legtöbbször nézve a hazai nyelv; ha tehát tudomány által boldoggá akarjuk tenni az országot, előbb a hazai nyelvet kell tökéletességre vinni...”³⁶ Ennek az irodalomban kellett volna megtörténnie, különösen pedig fordítások által, melyekkel a műveltség már amúgyis régóta összefonódott. A magyar irodalomban – akárcsak a korábban Opitz által befolyásolt szász barokk irodalomban – a fordítások eredeti, egyéni teljesítményeknek számítottak.³⁷ Ez egyébként – legalábbis a XIX. század derekáig – a tudományos irodalomra is érvényes. Ebben a korban tehát, mikor a plágium fogalma még ismeretlen volt, fordítások révén teremtették meg a nemzeti irodalom kezdeteit – amire a nyelvújítók programja is vonatkozott. Döbrentei Gábor viszont, Kazinczy tanítványa, maga is Shakespeare- és Molière-színművek fordítója, felhívja a figyelmet arra, hogy nem szabad ezen a ponton megállni: „Ha mindenkor csak a külföld munkáin bámulunk, egyedül azokat fordítjuk, soha se tehetünk magunk nagyot.”³⁸ Két évtizeddel korábban Kármán József is a gondolati tartalom eredetiségét követeli, s felrója a költőknek, hogy „...kódultak Gondolatot a Hangtúl és a Kádentziátúl, vagy ... áldozták fel a Hangnak, a Szónak, Formának és Héjnak a Dolog Velejét és Belsejét.” Kármán irodalomelméleti megfontolásai aztán egy önálló tudomány megteremtésének igényébe torkollnak: „Eredeti Munkák gyarapítyák a Tudományokat, tsinosíttyák a Nemzetet, és emelik fel a nagy Nemzetek ragyogó Sorába... Nálunk termett eredeti Munkák még eddig nintsenek... Avagy lehet e Munkáknak nevezni azokat, melyeknek nints egyéb Neveknél a mi eredeti, és a mellyet tsak ugyan idegen Hulladékokból kapargattunk össze?”³⁹ Ezek a kemény szavak túlmutatnak a nyelvművelők kezdeti szándékain, s az önálló tudományosság megteremtése irányába mutatnak.

A haladásgondolattal azonban nemcsak Magyarországon járt együtt a hagyomány felülvizsgálása. Franciaországban Perrault

³⁶ u.o., 30.

³⁷ vö. Fassel, Horst: *Zum siebenbürgisch-sächsischen Barock (Az erdélyi szász barokkról)*, in: *Cahiers roumains d'études littéraires*, Bukarest 1978, 1. sz., 147.

³⁸ Döbrentei Gábor: *Eredetiség s jutalomtétel*, in: Erdélyi Múzeum 1814, 142-162.

³⁹ Kármán József: *A nemzet csinosodása*, in: *Uránia* 1794, ill. *Gondolkodó magyarok*, Budapest 1981, 25.

*Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les qrts et les sciences*⁴⁰-ával már a XVII. század vége felé csúcspontjára jutott az ókori műalkotások példaértékűségéről folytatott korabeli eszmecsere. Perrault szerint már csak a tényismeretek mennyiségi növekedése is az ókor fölé helyezi korát. Ehhez járul még az ízlés és erkölcsiség kultúrspecifikus érvényessége, ami ugyancsak gátat szab az ókor idealizálásának. A nemzeti kultúra vonatkozásában ezt a kérdést a kései felvilágosodástól kezdődően éppúgy felvetették Magyarországon⁴¹, mint Németországban, s így az egyes országok nyelvújító mozgalmai ilyen vagy olyan módon összefüggenek a Franciaországban folytatott heves vitával. Eképpen a haladásgondolat, valamint a kor műveltségébe vetett bizalom a különböző nyelvű népek közös ügyének bizonyul.

A nyelvújítási mozgalom tehát sok országban kapcsolódott a nemzeti művelődés kérdéséhez, ám két magyarországi sajátosság, mely külföldön csak másodlagos jelentőséggel bírt, mindenképpen külön említést érdemel. Az egyik az, hogy a nyelvújítás (illetve a latin nyelvnek a magyarral való helyettesítése) szorosan összefonódott az önálló tudományosság kialakításának reményével; a másik pedig, hogy mindezek a törekvések állandó jelleggel az általános elmaradottság tézisének befolyása alatt álltak. Az 1825-ben Széchenyi által megalapított Magyar Tudományos Akadémia feladata részben az volt, hogy ezt a fonák helyzetet orvosolja. A Széchenyi fellépését követő reformkorszak, mely magáévá tette a magyar kulturális elmaradottság tudatát, a nemzetnevelés problémája felé fordult. A nemzet sorsának javulását a nemzet kultúrájának javulásától várták. Az állam felelős polgárai műveltségéért, ám a polgárok műveltsége ugyanúgy felelős az államért. Eképpen válik a művelt „népszellem” a nemzet hordozójává.

Állam és szellem, nemzet és filozófia e kapcsolata – melyet Hegel a szellemnek az államban való objektivációjaként tételez – már Apáczai Csere Jánosnál megtalálható, aki székfoglaló beszédében így írja le a kulturális intézmények szerepét: „Napnál világosabb (...), hogy a főiskolák az alapjai mind az államnak, mind az egyháznak. Mindkettő csak akkor virágozhat, ha a főiskolák erősödnek és virágoznak. Ebből látjuk, hogy alapos megfontolás alapján állítja Platón: az állam ügyei akkor fognak igazán jól

⁴⁰ Párizs, 1688–1697.

⁴¹ Széchenyi például megjegyzi: „Igen sokan a jó régi idöket siratják, a jelenről egészen elfeledkeznek s azért ezt bölcsen nem is használhatják.” (Széchenyi István: *Hitel*, Pest 1830, XIV.)

menni, ha majd a filozófusok uralkodnak benne, és az uralkodók filozófiával foglalkoznak.” Apáczai Csere ezért az államvezetés kínai művészetét dicséri, mely mindig csak a legbölcsebbeket tartotta méltónak az államügyek vezetésére. Ugyanakkor a belgák példájára is felhívja a figyelmet, akiknek sikerült megszabadulniuk a spanyol megszállótól: „Mi adta vissza néki szabadságát? Állítom, hogy az akadémiák! És mi tartja folytonosan virágzó életerőben? Az akadémiák és a főiskolák! És itt bizony mindig azt tartottam a legcsodálatosabbnak, hogy ahány akadémiájuk csak van, mind a spanyol háború alatt keletkezett.” Ők felismerték tehát, hogy az állami hivatalokat csak művelt embereknek szabad betölteniük – Magyarországon azonban ez sem háború, sem béke idején nem volt kivitelezhető. Az intézményekben kifejeződő műveltséget azonban Apáczai is a politikai tényezők függvényének tekinti, ami érthető is, ha arra gondolunk, hogy számára a műveltség majd-hogynem az állami autonómia megtestesítője.

Mindezen meggondolások alapján nyilvánvaló az a jelentőség, mellyel a tárgyalt aspektusok a magyar kultúrtörténet szempontjából bírnak. Mindvégig a politika alkotóelemei voltak, ugyanakkor pedig szoros kapcsolatban állottak a tudományok értékelésével – mindenekelőtt a tudománytörténeti szemlélet vonatkozásában. Természetes tehát, hogy – különösen a belföldi filozófiatörténet kapcsán – a filozófiai elmaradottság kérdése is állandóan felmerült.

Fordította: Balogh Brigitta

Személyiségetika – dióhéjban

HELLER ÁGNES

A spekulatív filozófia új világokat teremt. A praktikus filozófiának, elsősorban az etikának, nincs efféle ambíciója. Pusztán végiggondolja, összefoglalja, rendezi és értelmezi a kor tisztességes, jó embereire jellemző erkölcsi magatartásformákat. A személyiségetika a modern emberek modern válasza a modern világ erkölcsi kihívásaira. Előadásomban a következő gondolatot szeretném röviden összefoglalni: a modern világban minden etika személyiségetikává válik – a tiszta személyiségetika morálisan gyanús. Ezt a dilemmát a filozófia pusztán regisztrálja, az egyes ember az, aki megéli; a morális felelősséget mindig a cselekvő viseli.

*

A modern írástudata az ember véletlenszerűségének öntudata. A modern emberek világában, s ezzel morális szituációjában is, három új, mindaddig pusztán marginálisan jelentkező élmény a meghatározó: a kozmikus esetlegesség élménye, a társadalmi esetlegesség élménye, továbbá hagyományos fix értékrendek felbomlása, azok folyamatos megkérdőjelezése, racionális dekonstruálása. Ez a három tényező szorosan összefügg. A kozmikus kontingencia a kozmikus aggodás forrása. A 17. századtól kezdve a dolgok halott s ugyanakkor végtelen univerzuma foglalta el a békés és egyetlen központ köré rendezett antik és keresztény

kozmosz helyét. A 19. században már nem volt gondoskodó mennyei atyánk, aki mindeddig figyelemmel kísérte lépéseinket, aki szívünkbe látott, akinek parancsolatait jól ismertük, akár engedelmeskedtünk nekik, akár megszegtük őket. Isten meghalt, jóban és rosszban egyaránt magunkra maradtunk. Társadalmi esetlegességünk ténye és tudata a hagyományos premodern hierarchikus berendezkedés leépítésével párhuzamosan nőtt. MacIntyre-nek igaza van: minden premodern világban megkapjuk születésnap ajándékképpen, áldásként vagy átokként, földi rendeltetésünket, *téloszunkat* is. Azzá kell lennünk, aminek születünk; az esetlegességtől a jó élethez vezető pálya ki van jelölve. Igaz, mindig és mindenkor véletlenszerűen voltunk a világba behajítva; genetikai a priorinkat és társadalmi a priorinkat nagy nehézségek árán és sok feszültséggel illesztettük úgy-ahogy össze. De legalább azt a borítékot, melybe genetikai kódunkat csomagolták, amikor a világba hajítottak, tisztességesen megcímezték. A modern embert azonban megcímzetlen borítékban hajítják a világba. Ez annyit jelent, hogy a szabadságba vagyunk hajítva, azaz a semmibe. A pusztaság lehetőségbe. *Téloszunk* nincs kijelölve. A magunk rendeltetését magunknak kell kijelölnünk – ha ezt meg nem tesszük, megmaradunk véletlenszerű egyedeknek. Rettenetes a felelősségünk önmagunkért. És egyre kevesebb a támaszunk. Mert, harmadsorban, ha értékeinket, erényeinket, kötelességeinket az ész bírálatának vetjük alá, azonnal ki fog derülni, hogy nincs közöttük egyetlen egy sem, mely végső értéként kiállna az ész próbáját; ami racionálisan igazolható, az ugyanakkor racionálisan igazolhatatlan is. Ha nincs legalább egyetlen érték vagy erény, melyet egy gesztussal abszolútnak fogadunk el, le kell mondanunk minden erkölcsi támaszról vagy támpontról önmagunkon kívül. De hogyan találhatunk erkölcsi támpontot önmagunkban és csakis *önmagunkban*, mikor minden morál lényege és próbája a *Másikhoz* való viszony? Erre a kérdésre mindeddig két reprezentatív filozófiai válasz született – a Kanté és a személyiségetikáé.

