

TARTALOM

INTERJÚ

Joó Tibor	Egyed Péter	7
Tavaszy Sándor	Gál László.....	14
Demeter Attila	Szegő Katalin.....	16
	Ungvári Z. Imre.....	24
	Veress Károly.....	33

MAGYAR FILOZÓFIA

Jegyzetek Hegel történetfilozófiájáról.....	42
Az idealizmus és az egzisztencializmus	52
„Nemzeti” filozófia.....	57

Veres Zoltán
Schmidt Péter
Boér Hunor
Demeter Szilárd
Gabriel Liiceanu

METAFIZIKA

A filozófia hűtlensége.....	65
Metafizikai beállítódás	70
A monász megközelítése.....	83
Parmenidész toposzai	90
A tragikum pszichológiája.....	96
A tragédia elve	104
<i>Pató Attila fordításai</i>	
A mértékletes történelem.....	108

Recenzió

RECENZIO-KRITIKA

(Cornea, Andrei: Platon. Filozofie și cenzură – SZ. A.; Strauss,	
Leo: Az üldöztetés és az írás művészete – SZ. A.; Scholem,	
Gershom: A kabbala helye az európai szellemtörténetben –	
SZ. A.; Reneszánsz gondolkodók –D. A.; Heidegger, Martin:	
Bevezetés a metafizikába (I. SZ.)	114

SZEMLE

Könyvszemle	120
Diotima-krónika	125
Függelék – A szegedi JATE tanrendje	126
Pályázat	134

SZERKESZTŐI JEGYZET

Nem az első lapszám óta hiányzó eligazító jegyzetek iránti nosztalgia, hanem a körülmények és a lapanyag szerkezeti felépítése készítet néhány szerkesztői észrevétel megtételére.

Jelenlegi koncepciónk szerint tehát ez a lap egy szigorúan filozófiai jellegű kiadvány (tudomásunk szerint az egyetlen ilyen magyar nyelven megjelenő folyóirat Erdélyben), melynek célja a filozófiai kultúra terjesztése, a filozófia tevőleges művelésére való felhívás, és ebben a szándékában nemcsak filozófusokhoz vagy filozófushallgatókhoz szól. Közzétesz minden olyan írást – műfajától függetlenül –, ami kapcsolódik a filozófiához vagy egyáltalán filozófiának nevezhető; az egyetlen számottevő kritérium a minőség.

Összevont lapszámunk, amelyet kezében tart az olvasó, két nagyobb tematikus egységre bontható. Az első rész tartalmazza azokat az interjúkat, amelyeket a filozófia szak magyar tagozatának jelenlegi tanáraival készítettünk. Szándékunk az volt, hogy amennyire lehetséges, képet nyerjünk a filozófiaoktatás jelenlegi helyzetéről, bepillantva múltjába s egyszersmind jövőjébe, vázolja alternatíváit vagy lehetőségeit. Továbbá, hogy tanáraink bemutatásával/bemutakozásával a tanár-diák kommunikáció egyfajta hipotézisét valósítsuk meg, az egyetem mindenkori eszméjének megfelelően. A másik – Metafizika – rovatunk többek között olyan írásokat tartalmaz, amelyeket a szegedi *Különbség*, illetve *Pompeji* c. folyóiratok bocsátottak rendelkezésünkre; ilyenek Schmidt Péter bevezetője a metafizikába (*Különbség*, Pató Attila Liiceanu fordításai (*Különbség*, illetve *Pompeji*)); ezekhez jönne még Gulkai Márta Joó Tibor bemutatása, valamint a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia Tanszékének a függelékben csatolt ismertetője.

E számunkkal útjára indítjuk a Magyar Filozófia rovatot, ehhez társul még (föltehetően következő lapszámunkkal kezdődően) egy, a kortárs francia filozófiát, közelebbről a francia fenomenológiát és képviselőit bemutató rovat. Nem minden fenntartás nélkül vágunk bele a magyar filozófiai hagyományok ismertetésébe: bizonyos – polemikus – klauzulákkal tesszük ezt, amennyiben a magyar filozófia léte sokak szerint korántsem annyira evidens. Szándékunk szerint tehát egy vitát bocsátunk útra, egy vitát a magyar filozófia létéről és lehetőségeiről. Vitaindítóként lapszámunkban Demeter Attila írása, illetve az interjú-blokk vonatkozó kérdései szolgálhatnak.

A szerkesztőség

„A szövegekkel, az életművekkel, a szerzőkkel való találkozásnak, azok interpretációjának egy magyar nyelvű közegben... párosulnia kell egyfajta, a gondolati kultúrát célzó tevékenységgel. Jóllehet ugyan a filozófia definíciójában az van, hogy szövegtől függően vagy attól függetlenül, mégiscsak az eleven gondolatnak a területe, tudománya. Kellenek tehát azok a körök, kellenek azok a mesterek, azok a szakmai kisugárzások, azok a séták, amelyek mostmár a diszciplína eszköztárán kívül biztosítanak valamit abból, ami a filozófia lényegéhez tartozik.” – EGYED PÉTER

Egyed Péter 1954. április 6-án született Kolozsvárott. Az itteni Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia–Történelem szakán szerzett filozófia-történelemtanári képesítést 1978-ban. Jelentősebb tanulmányai: *A nyelv ontológiai modellje* (Temesvár, 1982), *A demokratikus mondat szerelmese* (Bukarest, 1979), *A szabadság tanulmánya és követése* (Bukarest, 1983), *Építő és romboló törvények* (Bukarest, 1983) – (Ezek bevezető tanulmányok Bretter György, John Stuart Mill, illetve Montesquieu-kötetekhez) –, *Hová vezet a nacionalista opció?* (Kolozsvár, 1992), *A hazugság és a félelem politikai intézménye* (Zürich - Eger, 1992) stb. Könyvei: *A szenvedés kritikája* (Temesvár, 1980), *Az ész hieroglifot* (Kolozsvár, 1993). Doktori disszertációjának témája *A szabadság filozófiái*, jelenleg ebben a témakörben kutat. Speciális kurzust vezetett a szegedi egyetemen, illetve főiskolán 1993-ban. Összehasonlító eszme- és filozófiatörténeti kollokviumot vezet a római La Sapienza Egyetemen. A Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Filozófiatörténet és Logika Tanszékén dolgozik adjunktusként.

Kellék: Mindenekelőtt arra kérnénk Önt, néhány szóban számoljon be egyetemi éveinek eseményeiről, tapasztalatairól, reprezentatívabb tanáregyeniségeiről.