A kanti morálfilozófiának és a személyiségetikának van néhány közös vonása. Ha nem így lenne, a filozófiában járatlan emberek nem tudnák ezt a két annyira eltérő morálfilozófiai megoldást magatartásukban olyan szépen összeötvözni. Mind a kanti morálfilozófia, mind a személyiségetika elválasztja a morált a megismeréstől. Mindkettő tudomásul veszi és konfirmálja a felvilágosodást legalább annyiban, hogy mindkettő igenli az egyed morális autonómiáját. Mindkettő visszaállítja a morális centrumot. A tisztességes, jó ember megközelíti, ha el nem is találja a morális

középpontot. De a centrumot, amelyet megközelített, ismernem kell ahhoz, hogy megközelítsem. Ismerni nem ugyanaz mint tudni. Ha elgondolom a morális központot, ennek a felismerésnek húzóereje van; tudom, hogy milyen emberré kell válnom, hogy mit kell tennem. Azaz, mind Kant, mind a személyiségetika azt vallja, hogy a morálnak van *abszolút alapja*, és hogy ez az abszolútum nem tudáson alapszik. A morál és az igazság intim viszonyát így helyreállítják, anélkül, hogy a morált kapcsolatba hoznák az „igaz tudás” epistemológiai értelmezésével. Az igazság és morál intim viszonyának helyreállítása jelzi, hogy a megismerés és morál kettéválasztásának semmi köze nincs az irracionalizmushoz. Arról van szó, hogy nem tudjuk (és nem is tudhatjuk), hogy mi, vagy ki a morál forrása, ahogy azt sem tudjuk, hogy ki (mi) az, aki a világba hajít.

A kanti morálfilozófia és a személyiségetika ellentéte ontológiai természetű, és ebből az ontológiai ellentétből sok minden következik. Például az, hogy személyiségetikáról, és nem személyiség-morálfilozófiáról beszélek. Ilyen ugyanis nincsen. A kanti morálfilozófia az ember ontológiai megkettőződésén alapul: a morális törvényt nem lelem meg az empirikus emberben, csak a nuomenális emberben, a transzcendentális szabadságban, az emberiségben, amely bennünk lakik. A személyiségetikában azonban a tisztességes élet forrása az egységes ember – az egyed, aki éppen olyan, amilyen – a maga egyszerűségében, éppígyiségében. Az egyikben az ember télosza – még mindig – adott, ha nem is tartalmilag, de formailag adott; *téloszunk* nem más, mint a bennünk lakozó univerzális (velünk született) erkölcsi törvény empirikus megközelítése; a másik szerint üres lehetőségek káoszaként születve, *téloszunkat* magunknak kell megválasztanunk azzal, hogy önmagunkat választjuk.

*

A személyiségetika – többek között – a kanti morálfilozófia elleni lázadás is, beszéljünk bár Fourierről, Stimerről vagy Nietzsche-ről, vagy akár mindazokról, akik – mint Goethe vagy Napóleon – sikeresen, vagy, mint Raszkolnyikov, sikertelenül gyakorolták. Mind pátosza, mind alapgondolata a szabadságfanatizmusból ered: nemcsak a külső követelményektől, normáktól és szokásoktól kell felszabadítani magunkat, hanem a bennünk lakozó Általános terrorjától is. Ebben a gondolati világban a személyiség önkibontakoztatása az etika egyetlen forrása és önmagában is

etikus. Légy önmagad, légy hű önmagadhoz, legyél azzá, ami vagy – ez a személyiségetika kategorikus imperatívusza. Alapértéke és erénye pedig az *autenticitás*. Az autentikus/inautentikus pár foglalja el a jó/gonosz pár helyét.

A személyiségetika ezen abszolutista változatával hasonló a baj, mint a kantival – pusztán formális. Mondjuk, Adolf Hitler vagy Joszif Sztálin is megfelel egy efféle személyiségetika minden kritériumának. Mert, ugyebár, a tiszta személyiségetika etikus mivolta magán a személyiségen múlik, azon a kérdésen áll vagy bukik, hogy a személyiség maga etikus-e, hogy mi az, amit ez a személyiség önmagában választ, s mi az, amivé válik. Rosenzweig azt mondta a tiszta személyiségetikáról, hogy gyakorlóit kötéltáncot járnak; szerinte egyetlen ember volt, aki erről a kötélről nem zuhant a szakadékba – maga Goethe. Hozzá lehetne tenni, hogy bár Nietzsche a tiszta személyiségetikát hirdette, maga sosem gyakorolta.

Mindennek ellenére jó okunk van rá, hogy a pusztán formális személyiségetikát – azokban a változatokban, ahogy Goethe vagy Nietzsche megfogalmazták – valóban etikának tekintsük. Nézzük pl., hogy Nietzsche-nél mi teszi az embert autentikussá. Miből tudom, hogy egy ember autentikus? Abból, hogy nem hazudik, hogy nem piszkolja be önmagát, s hogy megvan a képessége arra, hogy ígéretet tegyen. Ezek meg átértelmezett formájukban is nagyon hagyományos erkölcsi értékek, erények. Az ember akkor nem hazudik, ha hű önmagához, akkor is, ha ez szenvedéssel jár, az ember akkor nem piszkolja be magát, ha semmi olyat nem tesz, ami személyisége számára idegen, s az embernek akkor van meg az a képessége, hogy ígéretet tegyen, ha felelősséget vállal szavaiért, tetteiért, létéért. S ha nem tévedek, a felelősségvállalás volt és maradt a morális ember alapmagatartása.

*

A személyiségetikának van azonban egy nem pusztán formális variánsa. Ennek a változatnak első átgondolása Kierkegaard nevéhez fűződik. Hogyan volt ez lehetséges? A személyiségetikának nincs és nem is lehet alapja a szó metafizikai értelmében. Nem alapozhatja magát ugyanakkor egyetlen empirikus normára, szabályra, semmilyen eleve adott értékre, egyetlen vallásra vagy filozófiára sem. Hogyan lehet akkor egyáltalán tartalma? A megoldás egyszerű: magának a választónak és a választásnak van etikai tartalma. Ez az a fajta választás, melyet Kierkegaard egzisz-

tenciális választásnak nevezett. A következőkben nem fogom mindenben Kierkegaard szavait követni, legfeljebb szellemét.

Személyiségem választása az, amit egzisztenciális választásnak nevezünk. Ebben a választásban személyiségemnek tartalmat adok, s ezzel megcímzem azt az üres borítékot, melyben születésemkor a világba hajítottak. Esetlegességemet ezzel sorsommá választottam. Most már van *téloszom* – magam adtam magamnak. Nem löknek, tolnak múltam különböző determinációi – sorsom, jövőm húz helyette. Nem aggódom a szabadságtól, mert már nincs mitől aggódnom, hisz saját sorsommá, szabadságom hordozójává lettem. Önmagam választása – ugrás. Az ugrás a második hajítás. Nem okvetlenül tudatos gesztus – lehet ösztönös is, vak is. Lényeges az, hogy túlugorjam a szakadékot, és hogy a saját sorsommá váljak. Az a tartalom, amit magamnak adok, sokminden lehet. A lényeges azonban az, hogy mindig magamat választom, sosem valami rajtam kívül levő valamit (az heteronómia lenne). Tehát nem a filozófiát választom, hanem magamat mint filozófust, nem a szerelmemet választom, hanem magamat mint ennek az embernek szerelmesét, nem a jóságot, az erkölcsöt, hanem magamat mint jó, tisztességes embert. Hogyha az ember magát tisztességesnek választja, akkor az egyetemesség kategóriája alatt választ; ugyanis úgy választja önmagát, ahogy bárki megteheti – amennyiben bátran átugorja a szakadékot.

Mit jelent az, hogy valaki tisztességes embernek választja meg önmagát? Kierkegaard azt mondja, hogy a jó és a rossz közötti választást választja. Azaz olyan embernek választja önmagát, aki, mielőtt dönt vagy cselekszik, megkérdezi, hogy morálisan helyes vagy helytelen-e így cselekedni, s csak azután fontolja meg, hogy hasznos-e vagy káros, hogy sikerre vezet-e vagy sem stb. Tehát az az ember választja meg tisztességesnek önmagát, aki nem elsősorban a rá háramló nem erkölcsi jellegű következményeket mérlegeli erkölcsi tartalmú döntéseiben.

Előadásom elején azt mondtam, hogy – eddig – két olyan modern etika van, mely helyreállítja a morál és az igazság intim kapcsolatát; a kanti etika és a személyiségetika. Az etika mindkettőben a morális abszolútum körül helyezkedik el. Ez a morális abszolútum az a középpont, melyet megközelítünk. A személyiségetika esetében ez a gondolat még kifejtésre szorul.

Szókratész/ Platón kétszer, legalább kétszer fut neki, hogy racionális érvekkel bizonyítsa be: jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni. De ez nem sikerül neki. Azaz sikerül, mert persze be lehet bizonyítani, de ugyanolyan erős érvekkel és

ugyanolyan logikai egyértelműséggel azt is be lehet bizonyítani, hogy jobb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni. A tisztességes (jó) ember számára Szókratész tétele igaz, míg a tisztességtelen, rossz ember számára ennek ellenkezője az igaz, vagy legalábbis úgy cselekszik, mintha az ellenkezője lenne igaz. Platón úgy bizonyította be végül Szókratész tételéről, hogy nem pusztán a tisztességes ember számára igaz, hanem egyetemesen, hogy teremtett egy másik világot, a metafizika világát, s ebben megálmodta a Legfőbb Jó eszméjét, melynek Léte és e Létről való tudásunk garantálja a szókratészi tétel igazságát. A modern gondolkodás a metafizika dekonstrukciója után visszakерült a pre-metafizikus Platón helyzetébe. Megint csak azt mondhatjuk: a tisztességes ember számára Szókratész tétele igaz. Az az ember, aki önmagát mint tisztességes (jó) embert választotta, arról ismerjük meg, hogy ő az, aki számára Szókratész tétele igaz, s gyakorlatilag is igaz. Ő tehát az, aki a morális abszolútumnak kötelezte el önmagát azzal, hogy így választotta meg magát.