Egyed Péter: Én 1974 őszén kezdtem el az egyetemi kurzusok hallgatását a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen, filozófia-szociológia szakon. Ez azért fontos, mert 1977-ben a szociológia oktatását és a szociológiai kutatást intézményesen beszüntették Romániában, nagyjából tudom azt is, hogy miért. Azért szüntették meg, mert akkoriban a bukaresti szociológia igen erős volt; akkor tértek vissza azok az oktatók, akik egy nemzetközi program keretében kiképzést kaptak, és az első felmérés, amelyet elvégeztek, az a bukaresti 2-es szektornak a habitat-körülményeire vonatkozott. A kutatásoknak az eredményeit bemutatták, ez valahogyan eljutott a második kerületi párttitkárhoz, aki akkoriban Lina Ciobanu volt, ő pedig ezt bemutatta Elena Ceauşescunak, aki azonnal beszüntetett mindenféle szociológia- és lélektan oktatást. Ezért az utolsó egyetemi évben, tehát 1977-78-ban, mi mindannyian egy történelem gyorsképzést kaptunk, s ezért végeztem én filozófia-történelem szakos diplomával.

Közben persze elég fontos szociológiai tevékenység folyt itt Kolozsváron. Én magam az Avas interetnikus viszonyaival foglalkoztam, hónapokon át ültem Kőszegremetén, az Avasnak az egyetlen tiszta magyar településén, és vizsgál-

tam az úgynevezett „pretyin”-rendszert *amelynek* a lényege az, hogy minden közszegremetei családnak a környező falvakban van *egy román* társ-családja, amellyel Ők gazdasági kapcsolatban vannak, és ez egy bizonyos etnikai védelmet biztosít a számukra. Természetesen az erre vonatkozó gyűjtött anyagot soha nem publikálhattam, de annak egy részét igen, ami átalakult a beszélés néprajzával foglalkozó tanulmányá, de azt is igen érdekesnek ítélték. és egy referencia-tanulmány lett. Ennyit a szociológiáról.

A dolog másik része arra vonatkozott, hogy kurzuslátogatási kötelezettség volt az egyetemen, tehát rendes naplót vezettek (ezek a naplók mind a mai napig birtokomban vannak), és meglehetősen pontosan követték is a jelenlétet. Az oktatott tárgyakkal kapcsolatban annyit tudok elmondani, hogy igazából a mai oktatáshoz képest gyakorlatilag ugyanaz a struktúra volt, kivéve a kimondottan ideologikus tantárgyakat, a történelmi és a dialektikus materializmus oktatását. A történelmi materializmust Kallós Miklós professzor oktatta, igen fifikusan, -nemcsak az én véleményem ez, hanem a Tamás Gáspár Miklósé is – voltaképpen ez egy, a francia szociológia formáció-elméletére alapozódó oktatás volt, és elég kevés ideológia volt benne.

Nagyon színvonalasak voltak a Szegő Katalin által tartott filozófia-kurzusok, különösképpen a reneszánszsal, illetve a klasszikus német filozófiával foglalkozó előadásai. Megtettük azt, hogy hozzáférhető művek egy részét eredetiben is olvastuk, tehát gyakorlatilag elolvastuk a teljes Hegelt, Fichtének egy részét, s ezek mind a mai napig eleven olvasmányélmények bennem; az akkor begyűjtött jegyzetanyagot ma is igen nagy haszonnal forgatom.

Nagyon fontosnak tartom a pszichológia oktatást, az azóta sajnos elhunyt Fodor Katalin volt a tanárnőm, aki inkább pszichológiatörténetet tanított, de ebben roppant fontos volt a tudat-pszichológiával, kommunikációs kérdésekkel, az intelligencia-problémával foglalkozó szegmens. Bemutatott számos olyan tesztelési eljárást is, amely akkoriban igazán modernnek számított, többek között hosszasan foglalkoztunk az Osgood-féle szemantikai differenciál-tesztel, melyet a művészet-, valamint az alkotás-lélektani kérdésekben nagyon jól lehetett használni, s amelyek rálátást nyújtottak a művészet és az alkotás lélektanára.

Eszembe jut még Angi István neve, aki a Konzervatóriumban tartott esztétika óráin az alapkategóriákat prezentálta, valamint az ő sajátos rendszerét, amelyek egy nagyon alapos módszertani bevezetést nyújtottak az esztétikai kérdésekbe.

Még megemlítem mindezek mellett Berényi Gábor gazdaságtörténeti előadásait, aki az osztrák határérték-elméleteknek kiváló hazai specialistájaként érzékennyé tett bennünket a piac, illetve a gazdasági alany problematikájára.

Nem tanított engem Bretter György, azonban a vele való kapcsolat egy olyan termékeny együttműködés volt, amelynek a hatása mind a mai napig tart: neki nagy tervei voltak az erdélyi filozófia művelésével kapcsolatban – hosszútávú elképzelései; sajnos 1977-ben meghalt, de voltaképpen mi azoknak a terveknek egy részét kívánjuk mind a mai napig megvalósítani.

Nyilván nem juthat most mindenki eszembe, hozzátenném, hogy a formális oktatás mellett igen színvonalas diákkörök működtek Kolozsváron az egyik a Gáll Gábor Kör, amely a diákságnak elsősorban egy irodalmi profilú, közművelődési köre volt; emellett működött, hacsak rövid ideig is, A Diotima Kör, amely

– főleg Tamás Gáspár Miklós szervezésében – igen nagy hallgatóságot vonzott, és amely megmutatta, hogy a művelt filozófiának, az exoterikus filozófiának milyen nagy szerepe van egy nagyváros közművelődésében – ezekkel a jelenségekkel én azóta sem találkoztam. Működött ugyanakkor a filológián a filológus hallgatók Echinox Köre, amely irodalmi műhely-problémákkal foglalkozott. Teológusok, mezőgazdászok, matematikusok, költők – mindenki valamilyen körbe tartozott, amint Borges az erényesektől és a titkos tudományok elképzelőitől elvárja. Szép volt!

Mindezeknek a köröknek a hozadéka elég jól követhető az Echinoboxban, abban a háromnyelvű diáklapban, amelynek az egyik szerkesztője én voltam, és ha nem emlékszem nagyon pontosan az egyetemen folyó oktatásra, vizsgáztatásra, ez azért van, mert sokkal inkább ennek a lapnak a sorsa, az anyaggyűjtés, a szerkesztés érdekelt. (Ennek az évfolyamai megtalálhatók a dolgozószobám ágya alatt.)

K: A filozófia oktatása az elmúlt években – főleg a '89-es fordulat eredményeként – gyökeres változáson ment keresztül. Hogyan látja ezt a változást, miként látja a filozófia oktatás jelenét és jövőjét?