Miért választja az egyik ember magát tisztességesnek, a másik pedig nem? Erre a kérdésre nem tudunk választ adni, s nem is tettetjük, hogy tudunk. A morál forrása transzcendens, mondhatnánk – ez a „nem tudjuk” pozitív megfogalmazása. Honnan tudjuk azonban, hogy a tisztességes ember megválasztja önmagát tisztességes embernek? Onnan, hogy tisztességes. Tehát ugyanon, ahonnan – Kant szerint – a transzcendentális szabadságról tudunk. Miért döntünk akkor inkább a személyiségetika mellett, mint a kanti morálfilozófia mellett? Mert ez emberre szabott, a véges, múlandó emberre; mert nem áll keresztben az önmegvalósítás igényével és a boldogság ígéretével, mert az ismételtelen személyiségre épít, s mert bízunk abban, hogy mindenki különbözőképpen, mindenki a maga módján lehet tisztességes.

*

Mikor/(ha) az ember önmagát tisztességes embernek választja, akkor kezd *azzá válni, ami* – tisztességes emberré. Azzal kezd azzá válni, ami (tisztességes emberré), hogy önmagát teljesen, abszolúte választja – nem ezt vagy azt önmagában, hanem teljes önmagát. Hogy visszaválasztja magát a korba, családjába, melybe született, hogy visszaválasztja minden személyes tulajdonságát, pszichológiáját, tehetségét és komplexumait egyaránt – tehát, röviden szólva, *az, amit egészen választ, amit totálisan választ, nem más, mint a saját esetlegessége*. A tisztességes ember tehát nem fogja mentegetni önmagát, hogy azért kínzott meg valakit,

mert szülei gyermekkorában elváltak, vagy mert elkényeztették, vagy mert szerencsétlen csillagzat alatt született – hiszen mikor önmagát választotta, mindezeket újraválasztotta – a felelősség az övé. Így, ahogy vagyok, pontosan, kivétel és kertelés nélkül, tisztességes ember vagyok, és azzá válok, ami vagyok – ennyiben van értelme annak a jól ismert gondolatnak, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát. Ha magamat egészen választom, akkor nincs többé kauzál-determináció, mert kizárólag és egyedül sor-som, jövőm, projektumom, saját választásom vezet és fog vezetni. Ismétlem, nem az a kérdés, hogy van-e egyáltalán akár egyvalaki, aki ilyen abszolúte választotta önmagát, aki minden determinációját projektummá változtatta, ahogy Kantnál sem az volt a kérdés, hogy van-e egyetlen ember, akit valaha kizárólag az erkölcsi törvény determinált. Ami fontos, hogy visszajutottunk a Központ-hoz, metafizika nélkül, és (Kanttal szemben) egy, a metafizika nyomait magán viselő, konstruált univerzalizmus nélkül.

A tisztességes ember magát olyan embernek választja, aki inkább elszenvedi a rosszat, minthogy mással rosszat tegyen. Tehát a morál abszolút tétele az *együtt-lét ontológiáján alapul*. Mindig a másik emberhez viszonyulunk, vagy – hogy Lévinas-szal szóljak – az abszolúte Másik igényére válaszolunk erkölcsi döntéseinkben. A kategorikus imperatívusz belülről támaszt ránk igényt. De az, ami itt belülről támaszt igényt ránk, nem egy másik, nem is számos másik, nem az együtt-lét másika, nem a barátunk, nem a szeretőnk – nem, hanem minden ember, aki valaha e földön élt, él, és élni fog. Ha magunkat tisztességes embernek választjuk, akkor nem vállalunk univerzális felelősséget a szó kanti értelmében. Inkább olyanoknak választjuk magunkat, akik képesek ígéretet tenni, s így magukra vállalják a felelősség-vállalást felebarátaikért, annak minden rizikójával együtt.

Tehát tisztességes embernek választom magamat, és azzá válok, ami vagyok – tisztességes emberré. De hogyan válhatok tisztességes emberré? Ez az a kérdés, amit csak a tisztességes ember vet fel. A tisztességes ember sosem kérdezi, hogy „miért kell tisztességesnek lenni?“, vagy „ha más nem igazságos, miért kell pont nekem annak lennem?“ Aki efféle kérdéseket tesz fel, az nem választotta magát tisztességes embernek, sőt, egyáltalán nem választotta magát egzisztenciálisan – az hagyja, hogy mások válasszanak helyette.

Ismétlem, csak a tisztességes ember számára alapvető az a kérdés: „hogyan válhatok tisztességes emberré?“ Ezért teszi fel magának a kérdést, hogy „mit helyes tennem?“, „mit helyes ne-

kem ebben a szituációban tennem?” Mikor erre a kérdésre keresi a választ, akkor – metaforikusan szólva – mankókat keres.

Minden személyiségetikának – tehát minden etikának, melynek kiindulópontja önmagunk választása, s centrális értéke az autenticitás, akár pusztán formális, akár nem – abszolút és ugyanakkor fiktív indulópontja az ugrás. Az ugrás azért ugrás, mert nem determinált; az ugrás körülményei a választás tárgyát képezik. Tehát semmiféle külső norma – akár mindennapiak, akár nem – nem játszik szerepet a választásban magában. Úgy, ahogy a választó psychéje sem. Ennyiben a személyiségetika követi a kanti morálfilozófia alapsémáját. De mikor arra kerül a sor, hogy az egyed felteszi a kérdést: „hogyan lehetek azzá, ami vagyok, tisztességes emberré?”, akkor minden párhuzamosság megszűnik a kanti morálfilozófia és a személyiségetika között.

Ismétlem, aki ezt a kérdést felteszi, mankó után néz. De minden tisztességes ember a maga egyedi módján az, a maga egyszerűségében válik azzá, ami. Az egyik ember az egyik fajta mankót tudja legjobban hasznosítani, hogy azzá váljon, ami, a másik ember a másik mankót. Van, aki arra a mankóra támaszkodik, amit erkölcsi érzésnek neveznek, van, aki egy valláserkölcsi mankót talál, van, aki egy filozófiában, mondjuk éppen a kantiban, találja meg a számára legmegfelelőbb mankót. A tudásra modern etika nem alapulhat; de attól még a tudás is lehet mankó. Mindenekelőtt a Másikról való tudás. Arról a Másikról, aki igényt támaszt rám. Tudnom kell, hogy melyek szükségleteim, ahhoz, hogy elismerjem őket, hogy a Másikért képes legyek felelősséget vállalni. Igaz, nem tartozik a személyiségetika kompetenciájába a Másik szükségleteinek feltétlen kielégítése. Aki a másik szükségleteinek kielégítéséért él, az a transzkulturálisan jó ember, a szent ember, az igaz ember. Nem tudom eldönteni, hogy vajon felette áll-e a tisztességes embernek, mindenesetre valami más.

Ami a tisztességes embert illeti, ő nem részesíti előnyben a szenvedést az örömmel, a szolgálatban eltöltött életet az önmegvalósító élettel szemben. Ismétlem, ő az az ember, aki elszenved a rosszat akkor, de csakis akkor, ha – amennyiben nem szenvedné el – igazságtalanságot kellene elkövetnie, ha akár másnak, akár saját személyiségének kellene ártania.

Nem az a fontos, hogy honnan merítjük az erőt, hanem hogy mihez. A személyiségetika maga nem javasol egyetlen konkrét mankót sem – ezért nem morálfilozófia. Pusztán azt mondja: minden tisztességes ember a maga módján válik tisztességes emberré. Aki tisztességes emberré válik, az amúgy is keres magának

– vagy állandó használatra, vagy időről időre, amikor szüksége van rá – egyfajta mankót.

Ahol nincs egyetlen közös, uralkodó éthosz, egy mindent meghatározó metafizikai meggyőződés, ahol tehát nem jelölnek ki számunkra egy mindenki számára egyformán érvényes főmankót születésünk pillanatában, az etikus magatartás személyiségre-szabottá válik. Ebben az értelemben mondtam, hogy a modern ember etikája személyiségetika, függetlenül attól, hogy ez vagy az az ember támaszkodik-e mankóra egyáltalán, s ha igen, hogy milyen mankóra támaszkodik. Mert nem a mankó teszi tisztességesé az embert; fordítva, azért keres ilyet – amennyiben szüksége van rá –, *mert* tisztességes, mert saját személyiségének központját megközelítve válik azzá, ami – tisztességes emberré.

Olyan etika ez, melyben a valamivé válás nem a *Legyen!* felszólításra adott válasz. Senkit sem lehet felszólítani arra, hogy válassza meg önmagát – egzisztenciálisan – tisztességes embernek. Nem nagy számban teszik ezt, azt elmondhatjuk. De mindig vannak olyanok, akik megteszik – ezt is elmondhatjuk. Tisztességes emberek léteznek – *mindannyian ismerünk legalább egyet*. Hogyan lehetségesek – ma? Ez az a kérdés, melyre csak úgy tudunk válaszolni, ha végigkísérünk egyetlen tisztességes embert élete útján, és leírjuk, hogy hogyan vált azzá, ami, hogy hogyan volt ez – *számára* – lehetséges. Ami valóságos, az lehetséges.

A személy fogalmának többféle jelentéséről

ALEXANDER BAUMGARTEN

A személy fogalmának köznapi jelentése egy dilemma elé állítja az embert: azt tartjuk általában az individuumból, hogy *személyként* kell kezelnünk, hogy nem tekinthető csupán – a kanti értelemben vett – eszköznek, s nem szűkíthető le valamiféle meghatározó funkcióra.¹ Másfelől azonban, ugyanebben a köznapi jelentésben, a személyt egy olyan megragadhatatlan valaminek tartjuk, mely szembenáll mindazzal, ami az emberi cselekvés,

¹ A román eredetiben a funkció fogalmát a szerző lényegében a meghatározó jegy, meghatározó tulajdonság szinonimájaként használja. Azt, hogy a fordításban mégis a magyartalanabb *funkció* szót használtuk, a Gabriel Marcel gondolataival vont állandó párhuzam magyarázza. Marcel *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései* című tanulmányában a következőket írja a funkció fogalmáról: „Napjainkat számomra az látszik jellemezni, amit kétségtelenül a funkció-fogalom *kizökkenésének* lehetne nevezni. A funkció szót itt egészen általános jelentésében veszem, abban, mely egyidejűleg foglalja magába a vitális funkciókat és a szociális funkciókat. Az egyén úgy igyekszik feltűnni önmaga előtt és mások előtt is, mint egyszerű funkcióköteg. Rendkívül mély és történelmi okoknál fogva, melyeket kétségkívül még csak részben ragadunk meg, az egyén oda jutott, hogy önmagát egyre inkább mint halmazát kezelje olyan funkcióknak, melyek hierarchiája problematikusnak, mindenesetre mint a legellentétebb interpretációknak alávetett jelenik meg előtte.” (A fordító jegyzete)

létezés vagy birtoklás². Itt meg kell jegyeznünk, hogy a létezés (mibenlét) szót ravasz megfontolásból helyeztük a másik kettő közé.

A személy-fogalom jelentésének e dilemmája abból a tehetetlenségből fakad, hogy a személyt csupán mint tetteivel, mibenlétével és birtoklásával szembeállítottat tudjuk elképzelni, s következésképpen mindezeket a funkciókat személytelenekként tételezzük. Egy ilyenfajta álláspontot vall például Gabriel Marcel, aki e *Positions et approches du mystère ontologique* című tanulmányában azt írja, hogy az ember ontológiai misztériuma csak akkor ragadható meg, ha előbb „zárójelbe tesszük” az összes emberi funkciókat. Ebben a megközelítésben azonban nem teljesen világos számunkra, hogy személy és funkció egyszerű megkülönböztetéséről, vagy tulajdonképpeni ellentétéről van szó.

Ahhoz, hogy ezt a kérdést tisztázni tudjuk, a latin *persona* jelentéseire kell visszautalnunk. Itt nem annyira a szó etimológiájára gondolunk – mely szempontunkból egyelőre irreleváns –, hanem inkább arra a jelentésre, melyet elsőként Boethius, majd aztán az Aquinói Szent Tamásig terjedő középkori tradíció tulajdonított a fogalomnak. *Liber de duabus naturis* című művében Boethius a személyt úgy határozza meg mint „racionális természettel bíró individuális szubsztanciát”-t. Boethius meghatározását Aquinói Szt. Tamás jóval később megpróbálja úgy átvenni, hogy a szubsztancia terminust a görög *ὑποστάσις*-szal azonosítja, rámutatva ezzel a szó elsődleges, illetve analógias jelentéseire. Szent Tamás szerint a személy ugyan értelemmel rendelkező szubsztancia, ám ezalatt nem mibenlétet vagy esszenciát, hanem egy olyan szubjektumot (szubszisztenciát) értünk, melyről valami állítható. Ettől a tézistől látszólag egyenes út vezet Gabriel Marcel distinkciójaig, ám a tomista elemzést továbbkövetve számolnunk kell még egy jelentős problémával: hogyan magyarázható, hogy a *személy*; fogalma elsődleges értelemben csupán Istenre alkalmazható, s eképpen a szentháromságon belüli viszonyra szorítkozik, míg az ember esetében a terminus kizárólag analogikusan használható? A probléma a maga során két újabb kérdést vet fel: miért nem tekinthető az ember, a szó elsődleges értelmében, személynek, valamint, hogy akkor miért személyek mégis az angyalok?

Ez utóbbi kérdés különösen fontosnak tűnik számunkra, hiszen a középkor angeológiai tradíciójában az angyalok nem többek pusztán funkcióknál. Szent Tamás ezt úgy fejezi ki, hogy az an-

² A birtoklás fogalma szintén Gabriel Marceltól származik. A birtoklás Marcel szerint az az alapvető emberi beállítódás, melyben az eltárgyasító és birtokba vevő magatartás nyilvánul meg a világ, az embertárs és önmagunk felé. (Ford.jegyz.)

gyalok bármely faja (speciese) mögött lényegében egyetlen angyal (individuum) rejtőzik: az, amelyik saját fajtáját hordozza.³ De akkor mégis hogyan magyarázható, hogy az ember viszonylatában a személyt és a funkciót szembeállítjuk?

E kérdések megválaszolásakor ismét vissza kell utalnunk az európai filozófia kezdeteihez, Arisztotelészhez, Plótinoszhoz és Prokloszhoz. Arisztotelésznél a szubsztancia fogalmának többféle jelentése van, melyek közül Boethius kettőt vesz át: a szubsztanciának mint létnek, illetve mint lényegnek a jelentését (*quod est et id quod est*). A XIII. század újplatonizmusában – mely tulajdonképpen egy sor kétes eredetű művön alapszik, mint amilyen például a híres *Liber de Causis*, melyet eredetileg Arisztotelésznek tulajdonítottak, s csak később értelmezték egy Proklosz-mű kommentárjaként – létnek és lényegnek e különbsége azonban már arra, a keresztény középkor számára igen jelentős differenciára utal, mely teremtő lét és teremtetett lét között húzódik. Az újplatonikus tézis szerint a teremtetett létnek a teremtő lét (vagyis az Egy) irányába történő kiteljesedése bizonyos fokozatosságot mutat. Az Egyben való részesedés e gondolata aztán Aquinói Szt. Tamásnál is megjelenik, ahol a részesedés modellje a neoplatonikus séma és a boethiusi distinkció sajátos együttese. Ennek megfelelően a hierarchia csúcsán Isten található, kinek létezése és lényege egybeesik, s lényege nem más mint személye. A részesedés mértékének csökkenő vonalát követve, rátalálunk aztán az első nem tökéletes létezőkre: azaz az angyalokra, melyeknek már teremtetett létük van. Részesednek abban az értelemben, hogy feltétlenül törekszenek az Istennel való egységre, ám teremtetett létük folytán formálisan különbséget tesznek létezés és lényeg között. A formális különbség itt azt jelenti, hogy jóllehet létezés és lényeg között igen elenyésző a különbség, ezek mégsem azonosíthatók az Istenhez fogható mértékben. Az angyalok eképpen már nemcsak személyek, hanem egyszersmind funkciók is.

Ebben az újplatonizmustól örökölt középkori hierarchiában az utolsó értelemmel rendelkező teremtmény az ember. Létezésének már materiális jellege is van, s ezért esetében létezés és lényeg még határozottabban elkülönül. Az angyalokkal szemben, me-

„A második módon az esszencia a teremtetett értelmes szubsztanciákban található, melyekben a létezésük más mint az esszenciájuk, jóllehet esszenciájuk matéria nélkül létezik (...) *Eme szubsztanciák körében nem található több individuum egy speciesben*, amint azt mondtuk, csak az emberi lélek esetében, a test miatt, amellyel egyesül.” – in: Aquinói Szt. Tamás: *A létezőről és a lényegről*, Bp., Helikon, 1990, 71. (Ford. jegyz., kiemelés tőlem)

lyeknél – mint láttuk – egy fajban csak egy individuum létezhet, az embernél a species több különböző individuum együttesét jelenti. Embernek és angyalnak mégis van egy közös vonása, s ez nem más, mint az Istenből való részesedés, az Istenben való részvétel. Ez a tény hordozza aztán az eredeti egység visszaállítására irányuló angyali és emberi törekvést. Ontológiai nyelvezetet használva a fenti tézis lényegében a következőt jelenti: a létező valódiságának (autenticitásának) jelentése nem lehet más, mint a létező alapjául szolgáló létben való közvetlen részvétel. A *persona* terminust kifejtő középkori gondolat szerint angyal és ember személye annyiban valódi, amennyiben vissza tudja állítani létezés és lényeg eredeti egységét. Az ember számára ez az egység tulajdonképpen egy „különbségben rejlő egység”, mely különbség mégsem tételezhető szubszisztencia és funkció ellentétéként.

Úgy tűnik azonban, hogy napjaink gondolkodásában ennek a differenciának a *felvállalását* a különbség *megvalósításának* igénye hatja át – s ez az az illúzió, mely Gabriel Marcel gondolkodását is befolyásolja. Az újplatonikus gondolkodás részesedés-elve szempontjából ez a szubsztitúció teljesen elhibázottnak tűnik, napjaink gondolkodása mégis felvállalja.

Vizsgáljuk meg a következő kijelentést: *Én halász vagyok*. Nyilvánvaló, hogy itt személyem (*én*) egy sajátos funkciót állít magáról (azt, hogy *halász*). Mégis, mikor felteszem a *mi vagyok?* kérdést, sem halásznak, sem utazónak, sem szerelmesnek stb. nem tartom magam, hanem személyemet valahol a predikátumok (funkciók) mögött – vagy éppenséggel *ezzel szemben* – helyezem el. A létezésben való részvétel (hogy a középkori gondolatot idézzük) ugyanis arra indít, hogy az *én halász vagyok* kijelentésben valami többletet, valami mást tételezzek. Ez a valami pedig nem más mint a platóni $\sigma\mu\kappa\pi\upsilon\nu\ \tau\iota$, azaz a *vagyok* szó. A *vagyok* eképpen *felvállalt* differenciát jelent, mégpedig abban az értelemben, hogy rendelkezhettem volna egészen más indentitással, lehettem volna egészen más mint halász.

Tisztázódni látszik tehát az a ravasz megfontolás, mely alapján a létezést a birtoklás és cselekvés kategóriái közé állítottuk: a különböző funkcióktól elhatárolt lét (a van) illuzórikus menedéke ugyanis csak annyiban legitim, amennyiben a lét (a van) nem predikátum. A különböző predikátumok (funkciók) felől közelítve azonban ez a „menedék” kétségtelenül hamis, hiszen ezeket is átfogja a létige – ha nem máskor, akkor legalább kimondásukkor.