E.P.: Nem szabad megfélemednünk a 80-as évtizedről. Ezt én úgy nevezem, mint a nagyon sötét évtizedet. Ezt az évtizedet a Kriterion szerkesztőségében töltöttem el, aránylag védett körülmények között, tekintettel arra, hogy nekem továbbra is alkalmam nyílt egy ilyen műhelyszerűséget működtetni, főleg a fiatal költőkkel, irodalmárokkal kapcsolatban, de azért filozófia könyveket is kiadtunk és szerkesztettünk, valamelyes szociológiát is. És mindennek az eredményeképpen 1984 áprilisában engem „kézbekapott” – többekkel együtt – egy ilyen „leszámoló brigád”, amelyet Drulea elvtárs, a Központi Bizottság akkori propaganda-titkára vezetett, tagja volt Szilágyi Dezső, az Előre akkori főszerkesztője, valamint Ioan Traian Ștefanescu elvtárs, megyei elsőtitkár. Három kiadvánnyal próbáltak meg engem elszámoltatni: az egyik a *Városshociológia* 1984-es kötete, amelyben a Hóstát lerombolásával foglalkozott egy anyag. Pusztai János *Csapdában*, valamint Molnár H. Lajos *Donki Ákos* című regénye. Az illetők azonban nem készültek fel, tehát nem tudtak vallatni, ennek következtében én nem kellett, hogy valljak. Később pénzügyileg próbáltak meg, Domokos Gézával és Botár Emmával egyetemben, „elkaszálni”, de ez más okok miatt nem sikerült.

Tehát egy rettenetes utóvéd-harcnak tudom azt nevezni, ami abban az évtizedben történt, ennek következményei talán még súlyosabbak, hiszen azok a diákok, akik ma az egyetemi oktatásban részt vesznek, részben ebből az évtizedből egy rendkívüli információszegénységet hoznak magukkal, „horizontproblémákat”.

Az 1989-es fordulat csak részben ért felkészületlenül, felkészületlenül ért abból a szempontból, hogy a kibontakozás intézményes formáival, az azokra vonatkozó elképzelésekkel nem voltunk teljesen tisztában. Tehát nem született meg egy világos elképzelés arról, hogy különálló magyar egyetem kereteiben gondoljuk-e el a további képzést, vagy az ún. hálózat-modellben, és gyakorla-

tilag ennek a bizonytalanságnak estünk – politikai *szempontból* – áldozatul a 90-es évek kezdetén. Mindez nyilván nem érinti mindazokat a prioritásokat, melyeket viszont a filozófia oktatással kapcsolatban elég pontosan meg tudtunk fogalmazni. A prioritások közül az első és a legfontosabb az volt, és az ma is, hogy megfelelően képzett szakember-gárdát kell. viszonylag rövid idő alatt, kiképezzünk, létrehozzunk, azért, hogy az Erdélyben magyar nyelven folyó filozófia oktatás szakember-állományát biztosítsuk. Jelzem, hogy nemcsak a filozófia oktatását, hanem a kulturális közegben, a sajtóban és a médiákban dolgozó szakembereket is, mindazokét, akiknek filozófiai képzésre van szükségük. Végeztünk annak idején egy számítást is ezzel kapcsolatban, s annak a számításnak a végeredménye az volt, hogy ezeket a célkitűzéseket leghamarabb az ezredfordulóig tudjuk elérni. Sajnos ebben az elképzelésben nem csatlakoztunk.

Szintén ehhez a prioritáshoz tartozik, de annak a szakembergárdának a mostmár intenziójában, minőségében felfogott formája, hogy gyakorlatilag hogyan is képzeljük el az erdélyi filozófiaoktatást felső, egyetemi szinten, középiskolai, gimnáziumi, líceumi szinten. Mindez nyilván azonnal felveti a háttér és a logisztika kérdését, az információ, az utazás és a könyvtárállomány kérdését. Tehát a két dolog igen szorosan összekapcsolódik, és a második számú prioritás az lett volna, hogy valamilyen szakmai, testületi jelenlétet, összefüggést, koherenciát biztosítsunk mindennek, az Egyetemen kívül is.

Annyit még megjegyeznék, hogy ehhez a kérdéskörhöz tartozik bizonyos szakmai programok kidolgozása, vagy legalábbis azoknak az elképzelése és méretezése.

Végül – de nyilván nem utolsósorban – nagyon fontosnak tartom azt, hogy a filozófia nem csak egy szűkebb értelemben vett szakma magánügye vagy belügye, hanem egy tudatkérdés, a kulturális tudat, a társadalmi tudat része. Ilyen értelemben legalábbis a két világháború között magyar nyelven művelt filozófia hagyományaihoz kell felzárkóznunk, amikor is az egy működő kulturális tudatforma volt, sikerült a létnek, a jelenlétnek a problematizálását a romániai magyar közösség számára megmutatnia, és valamiképpen a jelen kérdésére hívta fel a figyelmet, ugyanakkor szinopszisokat biztosított a korszak európai eszméiramlataihoz. Ezt méginkább fontosnak látom abból a szempontból, hogy az erdélyi tudat jelentős történelmi érvrendszerével szemben, de nem annak ellenére, egy másfajta argumentációs struktúrát biztosíthat. Tehát ez lenne az, amit a filozófiának az exoterikus jellegével kapcsolatban, egy jó értelemben vett populáris filozófiával kapcsolatban nagyon fontosnak látok képviselni.

K: A prioritások között szó esett a megfelelő minőségű és mennyiségű szakembergárda kérdéséről. Egy hozzávetőleges számítás szerint az elkövetkező öt évben kb. 115 filozófia szakos hallgató fog végezni Kolozsváron. Szükséges-e ez a viszonylag nagyszámú filozófia végzős?

E.P.: Azt gondolom – s ez bizonyos számításokon alapuló elképzelés – hogy az erdélyi filozófusképzés képes igen nagy számú filozófust felvenni. Persze annyiban, amennyiben az egyetem végzősei vállalják azt, hogy igen elhagyatott helyekre, és alkalmasint számon sem tartott iskolákba elmennek. Van valamelyes

kapcsolatom a vidéki iskolákkal és tanfelügyelőkkel, akik azt mondják, hogy a végzős hallgatók egyáltalán nem kívánnak elhagyatott iskolákba és vidékre elmenni. Nem látom teljesen indokoltnak ezt az álláspontot, azért sem, mert noha mélységesen utálok az egykori törvényt, amely három év helyhezkööttségre kötelezte a végzős hallgatókat, azért a szakmai curriculumhoz mindig hozzátartoztak az inasévek. Tehát egy polgári kultúrában az utazás és az inasévek valahogyan beleszámítottak egy embernek a szakmai pályájába. Tehát nem látom indokoltnak helyből visszautasítani ezeket a - ha a közművelődés szempontjából nézzük - talán igen fontos elvárásokat.

Megjegyzem azt, hogy természetesen itt az egyéni képességstruktúrák döntőek arra vonatkozóan, hogy végülis ennek az egyetemnek az elvégzése után ki milyen módon kíván a filozófiával kapcsolatban maradni. Még csak nem is beszéltünk arról, hogy itt alkalmasint lehetne egy kutatói gárdának, egy kutatói bázisnak a létrehozásáról is szó, tehát a posztuniverzitárius képzés utáni stúdiumokról és egy megfelelő kutatóintézettről, amely ezeket az embereket összefogná.

Szó van tehát a felsőoktatási hálózat szakember-igényéről, szó van a gimnáziumok és a líceumok szakember-igényéről, említettem már az általános értelemben felfogott médiákat is. Ha a dolgot végiggondoljuk, ez egy elég jelentős szám lenne. Nem hiszem azt, hogy a filozófushallgatók nagy száma marad ezen a pályán, és a lemorzsolódásnak jelentős mértékével számolok. Ennek az oka a mai középiskolai képzésben keresendő. Ugyanis ha nyugati tapasztalatokra gondolok – én különösen az olasz filozófia oktatás szerkezetét ismerem – nyilvánvaló számomra, hogy az ottani képzésben az ún. „liceo classico”, tehát a kimondottan elméleti és humán gimnáziumok végzősei választják ezt a pályát, amiben benne van négy év igen erőteljes filozófia oktatás, szövegismeret, klasszikus nyelvek ismerete és legalább egy modern nyelv igen erőteljes középfokú ismerete. Tehát az ottani képzésben az egyetemre azok az emberek készülnek, akik igen magas érdemjegyeket szereznek ezekben a humán gimnáziumokban, de tudomásom szerint ez más nyugati képzési rendszerekben is így van. Ahol nem ezen a módon biztosítják a filozófia szakok utánpótlását, ott létezik az ún. nulla-évfolyam, tehát az egyetemet megelőző azon év, amely kimondottan a szakprofilok, tehát szövegismeret és nyelvismeret vonalán nyújtanak intenzív előkészítő képzést.

A mi egyetemi oktatásunk belső problematikája, problematikussága a szocializmustól örökölt tömeges képzésmódban keresendő. Ennek vannak bizonyos remediumai az egyetemi képzésben, amelyeket talán sikerrel tudunk alkalmazni, s ez azt jelenti, hogy az arra vállalkozókkal egyéni programokat, csoportos programokat szervezünk, különböző külföldi részképzési lehetőségeket biztosítunk a számukra. De ismétlem, ez nem oldja meg alapjában a kérdést; a kérdést csak az oktatási rendszer radikális reformja tudná megoldani.

K: Szocialista örökségünk része talán az is, hogy a filozófiának meglehetősen egyoldalú képe él a köztudatban. Hogyan lehet ezen változtatni, vagy egyáltalán miként lehetséges az exoterikus, populáris, „utcára vitt” filozófia?

E.P.: A filozófia képviselte a médiában elsősorban média-kérdés, tehát olyan szakmai és népszerűbb fórumokon való jelenlét – beleértve az elektronikus médiákat – ahol elfogadhatóvá lehet tenni a közönség számára, amely egyébként jelen pillanatban nagyon is érdeklődik (ezt mutatja a magyar nyelvterület tapasztalata) a filozófiai kérdésfelvetési módok, a filozófiai megoldásmódok iránt. Nyilván ehhez is elsősorban lapok, szerkesztők és a szó jó értelmében vett populáris írásmód bírói szükségesek. Tehát bizonyos irodalmi képességekre is szükség van, melyeket a filozófia önmagában, illetve ez a fajta oktatási mód megint nem tud biztosítani.

Azt tapasztalom, hogy a mai filozófia művelése erőteljesen kapcsolódik a hermeneutikához, olyan értelemben, hogy a filozófián belül hangsúlyos a filozófiatörténet jelenléte. Ezt nemrégiben egy Miskolcon, a magyar filozófiatörténet jelenével kapcsolatban tartott igen jelentős tanácskozáson is hallottam, mint a diszciplína belső problematikájával kapcsolatos kérdésfelvetést. Mert kétségtelen, hogy itt az elmúlt idők viszonylatában igen jelentős felzárkózásra van szükség, nem feledkezve meg arról, hogy fontos európai eszmeáramlatok és művek nem hatoltak el és nem hatottak a magyar nyelvterületre. Tehát most abban a helyzetben vagyunk, hogy azt a szemrehányást, azt a vádat, ami mindig éri a magyar filozófiatörténetet, hogy ez egy követő, egy epigon filozófia, sajnos olybá kell átértelmeznünk, hogy egy szükségszerű és a lehetőségeknek megfelelően felgyorsítandó folyamatról lenne szó. Azonban a szövegekkel, az életművekkel, a szerzőkkel való találkozásnak, azok interpretációjának egy magyar nyelvű közegben – mert nyilvánvalóan nem korlátozódhatunk csak az Erdélyben művelt filozófiára – párosulnia kell egyfajta, a gondolati kultúrát célzó tevékenységgel. Jóllehet ugyan a filozófia definíciójában az van, hogy szövegtől függően vagy attól függetlenül, mégiscsak az eleven gondolatnak a területe, tudománya. Kellenek tehát azok a körök, kellenek azok a mesterek, azok a szakmai kisugárzások, azok a séták, azok az informális szerveződések, amelyek mostmár a diszciplína eszköztárán kívül biztosítanak valamit abból, ami a filozófia lényegéhez tartozik. Ilyen értelemben várakozással tekinthetünk a gondolkodói műhelyek kialakulására, létrejöttére, még akkor is, ha ezek talán nem is filozófiai formában vagy vértetben jelentkeznek.

K: Milyen igény vagy akarat hívhat létre efféle gondolkodói műhelyeket?

E.P.: Nem is biztos, hogy a gondolkodás működésének a megvalósulása egy szándéknak vagy egy akaratnak a tettenérhetőségében nyilvánul meg, hanem alapvetően fontosnak tartom azt, hogy itt kommunikációs és együttműködési formák jöjjenek létre. Az a véleményem, hogy az a közeg, az a társadalom, az a közösség, amelyben élünk, egy zsigerileg nem demokratikus alakzat és azok a nagy problémák, amelyek az eleven gondolatnak a kialakulását meggátolják, elsősorban az embereknek a csökkent kommunikációs és együttműködési szándékából származnak. Tehát itt nem előrelépni azt jelenti, hogy valóban útját szegjük a gondolatnak, tekintettel arra, hogy – ezt a *filozófia* története bizonyítja – a gondolat mindig eleven együttműködési és közösségi formákon alakult.

K: Végül pedig egy utolsó kérdés. Manapság sokat és sokan vitatják a magyar filozófia tényszerű létezését. Ön szerint létezik-e magyar filozófia?