Fordította: Tonk Márton

Értekező levelek a német felvilágosodás esztétikájában

BIRÓ CSONGOR

Lessing – Mendelssohn – Nicolai, egy levélváltás előzményei

Lessing útítársával, a fiatal lipcsei kereskedővel, Gottfried Winklerrel, 1756 májusában két-három évre tervezett művelődési körútra indult. Útjukat azonban megzavarta a poroszok betörése Szászországba, olyannyira, hogy Amsterdamban kénytelenek voltak megszakítani azt. Lessing 1756 szeptemberétől Lipcsében várta a háború befejeződését, és reménykedett útja folytatásában. Ez idő alatt alakult ki közte és két berlini barát, Moses Mendelssohn és Friedrich Nicolai között az a levelezés, amely arra a kérdésre próbált választ találni, hogy melyik az a lényeg, ill. melyek azok az alapelvek, amelyek a tragédia alapjául szolgálnak.¹

Lessingnek Moses Mendelssohnnal és Nicolaival folytatott levélváltása a szomorújátékról nem csupán a Lessing-kutatás egyik alapvető forrása, hanem ugyanakkor az egyik leghatásosabb dokumentuma a német esztétika 18. századi történetének. Mendelssohn és Nicolai az egyik oldalon, Lessing a másikon, azon fáradoznak, hogy túlhaladják a modern ízlésnek már túl száraz kora 18. századi racionalék által legitimált és megélt művészeti termé-

¹ Lessing lazább természetű próbálkozását, hogy a drámai művészeteknek elméleti világosságot szerezzen, az általa 1754–1757 között kiadott *Theatralische Bibliothek*-ben találhatjuk, azonban itt még hiányzik a későbbiekben megszilárduló véleménye a tragédia hatásfokát illetően.

keket. Ez a, nem a nyilvánosságnak szánt levélváltás felkeltette a filozófiatörténészek figyelmét, hiszen benne születése pillanatában figyelhető meg az az eszmei keresés, amely egy működő, újszerű esztétikai tapasztalatot begyakorló és a kor gondolkodás-lehetőségeit kimerítő művészetelméletet kíván megalkotni. Ennek nehézségei végigkövethetők a levelekben; Lessing, Mendelssohn és Nicolai a konvencionális, azaz a poétikai-filozófiai tradícióra támaszkodó fogalomtárat használva próbálta az új, 1750 körül aktuális művészetelméleti gondolatokat kifejezni, ezáltal esztétikai-kritikai hagyományt teremtve, ami miatt gyakran metszik egymást ugyanannak a fogalomnak a hagyományos és újonnan megalkotott jelentései. Az eszmecsere a tragédia hatásmódozatait vizsgálja, mindenekelőtt a tragikus hatásban főszerepet betöltő szánalom, félelem és csodálat fogalmait, de a vita mögött gyakran mélyrenyúló rendszer-ellentmondások bukkannak föl anélkül, hogy a vitázó felek abban a helyzetben lennének, hogy ezt az ellentmondást pontosan megnevezzék, és hogy megtalálják a megegyezés legalapvetőbb feltételeit. Az eszmetörténeti fejlődés megengedi számunkra, hogy visszapillantva világossá tegyük azon ellentmondásokat, amelyek a vitázók számára nem voltak adot-

Meier – Baumgarten – Lessing és az esztétika születése

A kevésbé rendszerszerű levélváltás problémáinak vizsgálatához biztos alapul kínálkozik fel a leibnizi és wolffi képességszichológia és annak terminológiája, melynek központi fogalmai, mint a felső és az alsó lélekerő, érzéki és értelmi, észlelhető és szimbolikus ismeret, gyakran a lessingi és mendelssohni érvelés fogalomtárának kulcsszavai, ahová olyan fogalmak is besorolást nyernek, mint a szánalom és csodálat. Mivel azonban a levélváltás kora éppen a német esztétika mint önálló filozófiai diszciplína születésének/vajúdasának a pillanata, ezért előjáróban nem annyira a levelezés leibnizi-wolffiánus gyökereit mutatom be, hanem inkább azt a bábáskodást, melynek gyümölcseként az esztétika tudománya mint önálló, független filozófiai diszciplína a 18. század folyamán létrejött. Ennek a szellem- és társadalomtörténetileg magyarázható folyamatnak a belsejében a wolffi képességlélektan túllép a descartesi racionalizmus érzületellenességén, és szembehelyezkedik azzal. Descartes a lelket tiszta *res cogitans*ként értelmezi, ennél fogva esztétikai ismeretek nem kaphatnak helyet a rendszerében. Monáosztanával Leibniz a pszichológiát megfosztot-

ta racionalizmusától, és így a monások fogalomalkotó tevékenysége nem csupán fogalmakkal, hanem érzésekkel, érzelmekkel, félig tudatossal és öntudatlannal is tud operálni. Leibniz és Wolff gondolatrendszerében az esztétikai képzet az érzéki élvezet fölött és a logikai ismeret alatt helyezkedik el. Baumgarten és tanítványa, Meier, a konvencionális poétikai hagyományt összekapcsolja a wolffiánus filozófiával, létrehozván így a filozófiai esztétika alapjait. Az újonnan kialakult tudományos diszciplína bábaasszonya, Baumgarten, az esztétikát azzal a feladattal ruházta fel, hogy tökéletesítse a *sensitiv* megismerést.² Baumgarten a következőket írja *Aestheticájában*: „Aesthetica (...) est scientia cognitionis sensitivae (...) Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae qua talis. Haec autem est pulchritudo.”³ Baumgarten a szépséget az érzéki megismerőképességgel majdnem egyenértékű szimbolikus képességből származtatja. Szerinte az esztétikának olyan diszciplínaként kell megnyilvánulnia, amelynek feladata az érzékiség (facultas cognoscitiva inferior) vizsgálata és irányítása, hasonlóan ahhoz a működéshez, ahogyan a logika az értelem (facultas cognoscitiva superior) tevékenységét felügyeli és vezeti.⁴ Az esztétika eszerint kevésbé olyan általános művészet, amely egy szép tárgy szemléletekor szabályokat⁵ ad kezünkbe, mint inkább a tökéletesen érzéki megismerés olyan tudománya és feltétele, melyben ez a megismerés megragadható. Születésénél ott szorgoskodott többek között G. F. Meier (1718–1777), aki, megteremtve az ún. képességdualizmust, a racionális, világos fogalmakból származtatott ismeretekkel szembehelyez egy érzéki, azaz érzésen és érzelmen nyugvó ismeretet.

Mind Baumgarten, mind pedig Lessing felértékelte az érzékiséget, egyik a megismerés szempontjából tekintve azt fontosnak, a másik pedig morális aspektusait véve figyelembe – az érzékiséget, amely azonban az ismeretfilozófia nézőpontjából csupán átfogó megismerőképességünk egy részvonalatkozása. A Baumgarten által terjesztett új filozófiai diszciplína azokat a feltételeket kutatja, melyek közvetítésével az általános érzéki megismerőerő

²Armand Nivelle szerint Baumgarten esztétikája nem az érzéki ismeretek, hanem éppenséggel a tökéletesített érzéki megismerés tudománya. Armand Nivelle: *Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik*, Berlin 1960, 20.

³In: Nivelle 8. oldal; Baumgarten *Aesthetica* vol I. 1750

⁴Armand Nivelle: id. mű, 8.

⁵„A logika és az esztétika adják azokat a szabályokat, amelyek vizsgálata mindenki számára a megértés tisztaságát biztosítja.”, G. F. Meier: *Abbildung eines Kunstrichters*, Halle 1745, 84.

tökéletesedhet. A Lessing által kiemelt érzélgős szomorújátéknak pedig az a feladata, hogy a gyakorlatban tökéletesítse érzékenységségünket (melynek Mendelssohn minden erkölcsi önállóságát kétségbe vonta), azaz az érzéki-erkölcsi megismerőerőket. Az alapvető különbség Lessing és Baumgarten között elsősorban az, hogy Lessing a gyakorlati-művészeti kérdésfeltevéstől közeledik a szomorújáték hatásmódozatai felé, Baumgarten viszont a tárgyat egy szisztematikus-fogalmi tudomány szemszögéből világítja meg; másrészt abban különböznek, hogy Lessing – ellentétben Baumgartennel – az esztétikai jelenséget nem vonja meg az akarattól. Kettejük között mégis nagyobb az egyetértés, mint köztük és Mendelssohn között, aki a művészetelményt az akaró- és megismerőképeségtől függő esztétikai gyönyörből származtatja.

Nicolai értekezése és az arisztotelészi poétika

A levelezés elindítója és ugyanakkor tárgyi alapja Friedrich Nicolai *Értekezése a szomorújátékról*, amely a szerző által kiadott *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* sorozatát nyitotta meg.⁶ Mint minden jó vita, ez is Arisztotelész szavainak boncolgatásával kezdődik: „A tragédia tehát komoly, befejezett és meghatározott terjedelmű cselekmény utánzása, megízestett nyelvezettel, amelynek egyes elemei külön-külön kerülnek alkalmazásra az egyes részekben; a szereplők cselekedeteivel – nem pedig elbeszélés útján –, a részvét és félelem felkeltése által éri el az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást.”⁷ Nicolai a korabeli, M. C. Curtius-féle Arisztotelészfordításból mellőz és elutasít egy lényeges részletet: a tragédiának nem „a félelem és szánalom felkeltése által kell megtisztítania az ilyenfajta szenvedélyek hibáitól”, ahogyan Curtius⁸ fordította, hanem szerinte csak heves szenvedélyeket kell gerjesztenie. A tragédia természetének a szenvedélyek felkeltésének kell eleget tennie, és csupán ez lehet a szomorújáték igazi, egyetlen célja.

⁶ *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Buch I. Stück 1 17-68.; Nicolai 1756-ban, levélben küldte el Lessingnek műve kivonatát. Lessing az 1756. augusztus 31.-i keltezésű levelet csak novemberben kapta meg. Ez a kivonat jelentette az eszmecsere kezdeti tárgyát. A levelekből kiemelt, illetve a forrásmegnevezés nélküli idézeteket a Jochen Schulte-Sasse által a Winkler Verlagnál Münchenben 1972-ben kiadott *Lessing-Mendelssohn-Nicolai: Briefwechsel über das Treuerspiel* című könyvéből vettem.

⁷ Arisztotelész: *Poétika*, Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1969, 41.

⁸ *Aristoteles' Dichtkunst*. Németre fordította, jegyzetekkel és értelmezésekkel ellátta M. C. Curtius, Hannover 1753, 12.