E.P.: Ez egy olyan jelentős kérdés, ami a mai magyar nyelvterületen művelt filozófiatörténet-írásnak egy belső problémája. Az álláspontok kikristályosodóban vannak; említhetek például egy olyan álláspontot, amelyet a jelentős logikus Hársing László képvisel, de mellette még akár Vajda Mihály is, és még sokan, amely szerint ez mindig egy követő és adaptációs filozófia volt. Van egy másik álláspont, amely szerint ebben a követésben és ebben az adaptációban azonban megvalósultak olyan kérdésfelvetések, ha megoldási módok nem is, amelyek nevezhetőek valamilyen nemzeti specifikumú filozófiának. És végül van egy olyan megoldásmód is, amely azt mondja, hogy igenis van nemzeti specifikum ebben a – hangsúlyozom – magyar nyelven művelt filozófiában, amelyet viszont nem tártak fel. Miért nem tártak fel? Azért, mert a magyar nyelvterületen működő filozófusok egyik alapvető célkitűzése mindig ez a bizonyos adaptáció, és ez a szinoptikus tevékenység volt. Nem lehet újrafelfedezni az igazságokat. A Mikes Kelemen udvartartásában működő, ha jól emlékszem Kis István nevezetű filozófus halhatatlanul felfedezett bizonyos igazságokat, de ezek olyanok is. Nem tekintem másodlagos fontosságúnak, mégpedig azért nem mert végülis – egy bizonyos dologban – ennek a filozófiai munkának van egy abszolút hozzáadéka, mégpedig a *magyar nyelviség* számára. Itt olyan nyakatekert grammatikával foglalkozó gondolkodókra utalok, mint akár Böhm Károly, akinek viszont vannak újító, eleven, eredeti szavai és szókapcsolatai. Ez roppant fontos dolog.

Általában megfeledezzünk arról - de például olyan filozófiatörténet-írók, mint Hanák Tibor nem (lásd a „Geschichte der Philosophie in Ungarn”-t) -, hogy mi ezt a filozófiatörténetet ugyan a katedrafilozófiák szintjén ismerjük és követjük, de ha akarjuk a nemzeti gondolkodásnak olyan alakjait is bekapcsolhatjuk ebbe a szellemi erőterbe, mint amilyen a reformkornak a nagy nemzedéke, Széchenyi, Eötvös voltak. Ez a kérdés nem megoldott a magyar filozófiatörténet szintjén.

Ugyanakkor ne feledkezzünk meg arról, hogy vannak azért ennek a kultúrának olyan alkotói, mint például Hamvas Béla, akinek a recepciója egyáltalán nem történt meg a magyar filozófián belül. Hamarabb jelentek meg Hamvas Béla művei, illetve Hamvas Béla-összes szerb nyelven, mint magyarul, ami azt mutatja – és ez a magyar nyelviségben születő filozófiának egyik lényeges tulajdonsága –, hogy ez a filozófia, vagy ez a filozófiai nyelvezet jelentős közvetítő volt más térségek felé, ami egy feltáratlan kapcsolat, de állandóan igazolódik, hogy így történik.

Végezetül nem lehet közömbös számunkra az, hogy szándékozunk-e ennek a magyar nyelven írott filozófiatörténetnek, vagy művelt filozófiának valamilyen prioritást biztosítani. Kétségtelen, hogy az alkotói műhelyek szintjén nagyon sok dolog megszűnt. Tehát most itt olyan helyzetben vagyunk, hogy van egy le származás-tabella, melyet vagy vállalunk/folytatunk, vagy nem. Ez egy nyílt és eleven kérdés, amelyben állást foglalni a következő évek feladata lesz.

„A magyar és a filozófia fogalmainak társítását romantikus maradványnak tekintem. Hogy miért romantikus? Mivel nem tartalmazza mindazt, ami erre a századvégre jellemző: a lemondást a nyelvi és szellemi enklávéről, a nyitás, az összefüggés következményével; a másságok skálájának leszűkülését; az angol nyelv szinte „egyeduralmát”; a kommunikációs eszközök fantasztikus fejlődésével együttjáró lehetőségeket a párbeszédre.” – GÁL LÁSZLÓ

Kellék: – Mindenekelőtt arra kérnénk Önt, hogy röviden ismertesse szakmai pályájának főbb eseményeit illetve az ezekhez kapcsolódó életrajzi adatait.

Gál László: 1954. december 6-án születtem Bánffyhunyadi. Viszont ide Anyám csak megszülni ment, ami miatt nem itt nevelkedtem, mert családunk ekkor Zilahon lakott. 1958-ban átköltöztünk Nagyenyedre, ahol szüleim tanítással, illetve borászattal foglalkoztak 1973-ig. Így hát Nagyenyed volt szellemi ébredésem színhelye és meghatározó tényezője.

A Bethlen Gábor Kollégium büvkörében, Nagyenyed nyitott és belevaló emberei, a múlt felé ellenállhatatlanul hívó várfal varázsa, a közeli sziklaszorosok, meg hát, az óvónő és tanítónőképzőbe erdélyszertéről összesereglett szép lányok között izgalmas, tartalmas, építő, meghitt, tudatos, egyszóval gyönyörű volt az élet. Színpadi fellépéseink, kórusunk, kosárlabda csapatunk, az általunk kezdeményezett önképzőkörünk, az általunk alapított szpeológus klub, az első és utolsó itt rendezett pop-koncertünk, diáklapunk töltötték ki életünket.

Középiskolás éveim második felében szellemi társaimmal éjszakába nyúló beszélgetéseink tárgyává az értelem és az anyag emberben ötvöződő kettősségének, de ugyanakkor egységének is megoldatlan csodája vált. Kartéziánus befolyás volt, anélkül, hogy ezt mi tudtuk volna. Ezen dualizmus feloldásának könyörtelen episztemikus igénye határozta meg döntésem a Kolozsvári Egyetem pszichológia szaka fele. (Akkori barátom rá néhány évre a matematika szakon a „Matematikai modellek a biológiában” címmel védte meg szakdolgozatát.)

Az első egyetemi év elvégzésével együtt szűnt meg a pszichológia szak is. Eredeti képzési szándékainkat csak a történelem és a filozófia törzsanyagának el-sajátítása mellett tudtuk követni. Így szakdolgozatom, Zörgő Benjámint és Mircea Balaiş vezetése alatt az első interdiszciplináris dolgozat volt karunk történetében. Címe („A természetes nyelvben használt logikai műveletek frekvenciájának jelentése”) a pszichológia, logika, szemantika és filozófia elemeinek közeledését takarja a logikai műveletek nyelvi jelentése felé. E dolgozat fontosabb elemeit mutattam be 1981 nyarán a XVI. Nemzetközi Tudománytörténeti Kongresszuson.

Kongresszusi részvételem, az ottani tematika, párbeszéd és nyelvtanulási lehetőség határozta meg az elkövetkező évtizedem elfoglaltságait. Tíz évig tartó középiskolai „ideológiai hadifogságom” ideje alatt szabadnak csak a filozófia olyan területein érezhettem magamat, ahol a rám nehezedő nyomás nem tiport el, ahol a kommunizmus utópiákkal teletűzdelt eszmerendszere nem avatkozhatott

be lényegesen az illető terület problematikájába. Az egyik ilyen volt a tudományfilozófia és az episztemológia. Emiatt vettem részt újra 1984-ben egy országos szintű tudományfilozófiai kongresszuson, emiatt válogattam és fordítottam magyarra Th. Kuhnt, P. Feyerabendet, I. Pârvut, Lakatos Imrét, K. Poppert stb. Meg aztán, hogy valódi szellemiségem fennmaradjon D.D.Roșca esszéiből készítettem magyar nyelvű antológiát, valamint kezdtem el fordítani román nyelvre Fülep Lajos „Magyar művészet”-ét. Ezek a munkák nem láttak napvilágot.

1990 után jött előbb a Tankönyvkiadó (ahol eleddig több mint 70 tankönyvet szerkesztettem meg), utána pedig az Egyetem. Itt felvállaltam azt, hogy a logika törzsanyagát magyarul tanítom végig. Ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy megtanulom a logika magyar nyelvezetét, hogy a második világháború vége óta első alkalommal tartok szimbolikus logika előadásokat magyar nyelven a „Babeș-Bolyai” Egyetemen.

K: Az első kurzusa óta közel hat év telt el. Milyennek látja ezt az időszakot, illetve hogyan képzei el tanári feladatát az egyetemi oktatás tágabb keretein belül?

G.L.: Az utóbbi év alatt többször elgondolkoztam helyemen és szerepemen az egyetem keretei között, és azt hiszem, hogy sikerült tisztáznom magamban ezt: kidolgozni a magyar filozófushallgatók logika tanrendjét mind az öt félévre, sajátossá tenni a pszichológus, pszichopedagógus, szociológus, filológus, szociális gondozó, pedagógus, újságíró hallgatók logikai képzésének tanrendjét, megírni az ide tartozó kurzusokat, kinevelni néhány utódot, kidolgozni és lebonyolítani néhány kutatási programot. Oktatási kötelezettségeimen kívül pedig még néhány könyv gondolata van a fejemben. Azt hiszem, hogy az előttem álló idő többre már nem futja.

Foglalkoztat továbbá az egyetemi oktatás módszertani reformja. Úgy gondolom, hogy a jelen pillanat mindennapos oktatási tevékenységében szinte egyáltalán nem reagáltam le valamilyen módon mindazt, ami világszinten történik. Ez azt jelenti, hogy nálunk az oktatás nem tudásátviteli technológia. Az ismeretek adminisztrálása pedig szinte véletlenszerű. Így nagyfokú a hatékonytalanság.

K: Egy utolsó kérdésünk lenne, amely részben a logika, a filozófia magyar nyelvű oktatásához is kapcsolódik. Beszélhetünk-e magyar, vagy akár ezen belül erdélyi filozófiáról?

G.L.: A „magyar” és a „filozófia” fogalmainak ilyen társítását romantikus maradványnak tekintem. Hogy miért romantikus? Mivel nem tartalmazza mindazt, ami erre a századvégre jellemző: a lemondást a nyelvi és szellemi enklávéről, a nyitás, az összefüggés következményével; a másságok skálájának leszűkülését; az angol nyelv szinte „egyeduralmát”; a kommunikációs eszközök fantasztikus fejlődésével együttjáró lehetőségeket a párbeszédre.

„Szerintem különbséget kell tenni a filozófiatanár és a filozófus között. En nagyon büszke vagyok arra, hogy aránylag elfogadott és jó filozófiatanár vagyok. Ez egész létem és eszméletem... Az én feladatomban az, hogy egyrészt kitűnő filozófiatanárokat készítssek fel, másrészt, hogy minden filozófiai kultúrára érzékeny értelmiségieket, kultúrahordozó értelmiségit neveljek.”

SZEGŐ KATALIN

Kellék: A Tanárnőnek egy, a lehető leghosszabb és így változatos tapasztalatokban bővelkedő kapcsolata van az egyetemmel. Bevezetőként mondjon néhány szót erről a gazdag egyetemi pályáról.

Szegő Katalin: 1955-ben végeztem a Bolyai Egyetemen és nem filozófiát, hanem történelmet. Történt ugyanis, hogy az ötvenes évek elején megszüntették a filozofia szakot csak a fővárosban maradt meg és egy darabig talán a Babeşen. Se Bukaresthez, se a Babeşhez nem volt kedvem. Akkor én még egyáltalán nem tudtam románul, de persze egyéb megfontolásaim is voltak. Két lehetőséget adtak számunkra: vagy menjünk el filológusnak, vagy pedig történésznek. Én a történelmet választottam, azt hiszem, nem volt rossz választás, a történelmet mindig nagyon szerettem, most is a kedvenceim közé sorolom, ezenkívül kiváló tanárok kezébe kerültem. Volt közöttük olyan, mint Imreh István, aki nemcsak nagy tudós, hanem nagyszerű előadó is volt – valósággal eljátszotta az újkor történelmét, – és kitűnő pedagógus. Ő lett a tanári eszményképem, annyira, hogy olykor még ma is rajtakapom magam, hogy a gesztusait utánzóm. Pedig eltelt azóta egy pár év.

A másik, aki nagy hatással volt rám, Szabédi László, önként vállalt tanárom. Többedmagammal ugyanis bekérekedtünk a világirodalom óráira. Lenyűgöző előadások voltak, sok-sok filozófiával. Tehát zseni koromban nem filozófus volt rám hatással, hanem egy történész és egy filológus-költő.

Sok olyan tanárt említhetnék, akik fenntartották a filozófiai érdeklődésemet, vagy inkább egyfajta nyitottságot a filozófiai kérdések felé. Ilyen volt például Gáll Ernő, aki az új iránti érzékenységet alakította ki. Filozófiai műveltségem megalapozását azonban főleg Tóth Sándornak köszönhetem. Amikor gyakornok lettem a filozófia tanszéken, pontosabban a Dialektikus és Történelmi materializmus Tanszéken, akkor ő foglalkozott velem – és a többi gyakornokkal – és rögtön filozófiatörténettel kezdett „bombázni”. Emellett nagyon szigorú volt. Emlékszem, hogy *A szellem fenomenológiájának, meg A tiszta ész kritikájának* az elolvasására olyan záros határidőket adott, hogy én majdnem a fejem tetejére álltam – de bevasalta rajtam. Tehát tulajdonképpen a filozófiai formálódásom akkor kezdődött, amikor gyakornokként bekerültem a tanszékre.

K: 1959-ben összevonták a kolozsvári Babeş, illetve Bolyai egyetemeket. Hogyan alakult ekkor a tanárnő – kezdődő – oktatói pályája?