Nicolai tehát a következőképpen határozza meg a tragédiát: „A szomorújáték egy egyszeri, komoly, lényegi és befejezett cselekmény utánzása ennek drámai bemutatásán keresztül, hogy ezáltal bennünk heves szenvedélyeket gerjesszen.”⁹ Nicolai Arisztotelész *Poétikájának* főként azt a kijelentését próbálta megcáfolni, mely szerint a tragédia célja a szenvedélyek megtisztítása és az erkölcsök építgetése. Ezt a kijelentést és annak szerzőjét teszi felelőssé a német szomorújátékok gyatraságáért. A pusztán cselekmény képes félelmet, szánalmat és más szenvedélyeket felkelteni, a szenvedélyek megjavulása azonban nem lehetséges erkölcsök és karakterek¹⁰ nélkül. Félelem és szánalom a Nicolai-i diszkurzusban azért kiemelt szenvedély, mert ezek képesek a leghatásosabban megrázkódtatni szívünket, például mikor egy olyan szereplőt sújt szörnyű terhével a sors, aki ezt távolról sem érdemelné meg.¹¹ Értekezésében Nicolai a szomorújáték három fajtáját különbözteti meg: megható szomorújáték, mint amilyen minden polgári tragédia, például Corneille *Médeája* (1635), Seneca *Thüesztésze*, Voltaire *Méropéja* (1743) vagy *Zairéja* (1732), hősi szomorújáték, mint amilyen Addison *Caioja* (1713), vagy Voltaire *Brutusa* (1730), valamint vegyes típusú szomorújáték, mint például Racine *Iphigéniája* (1674) vagy *Athaliája* (1691).¹²

A „francia kapcsolat”: Dubos

A Nicolai-értekezés hátterét nem csupán a német filozófiai irodalom biztosítja, hiszen esztétikai okfejtésének, és így a levélváltásban kifejtett véleményének is egyik alapvető forrása a francia Dubos műve: *Reflexions sur la Poésie et la Peinture*.¹³ Nicolai Dubosra támaszkodik, aki az első szubjektivistai esztétika

⁹ Nicolai: *Abhandlung über das Trauerspiel*, in: Schulte–Sasse, 12.

¹⁰ A karakter fogalma egy organikus individualitást jelöl. „Ha egy személyben – írja Nicolai – különböző hajlamok egyesülten vannak jelen, úgy hát ő sajátos módon cselekszik, hogy egy másik ugyanezen körülmények között nem így fog cselekedni, erre mondják, hogy karakteres személy.” In: Schulte–Sasse, 224.

¹¹ A félelem és szánalom az arisztotelészi *főbosz* illetve *héleosz* fogalmainak lessingi megfelelői. A félelem és szánalom Arisztotelész számára egyedüli tragikus szenvedélyek. Nicolai ezek mellé társít még egy harmadikat, a csodálatot, ez utóbbit Corneille *Examen de Nicomede*, 1651-je ihlette: az a csodálatban találja meg azt az eszközt, amellyel a szenvedélyek megtisztíthatók.

¹² A tragédia ilyenén felosztása Nicolai fentebb idézett művének 25. oldalán található.

¹³ Dubos: *Reflexions Critiques sur la Poésie et sur la Peinture*, Utrecht 1732.

megalkotója, és aki az érzést a művészeti kérdésfelvetésben nem csupán az értelem mellé helyezi, hanem az esztétikai ítélet kizárólagos mértékévé is emeli. Az erős szentimentalizmustól fűtött 17. századi francia regények visszhangja a német felvilágosodásban ellenhatást váltott ki Gottsched (1700–1776)¹⁴ és a svájci Bodmer¹⁵ poétikájában, aki messzemenően elutasítja Dubos-t. Azzal, hogy Nicolai határozottan védelmezi Dubos-t, nyíltan a német felvilágosítók ellen foglal állást. Nicolai értekezését tehát ebből a szemszögből kell megérteni. A felvilágosodás költészettanában nézetei fordulópontot jelentenek, mert elutasítja a wolffii bélyegekkal megpecsételt Gottsched és Schweitzer tragédiatanát. Lessing, habár nem vállalja Nicolai téziseit, maga is támaszkodik némelyest Dubos-ra, így szembeszáll a Gottsched-i tradícióval. Lessing megvédi Nicolait a konzervatívokkal szemben, kitart a tragédia segítségével kibontakoztatható erkölcsi javak mellett, azonban nem fogadja el Nicolai azon tételét, hogy a tragédiának nemesbítenie kell a szenvedélyek felkeltése révén.¹⁶ Ez megegyezik Gottsched véleményével, aki a tragédia feladatát a szenvedélyek élénk felkeltésében látja, ami biztosítja a nézők szenvedélyeinek megtisztulását.¹⁷ Nicolai nem a közvetve bekövetkező erkölcsi hatást tekinti kétségesnek – annak lehetőségét és elvárását nem vitatja –, hanem a nézők érzéseinek felfokozását, amit a szomorújáték lényegében megcélöz. A vita zárólevelében, melyben Nicolai és Mendelssohn összefoglalják a Lessinggel vita tárgyát képező, vitathatatlannak tekintett tételeket, a következőket írja: „Nem többet bizonyít, mint amit én magam állítok, hogy a szomorújáték, Moses úr szavaival élve, erkölcsi érzékenységünket gyarapítani tudja; vagy hogy az Ön saját szavait használjam (egy korábbi levelét felidézve), azon képességünket, hogy szájalmat érezzünk, minél jobban tágítsa. (...) Sőt továbbmegyek és azt mondom, hogy az erkölcsi érzékenység gyarapítása előrelépés lehet a szenvedélyek megtisztítása felé.”¹⁸

¹⁴ Johann Christoph Gottsched: *Versuch einer Kritischen Dichtkunst*, Leipzig 1751.

¹⁵ Bodmer/Breitinger: *Kritische Briefen*, 1746; *Briefwechsel von der Natur der Poetischen Geschmackes*, 1736.

¹⁶ vö. Lessing 1756 novemberében Nicolaihoz írt levelével. In: Lessing: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, Budapest 1982, 524. (A magyarul megtalálható Lessing leveleket ebből a kiadványból idézem.)

¹⁷ *Kritische Dichtkunst*, 91.

¹⁸ Nicolai Lessinghez 1757. május 14-én, Schulte–Sasse 110.

Harmadik Mózes és az érzések

Moses Mendelssohn a tragédiára vonatkozó fentebb említett problémákat általánosabb szemszögből vizsgálta meg. Írása, melynek első, 1755-ös kiadása az *Über die Empfindungen* címet viselte¹⁹, azt a kérdést feszegeti, hogy miben áll az élvezet természete, ami a kellemes érzéseket alátámasztja. A tematika ott volt a kor levegőjében. Az érzéseket a 18. században jelentősen átértékelték (Németországban ez a 40-es években Gellert érzelgős színdarabjával és Klopstock feltűnésével érte el csúcspontját), másfelől pedig ott volt az a Leibniz óta uralkodó iskolafilozófiai vélemény, hogy a „tisztá” képzetekre vonatkozóan kétfajta emberi-lelki képesség létezik: egy felső és egy alsó; amíg a felső (ész és értelem) világos (Mendelssohn ezt „szimbolikusnak” nevezi) fogalmakat közvetít, addig az alsóbb csupán összekuszálódott (Mendelssohnnál „intuitív” is használatos) fogalmakat tud nyújtani. Az alsó megismerőképességek alárendeltsége nehezítette az érzések nagyra értékelésének filozófiai megalapozását. A lélek²⁰ tökéletességének fokát képzelőereje mértékétől függőnek tekintették, a szépség érzékelése nem lehetett több, mint „a tökéletesség zavaros képzete”, ahogyan Mendelssohn Baumgartent, jobban mondva annak tanítványát, G. F. Meiert idézi.²¹ Mendelssohn írásában Euphanor és Palemon, a két szereplő fiktív párbeszédet folytat, amelynek tematikája hasonlít a három barát vitájához. Palemon a mérsékelt hedonizmus ellenfele, meggyőzője pedig a „modern racionalizmus” programját hirdeti.

Mendelssohn nem fordít hátat a racionalizmusnak, amikor könyvet ír az érzésekről, hanem belső átalakulásnak veti alá azt. A hagyományos és az úgynevezett „modern” racionalizmus alapvető különbsége abban áll, hogy míg az előbbi az érzések racionális kontrollját tűzte ki céljául, addig az utóbbi szerint az ész sajátos érzelmek forrása lehet. Tehát ami addig az irráció tulajdona volt, az az ésből kiindulva is megragadható – ahogy Mendelssohn a negyedik levélben írja²², az ész gyönyörök forrása lehet. (Euphanor mondja: mértékül használd az ész, de amint

¹⁹ Az első kiadás lényegesen különbözik a második, 1771-es „javított” kiadástól: *Schrift Über die Empfindungen*, in: Moses Mendelssohn *Gesammelte Schriften*, Berlin 1929, Bd.I 43–123.

²⁰ Mendelssohn a lelket leibnizi értelemben, mint *vis repraesentativa universi* határozza meg, melynek képzelőerejét a világ tükrözésének belső szükséglete mozgatja.

²¹ Mendelssohn, *Ges. Schriften* I, 48.