Sz.K.: Akkor amikor '59-ben meg történt a két egyetem egyesítése, engem érdekes módon átvettek. Pedig '56 után feljelentettek, hogy amikor az oroszok megszállták Magyarországot, fel voltam háborodva. Tény, hogy sírtam, de nem voltam olyan hangosan felháborodva, mint a bátrabb társaim, akik közül sokat meghurcoltak, be is zártak. Nem voltam egy bátor alkat, és nem sokat pofáztam. Mindenesetre én meg voltam róla győződve, hogy ezért a dologért engem nem fognak átvenni, de átvettek.

Akkor tehát újraindult a filozófia szekció, 2-3 tagos magyar csoportokkal is. Iszonyatos volt eleinte, mert hát gondoljuk csak meg, hogy ha 2-3 hallgatónak tart szemináriumot az ember egy éven keresztül, a végén a diák már ki se kell nyissa a száját, tudod, mit akar mondani. De aztán csak kialakult egyfajta szellemi alkalmazkodás. Bennem is kialakult, olyannyira, hogy mikor később nagy csoportokat kellett tanítanom, akkor meg az volt a baj. Annyira megszoktam, hogy nagyon intim és majdnemhogy elitképzést csinálók ezekkel a hallgatókkal, hogy később bizony nagyon rá kellett hajtsak, hogy nagyobb csoportokkal is tudjak dolgozni. Akkoriban azonban a Babeş-Bolyai a hetes létszámú csoport volt a maximum, ez volt a tömeg. Ennek – mint mondtam – megvoltak az óriási előnyei, hiszen egyfelől úri magunkban voltunk és elitképzést tudtunk csinálni, másfelől pedig kisebb valószínűsége volt a besúgásnak. Ez lehet, hogy ma már nagyon furcsán hangzik, de a valóság az volt, hogy egy nagyobb csoportban az ember sohasem tudta, hogy ki miért jegyez. Aztán később kiderült, hogy nem muszáj besúgó legyen az évfolyamon, mert amikor '89-ben megtalálták a „poloskákat”, akkor evidens volt, hogy arra sem volt szükségük, hogy besúgókat szervezzenek be, mert egy az egyben meghallgathattak előadást, szemináriumot vagy amit akartak.

Szóval először is ezen a Dialektikus és Történelmi materializmus Tanszéken dolgoztam. Hát nem mondom, hogy a lelkesedésem ki tudta váltani. A XX. kongresszus után a mi nemzedékünkben megindult egy folyamat, amelynek legkiemelkedőbb egyénisége Bretter György volt. Ő úgy vélte, hogy aki dogmatizmus-ellenes akar lenni, annak először a saját dogmatizmusaitól kell megszabadulnia. Ez nagyon sok összeütközésre adott alkalmat, mert a bírálataiban kíméletlen volt, és jól tette, hogy az volt, bár ennél fogva nagyon sok ellenséget szerzett, pontosan abból a nemzedékből, amelynek el kellett volna indulnia ezen a damaszkuszi úton. Nos, ez korántsem azt jelentette, hogy egyik napról a másikra egy újfajta gondolkodásmód jött létre, akár próbálkozás formájában is; mind ez még mindig a marxizmuson belül történt, tehát mi nem voltunk azonnal antimarxisták. Az a felismerés, hogy nekünk nincs mit kezdenünk a marxizmussal, az már a '60-as évek vége. A '60-as évekig mi is úgy jelentkeztünk, mint „reformkommunisták”; talán nem is ez a jó kifejezés, mi ugyanis azt gondoltuk, hogy belülről meg lehet változtatni a marxista gondolkodást, tehát, hogy is mondjam, az „igazi” marxizmust kerestük. A '60-as évek végére kiderült, hogy marxizmus van, de „igazi” nincs; kiderült, hogy a marxizmuson belül már nincs alternatíva. És az utánunk következő nemzedék már így is jelentkezett. Azok, akik a Diótima Kör megcsinálták – Tamás Gáspár Miklós, Szócs Géza, Egyed Péter – az a nemzedék már határozottan antimarxista attitűddel és jelszavakkal jelentkezett. A legvadabb jobb oldali vagy bal oldali – nem is tudom minek ne-

vezzem – dolog az volt, amikor valaki hegelianusnak vallotta magát. Például Huszár Vili, aki most Erlagenben tanít, és aki akkor hegelianus volt, ma már nem az. Vagy ilyen hegelianus törekvéseket mutatott például Molnár Guszt, és tanulmányozta az olasz marxistákat, illetve az olasz baloldali radikalizmust.

Tehát az utánunk következő egy „szerencsésebb” nemzedék volt, mi meglehetősen szerencsétlenek voltunk. (Úgy emlékszem, hogy ezt Bretter az egyik esszéjében meg is fogalmazta.) Mi készen kaptunk egy elrontott rendszert, és az, amit az utánunk jövő nemzedék megtett, megtehetett, mert tiszta lappal kezdett, az számunkra nem adatott meg, illetve nagyon nehezen jutottunk el odáig. Ők nemcsak radikálisabbak voltak, hanem többet is megláttak a társadalom-politikai kérdésekből, mint mi. Volt olyan csoportom, az a nevezetes kéttagú, a Huszár–Molnár páros, akiktől én többet tanultam, mint ők tőlem. Most nem tényanyagra gondolok, hanem civilkurázsra, kiállásra stb. Tehát tanultam; bátorságot és szókimondást – a saját növendékeimtől. Persze, korban is közelebb álltam hozzájuk, mint érettebb kollégáim, másfelől pedig nyitott voltam ezekre a kérdésekre, s nem tudtam lelkileg összeomolni, ha azt tapasztaltam, hogy Tamás Gáspár, vagy Molnár, vagy Huszár nem marxisták.

K: Egy idő után – saját kezdeményezésére – a Tanárnő átkerült a Filozófiatörténeti Tanszékre. Milyen megfontolások álltak e döntés mögött?