²² u.o., 43–123.

elkezdte élvezni, hagyj fel az ésszel.) Mendelssohn számára a szájalom egy fájdalmas-kellemes érzés, amelyet a tragédia számára kifejezetten ajánlatosnak tart, mert világos erkölcs- és emberszerető jelleget mutat fel. A szájalom, mint a kellemes és kellemetlen érzések keveréke, egy bizonyos tárgy szeretetéből (kellemes érzés), valamint a tárgy meg nem érdemelt szerencsétlenségének érzéséből (kellemetlen érzés) tevődik össze, és ha az utóbbi (a fájdalom) képes felemelni az előbbi (a szeretetet), a szájalom nemcsak hogy gyönyört nyújt, hanem erkölcsi készségünket is erősíti. Ezek a gondolatok odáig vezették Mendelssohnt, hogy a szájalmat a tragédia legjelentősebb, de nem az egyetlen szenvedélyének téve meg, elragadtatva kijelentse: „Az, amit a szomorújátékban félelemként ismerünk, nem több, mint a szájalom, amely hirtelen ránk tör; mert a veszély sosem minket fenyeget, hanem társainkat, akiket szánunk.”²³

A vita hevében

Lessing Mendelssohnak ebben a gondolatában megtalálja a probléma kulcsát, szó szerint átvéve azt: „A félelem a tragédiában semmi egyéb, mint mikor a szájalom hirtelenjében ránk tör...”²⁴. A már említett két vitatott alaptételt, melyek szerint „a tragédiának nemesbítenie kell”, illetve „a tragédiának szenvedélyeket kell ébresztenie”, amelyek közül Nicolai csak a másodikat tartja elfogadhatónak, Lessing összekapcsolja, mert az első „csupán a végcél jelzi, míg emez az eszközöket is megragadja. Ha megvannak az eszközeim, elérem a végcél, fordítva nem... Most gondolataimmal kell vesződnie, melyekben kifejtem, szerintem hogyan kell értenünk a régi filozófus²⁵ tanítását, no meg azt, hogy az én elképzelésem szerint miképp nemesbíthet a tragédia a szenvedélyek felkeltése révén.”²⁶ A Nicolai által megnevezett harmadik affektus (érzelem) a csodálat (Bewunderung), amelyet Lessing száműz a tragédiából („a tragédiában a csodálat ... a fölöslegessé vált szájalom”²⁷; „a csodálat határt szab a szájalomnak”²⁸; „a tragédiában a csodálat semmi egyéb, csak nyugvópontra jutott szájalom... A csodálat a tragédiában tehát nem külön érzélem, hanem

²³ in: Schulte–Sasse, 160.

²⁴ Levél Nicolaihoz 1756 novemberében.

²⁵ azaz Arisztotelész

²⁶ Levél Nicolaihoz 1756 novemberében

²⁷ u.o.

²⁸ u.o.

csupán a szájalom egyik alkotóeleme.”²⁹; „mindazonáltal a csodálatot számúznunk kell a tragédiából.”³⁰), nagyon foglalkoztatja Mendelssohnt. Ő a csodálatot a következőképpen határozza meg: „Akkor kerít bennünket hatalmába a csodálat, amikor egy emberben olyan jó tulajdonságokat fedezünk fel, melyek túlszárnyalják a róla vagy magáról az emberi természetről kialakított elképzelésünket.”³¹ Lessing ezt a tételt rögtön kétségbevonja, és azt állítja, hogy „ha valakiben olyan jó tulajdonságokat veszek észre, melyek túlszárnyalják a róla kialakított véleményemet, akkor nem csodálom (*bewundere*) őt, hanem csodálkozom (*sondern ich verwundere mich über ihn*)”, következésképpen „a csodálat akkor helyénvaló, ha valakiben oly nagyszerű tulajdonságokat fedezünk fel, amelyeket az emberi természetről magáról sem feltételeztünk volna”³². Az 1756 november 23-i levélnek, melyet Mendelssohn Lessinghez intéz, egy másik sokat vitatott mondata az, amelyben Mendelssohn azt állítja: mit sem von le a csodálat érzéséből az, hogy gyöngíti, sőt föl is számolja a szájalom érzését. Válaszul erre Lessing azt tanácsolja Mendelssohnnek, hogy „kérje az erény bocsánatát, amiért alárendelte a csodálkozásnak”³³. De Mendelssohn nem teszi ezt meg, sőt, az 1756 december első felében Lessinghez címzett levelében a következőket veti kedves barátja szemére: „Azt hiszem, hogy a jelenlegi politikai események ösztönzik Önt arra, hogy a csodálatot a csodálkozással tévessze össze”³⁴, majd így folytatja: „...képes a csodálat bennünk olyan követésre méltó cselekvéseket gerjeszteni, amelyeket az ész erkölcselennek tart? – hallom Önt kérdezni. Meghiszem azt! – válaszolom én, és ez az egyik oka annak, hogy Nicolai úr rábírt ama tétel elfogadására, hogy a szomorújáték végcélja nem az erkölcsök nemesbítése... Sőt, a szájalom is képes erkölcselenségre buzdítani bennünket, ha azt nem az ész irányítja, az a hideg szimbolikus értelem, melyet a színházból feltétlenül száműzni kell, ha az ember gyönyörűséget akar szerezni magának.”³⁵ Lessing higgadtásra inti Mendelssohnt: „Mert nem akármilyen gyönyörűséget kell várnunk a tragédiától, mondja Arisztotelész,”³⁶

²⁹ Levél Mendelssohnhoz 1756. december 18.

³⁰ Levél Mendelssohnhoz 1756. november 28.

³¹ Lessing idézi, in: Levél Mendelssohnhoz 1756. november 28.

³² u.o.

³³ u.o.

³⁴ Mendelssohn levele Lessinghez, Schulte–Sasse 70.

³⁵ u.o., 73.

³⁶ Arisztotelész: *Poétika*, 55–56.: „A félelem és a szájalom létrejöhet a dráma látványából, de magából a cselekményből is. Ez utóbbi az előnyösebb, és az

hanem azt, ami a sajátja³⁷, és felhívja Mendelssohn figyelmét arra, hogy amikor a csodálat utánozni-akarást szül, „mindazonáltal eme akarat ... csupán pillanatnyi”³⁸; „a csodálat révén testünk ügyesebbé és hajlékonyabbá válhat, ám lelkünk jottányival sem lesz erényesebb”.³⁹ Összefoglalva: „a tragédiának csak a maga általánosságában kell a szánalmat fölébresztenie bennünk, nem pedig ebben vagy abban az esetben.”⁴⁰

A mendelssohni fordulat

Lessing szavai hatással voltak Mendelssohnra, aki 1757 januárjában írt levelében (amelybe Nicolai is besegített) elismeri, hogy a szánalom inkább tud ránk intuitíven hatást gyakorolni, mint a csodálat. „Úgy gondolom, könnyebb az utánzott szánalom segítségével bizonyítani, hogy az utánzat hasonló az utánzotthoz, mint ugyanezt a csodálat révén elérni...”⁴¹ Mendelssohn leveléhez csatolja „Beykommende Blätter”-ként az emberi hajlamok uralmáról szóló írását, amelyben a szépművészeteket a természet utánzásaként határozza meg, és amelyben az utánzás értékességét az illúzió fogalmának bevonásával bizonyítja. Mendelssohn a szépséget nem új, heterogén megismerési közegként értelmezi, hanem az esztétikai gyönyör forrásának minősíti. A szemlélethez az élvezet egy specifikus formáját rendeli hozzá, s ezzel egyszerűen megfosztja a művészetet a racionalitás igényétől. Bár Mendelssohnnál az élvezet legmagasabb foka az értelmileg belátható tökéletességre vonatkozik, az a mindent összefogó szemlélet, amelyben az intuitív és szimbolikus ismeret egybeesik, csak Istennek jár ki.

Az esztétika kivonta saját alapjait a metafizika irányítása alól, és a pszichológiához rendelte hozzá, amely többé már nem a metafizika ágaként ismert képességpszichológia, hanem egy független empirikus gyönyör- illetve érzelemelméleti építmény –

illik a jó költőhöz. (...) A látványosság keltette hatáshoz művészietlen és külsőséges eszközök is elegendők. Azoknak, akik a látványosság által nem a félelmetes, csak a csodaszerű hatást váltják ki, semmi közük a tragédiához; mert nem akármilyen gyönyörűséget kell várni a tragédiától, hanem azt, ami a sajátja. Mivel pedig a költőnek a szánalomból és félelemből származó gyönyörűséget kell felidéznie utánzás által, világos, hogy ezt az eseményekbe kell beleköltötenie..

³⁷ Levél Mendelssohnhoz 1756. december 18.

³⁸u.o.

³⁹u.o.

⁴⁰u.o.

⁴¹ In: Schulte-Sasse, 89.

Locke pszichologista empirizmusának hatásait viseli. Mendelssohn a művészet princípiumát abban a képességben látja, hogy az esztétikai gyönyör forrása legyen, ezáltal a tetszésítéleteknek nincs többé szüksége az ész felügyeletére. A gyönyör, melyet egy műalkotás kelt, mint az esztétika végcélja elsődleges és alapvető, de az az érzéki és szemléletes ismeret, hogy egy tárgy megtetszik nekünk, másodlagos és esetleges, noha a gyönyör és a tetszés-ítélet egymás nélkül nem gondolhatók el, hiszen az esztétikai gyönyört közvetlenül és csalhatatlanul elkíséri a tudatosság, hogy nekünk ez a tárgy tetszik. A szépség intuitív megismerése következőképpen nem jelent mást, mint az esztétikai gyönyör intuitív ismeretét, amely minden tetszésítélet előfeltételében ott bujkál. Egy szép tárgy fölötti elmélkedés keltette esztétikai érzés Mendelssohn szerint önmagában nem képes erkölcsi nemesbítésre, legyen az az érzés szájalom, csodálat vagy akármi más, amit a műalkotás előidézhet. A mendelssohni esztétika tehát többé-kevésbé empirikus-pszichologizáló tudomány, vizsgálatának középpontjában a művészeti élmény áll. Amennyiben az esztétikai érzések jelentik a művészet célját, az esztétika középponti kérdése az, hogy milyen körülmények között kelthetők fel ezek az érzések. Mendelssohn úgy gondolja, hogy egy műalkotás érzésterébe való behatolás csupán esztétikai illúzió felkeltése révén lehetséges, másfelől pedig a művészi másolatoknak az eredeti természeti ösképekhez való hasonlatossága által, mert az esztétikai élvezet legnagyobb részben a szemléletes hasonlóság elvén nyugszik. A költőnek tehát be kell hódolnia a természet utánzása elvének, mivel az a természeti tárgynak egyszerű utánzása legkevésbé sem alkalmas szenvedélyek gerjesztésére.⁴² A természet utánzása a *natura naturans* értelmében a művészi forma Egységének létét biztosítja a Sokaságban. A költő szubjektív teljesítménye az egység megalkotásában rejlik, ez pedig a korlátolt emberi szemlélőképességhez van méretezve. Az egység igénye Mendelssohnnál az érzésélmény egyforma- illetve egyfajtaságára utal. Az esztétikai illúzió az *alsó* lélekerők művészi ráhatásának élménye, a hamis jellem illúziója pedig a *felső* lélekerő latens tudatosságának következménye. Mendelssohn a pillanatnyi művészi élményben empirikusan is igazolható általános interferenciát fedez fel a felső és alsó lelkerők között, s ebben a felső lélekerő nyomása pszichológilag magyarázható „melléktünet” csupán: nem veszélyezteti a művészeteknek a gyönyör princípiumán alapuló önállóságát.

⁴² Arisztotelész: *Poétika*, 33: „Az eposzírás, a tragédiaköltészet, a komédia, a dithüramboszköltészet... egészében véve mind utánzás.”

Esztétikum és erkölcs

A Mendelssohn és Nicolai közötti különbség nem az, hogy utóbbi az előbbi állásfoglalásnál szenzualistább⁴³, hanem az, hogy Nicolai (a filozófiában nem éppen járatos Dubost utánzó) magyarázata a szomorújáték alapelveiről kissé beszűkültnak látszik Mendelssohn filozofikus lángelméje mellett, aki a szenzualisztikus művészetprincípiumot egy olyan leírható rendszerbe próbálta beilleszteni, amelyben a racionalizmus (mint a metafizika uralkodó területe) kibékül a szenzualizmussal (amely az esztétika világát uralja). Mendelssohn Leibniztől kölcsönzi a monászokban eleve benne rejlő képzetalkotásra irányuló törekvésnek a fogalmát, a képzelőtevékenység valóságát és örömet, valamint a már Leibniznél és Wolffnál is meglévő különbségtevést a képzelet alanyi, illetve tárgyi vonatkozású összetevői között. Lessing nem marad meg Nicolai szenzualista következményeinél, hanem rákérdez azokra, arra, hogy lehetnek-e azok egyáltalán a tragédia végcéljai. Nicolai és Mendelssohn egyetért abban, hogy az esztétikai élvezet és a művészet erkölcsi hatása elkülönül egymástól; a gyönyörnek szubsztanciális, az erkölcsi hatásnak pedig akcidenenciális jelentést tulajdonítanak. Mendelssohn az erkölcsi cselekvést világos döntés eredményének tekinti, a költemény csak egy erényes cselekedet motivációit képes erősíteni, azonban nem képes erkölcsiséget megalapozni. Ezzel szemben Lessing egybefűzi az esztétikai gyönyört és erkölcsi következményeit. Lessing már 1751-ben erkölcsi funkciót tulajdonított az érzékenység felfokozódásának: „A széptudományok és a szabad művészetek érzékennyé teszik az embert, lefejtik róla a faragatlanság bilincseit, melyet a bölcs természet rakott rájuk.”⁴⁴ Lessing tragédiaelméletében a szenvedélyek száanalom általi felkeltése, valamint ennek erkölcsi hatása összefonódik. Mendelssohn, amint az a levelekből is kiolvasható, a száanalmat pillanatnyi és egyéni (individuális) élvezetként értelmezi. Az esztétikai gyönyör érzése így értelmezve, az előadás vagy az olvasmány befejeztével, amikor az érzések fölött újra átveszi uralmát a felső lélekerő, egyszerűen véget ér, megszűnik. Lessing a száanalom keltette esztétikai érzést átértékeli, kimozdítja a mendelssohni individualitást a momentaneitás pozíciójából, mert az erkölcsi hatást tartós átalakító erőként értelmezi. Kevés-

⁴³ Amint azt Peter Michelsen a *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1966. decemberi számának 548–564. oldalain állítja.

⁴⁴ Karl Lachmann (szerk.): *Lessing Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1886–1924, IV. köt, 387.

sel a szomorújátékról szóló levezetés előtt, 1755 decemberében írja Lessing Mendelssohn-nak, aki az erkölcsiséget úgy határozza meg – Lessing szavaival – mint: „törekvést arra, hogy tökéletessé tegyen; én – folytatja Lessing – egy dolognak azt a minőségét értem ezalatt, melynek következményeként bárki tökéletesedhet.”⁴⁵ Mendelssohn az erkölcsöt világos, szimbolikus racionális következtetésekre alapozza. Egy karakter tökéletessége ennél fogva az erkölcsi teljesítmény hatása, azé az igyekezeté, amely arra irányul, hogy az észíteleket behelyezze a cselekménybe. Lessing ezzel szemben az erkölcsöt mint „egy dolog minőségét” határozza meg. Ez a minőség vagy állapot az érzékenységre. Nicolaihoz azt írja Lessing 1756 novemberében, hogy a tragédiának „nem csupán arra kell tanítania, hogy részvétet érezzünk egyik-másik szerencsétlenül járttal szemben, hanem annyira érzékennyé kell tennie bennünket, hogy a balsors sújtotta emberek, bármik legyenek is, mindig, mindenkor meghassanak, és szánalmat ébresszenek bennünk... Az együttérzésre leginkább képes ember a legjobb ember: valamennyi társadalmi erény gyakorlására, a nagylelkűség valamennyi fajtájának kinyilvánítására a leginkább alkalmas.”⁴⁶ Lessing vitatja a mendelssohni csodálat pillanatnyi és sajátos erkölcsi hatását,⁴⁷ félreállítja azt, előtérbe helyezve a szánalomról alkotott felfogását: „Mennyivel jobb és biztosabb hatást gyakorol ránk a szánalom!...”⁴⁸ A szánalomnak a tartós készenlét pozíciójában kell részt vennie a szenvedélyélmény, az érzésre irányuló hajlamaink felépítésében. Ezért a pillanatnyi és sajátos gyönyört okozó csodálatot teljesen ki kell zárni a tragédia belső rendjéből: „A csodálat a maga közönséges értelmében, mely szerint nem más, mint valamilyen rendkívüli tökéletesség fölött érzett különleges tetszés, az utánzás révén nemesít, az utánzás ellenben föltételezi annak az erénynek a tökéletes megismerését, melyet utánozni akarok. Hányan ismerik föl ezeket az erényeket? S ha egyszer nem ismerik föl, akkor vajon nem marad terméketlen a csodálat is? A szánalom azonban közvetlenül is nemesebbé tesz; nemesebbé tesz bennünket, anélkül, hogy magunknak bármit kellene tennünk; nemesebbé teszi az eszes embert csakúgy, mint az ostobát.”⁴⁹

⁴⁵ in: Schulte–Sasse, 212.

⁴⁶ Levél Nicolaihoz 1756 novemberében.

⁴⁷ Levél Mendelssohnhoz 1756. december 18.

⁴⁸ u.o

⁴⁹ Levél Mendelssohnhoz 1756. november 28.

Habár Mendelssohn előtt ott lebeg mint idea a felső és alsó lélekerők harmóniája, a felső megismerőerő fenntartja, és fent kell hogy tartsa a központi vezérlő szerepét az élet minden pillanatában. Csak a felső megismerőerők képesek – a racionalista hagyomány értelmében – biztos ismereteket közvetíteni a jóról illetve a rosszról. Lessing a szenzitív-művészi megismerés közvetlen erkölcsi hatását fogadja el, és a felső lélekerőket felmenti a feltétlen erkölcsi vezetés terhe alól. A szenvedély felkeltése a tragédiában elválaszthatatlan az abból származó erkölcsi javaktól, melyek Lessing számára nem csupán lehetségesek, hanem szükségszerűek a művészet értékrendszerén belül.

E számunk szerzői:

Benoist, Jocelyn – 1968-ban született Párizsban, 1989-től okleveles filozófiatanár. Jelenleg az *Univesité de Paris I.* előadótanára. *A tiszta ész kritikájának* szubjektivitás-problémájából doktorál 1994-ben. Számos tanulmányt közöl Franciaországban és külföldön Husserlről, Heideggerről és a fenomenológiáról.

Lévinas, Emmanuel – 1906-ban született Kovnoban (Litvánia). Strasbourgban és Freiburgban tanul filozófiát Husserlnél, résztvesz Heidegger freiburgi szemináriumain. 1930-ban Husserl intuíció-elméletéből doktorál (*La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*), s dolgozatával a husserli fenomenológia franciaországi meghonosítójává válik. Alapművei: *Totalité et Infini* (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). E két munkájában a fenomenológia törésvonalában létrejövő és a heideggeri ontológiával szembehelyezett felelősség-etikát művel. 1995-ben hal meg.

Vajda Mihály – 1935-ben született Budapesten. Filozófiát és német irodalmat tanult a budapesti egyetemen. Lukács György tanítványa, az ún. Budapesti Iskola szűkebb köréhez tartozik. Rövid tanárkodás után az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa lett, ahonnan 1973-ban politikai alkalmatlanság címén elbocsátották. Számos tanulmány és könyv szerzője. Jelenleg a debreceni KLTE Filozófia Tanszékének vezetője.

Mester Béla – 1962-ben született Hegyalján, Sátoraljaújhelyben. A nyíregyházi főiskolán magyartanári és könyvtárosi oklevelet szerez, majd Pesten elvégzi a filozófia szakot. Közel tíz évig filozófiát tanít a Nyíregyházi főiskolán. 1988 óta rendszeresen publikál. Az utóbbi években Bretter György életművével foglalkozott, ez doktori értekezésének témája is. Ennek folytatásaként kezd aztán a világháború utáni erdélyi magyar nyelvű teoretikus kultúra beszédmódjaival foglalkozni.

Steindler, Larry – 1957-ben született az Egyesült Államokban, magyar szülők gyermekeként. Filozófiát, germanisztikát és információ-tudományt tanul a düsseldorfi egyetemen. 1986-ban doktorál filozófiából, majd kurzusokat tart a düsseldorfi egyetem filozófiai intézetében. Számos filozófiatörténeti munka szerzője. 1996 óta szerkesztő, könyvkiadó és tanácsadó, valamint az *Universita di Padova* filozófiai intézetének külső munkatársa.

Heller Ágnes – 1929-ben született. A budapesti Eötvös Lóránd Tudományegyetemen filozófiát végez, Lukács György tanítványa. 1956-tól folyamatosan publikál, tanulmányai, kötetei jelennek meg, elsősorban fő kutatási iránya, az etika területéről. 1990-től a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja. Jelenleg a New York-i *Hannah Arendt University* professzora, illetve a szegedi JATE meghívott előadótanára.

Baumgarten, Alexander – 1972-ben született Szamosújváron. Filozófiát majd klasszika filológiát végez a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen. 1995 óta rendszeresen publikál, románra fordította Canterbury Anzelm *Proslogion*-ját. Jelenleg a BBTE óraadó tanára, valamint a bukaresti Egyetem doktorandusa.

Biró Csongor – a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának IV. éves hallgatója.

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-falusi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