Sz.K.: Versenyvizsgával mentem át a Filozófiatörténeti Tanszékre, abban a reményben, hogy a tárgy majd biztosítja az ideológiamentes oktatást, hogy a szorításból, ami a Dialektikus és Történelmi materializmus Tanszéken volt, kikerülök. Aztán rájöttem, hogy állatira tévedtem, mert ez a főnöktől is függ, és míg a Dialektikus és Történelmi materializmus Tanszéken egy nagyon liberális főnökünk volt, Kallós Miklós személyében, addig a Filozófiatörténet Tanszékét egy mereven marxista ember, Dumitru Isac vezette. Mégis, amikor az ember bement egy diákcsoporthoz, és bezárta az ajtót, gyakorlatilag rá volt bízva, hogy mit tanít. És valóban, a filozófia története, úgy tűnt, több módot ad arra, hogy megszabaduljunk az ideologikumtól:

Aztán az életemben történt egy „baleset” – muszáj volt valakinek az etikát tanítania. Ez úgy történt, hogy amikor megjelent a 36 vagy 37 parancsolat, az „Írányelvek a kommunista etikában”, akkor minden karon bevezették az etikát. Ezek a szokásos diktatúra-korabeli rohamok: mindenkinek meg kell tanulni a kommunista etikát, s így 24 óra alatt születtek „hivatásos” etika tanárok. Hát én nem így születtem meg, hanem hamarabb, amikor bevezették a filozófia szakon az etikát, ugyanis szemináriumot vezettem Gáll Ernőnél, majd egy pár pár évig tanítottam is. Gyönyörű szép anyag lenne, hogyha mondjuk etikátörténetet tanítanánk. Ám amikor el kell kezdeni azt mai szempontok szerint méregetni, akkor világossá válik – s ezt már Arisztotelész is megfogalmazta –, hogy politikumtól elvonatkoztatott erkölcsstan nincs. Lehet, hogy sokan rossznéven veszik tőlem, de a politikai és erkölcsi érték közvetlen összekapcsolását nem veszi be a természetem. Még a legokosabb, legjobb formáiban – mondjuk Diderot filozófiájában – sem. Ezt a viszolygást valószínűleg a „36 parancsolat” is kialakította bennem.

Szóval amikor megjött a 36 parancsolat, akkor megesküdtem, hogy abbahagyom az etikát, mert a végletekig zavart az a bikkfanyelv, amellyel ezek a parancsolatok meg voltak írva. A legcsodálatosabb az volt, hogy erkölcsi kötelességem hazám altalajkincseit szeretni. Hát ez az istennek sem tudta az érzelmeimet megmozgatni, szegény kicsi sókristályok pedig ottmaradtak szerelem nélkül. Nahát ekkor határoztam el, hogy én ezt a komolytalan dolgot nem fogom tanítani. Vagy csinálunk egy nagyon elvont fogalmi etikát, vagy úgy csináljuk, mint az angolok: az erkölcsstan mint a megismerés egyik fajtája, amelyik nem parancsokat ad, hanem egyszerűen leírja a társadalom erkölcsi állapotát pozitívista módon – na dehát az világos volt, hogy ezt itt nem lehetett csinálni. Nem lehetett csinálni még a legszűkebb magyar körben sem, mert akkor rögtön az ugrott volna be, hogy esetleg a magyar úgy csupán leírás kérdése, és ezt a leszűkítést sem lehetett vállalni – tehát menekültem az egész dolog elől, és ahogy lehetett, megszabadultam tőle.

Hosszú időn keresztül tanítottam filozófiatörténetet, mielőtt jött a rendelet, hogy ez is ideológiai tárgy, így megszűnt a magyar nyelvű oktatás. Ez 85-ben volt, amikor az összes humán tárgy magyar oktatását, kivéve a magyar irodalomét, megszüntették, és csak román nyelven folytatódtak. Ezt megelőzően persze megszüntették a lélektan oktatását – úgy magyar, mint román nyelven –, mivel egy ilyen egészséges népnek nem volt szüksége lélektanra, gyógypedagógiára stb. Megszüntették tehát a pszichológiát, s utána meg „leszeletelték” a még meglévő magyar nyelvű oktatást. Manapság mindig, amikor azt mondom, hogy igenis kell magyar egyetem, akkor erre gondolok, arra, hogy ez ne történjen meg, hogy ne váljék újra alkalmazhatóvá a „szalámi-taktika”.

A stratégia az lehetne, hogy legyen külön magyar egyetem, és ez lehetőleg állami legyen, mert ezt nem helyettesítheti semmilyen egyházi égisz alatt működő oktatás. Tehát ez lenne a perspektíva. Persze én tudom, hogy ez óriási akadályokba fog ütközni, és lehet, hogy csak utópia részünkről – de mint ilyent is fenn kell tartani. De vallom közben, és osztom a Gyimesi Éva nézetét, hogy igen, ez a stratégiánk, de ennek kedvéért nem mondhatunk le arról, ami most van, ami már létrejött, vagy a meglévő keretek között létrehozható. Amit már megvalósítottunk az egyetemi oktatásban, azokra kell vigyáznunk, azokat kell építenünk, ezeket kell európai szintre hoznunk – anélkül, hogy lemondanánk a valamikori önálló intézményről.

K: Többször esett szó a diákgenerációk, és – tágabb értelemben – az egyes időszakok értelmiségének a különbözőségéről. Ezeknek a generációknak mindig megfelel egy valamennyire sajátos történelmi kontextus. Ennyire meghatározó lenne a történelmi környezet a gondolkodásmód viszonylatában?

Sz.K.: Én úgy hiszem, hogy bármennyire is nem divat történelmi kontextusról beszélni, mégis *kell* beszélni róla. Lehet, hogy a volt történész beszél belőlem, de történeti összefüggéstől eloldott nemzedék nincs. Hogy adjak egy filozófiai példát: én nem tartom véletlennek, hogy a francia egzisztencializmus divatja a második világháború után bontakozott ki. Tudjuk, hogy Sartre, Camus a háború előtt is élt, írt, lázított, de az '50-es évek eleiént akkora divatja volt irányzatuk-

nak, hogy az ember csak csodálkozni tudott rajta. És ez a zért volt, mert a felelősségérzetet, az egyéni felelősséget tagadó háborús világot követően elkezdtek beszélni az egyéni felelősségnek a primátusáról, és nyilvánvaló, hogy nem véletlen: ekkor haraptak rá. Ez pont olyan, mint amikor Marcuséra harapott rá a francia lázadó diák a '60-as évek végén.

Ezeknek a szellemi divatoknak van történeti mögöttesük, és ugyanúgy a nemzedékeket is meghatározzák mindazok a történelmi események, az a történelmi összefüggésrendszer, amiben születtek, amit meg akarnak tartani vagy változtatni; én azt hiszem, hogy ennek nagyon nagy jelentősége van, sokkal nagyobb, mint ahogy azt a posztmodernnek mondják.

Persze arról lehet vitatkozni, hogy a történelmi kontextusnak kell-e legyen filozófiai rendszerbeli megfelelője, mint amilyen például a hegelianizmus volt. Én ugyan halkan néha azt hiszem, annak ellenére, hogy inkább kantiánus vagyok, mint hegelianus, hogy szegény Hegelre Marxot vetítik vissza, és ezért nem kell. Attól függetlenül, hogy a hegelianizmust nem tartom ma possible filozófiának, s nem hiszem, hogy valaha is vissza fog kerülni a filozófiálás centrumába, a történelem dinamikáját figyelembe kell veyük, mikor szociológiai vagy tágabb elméleti elemzéseket végzünk. A konkrét történelem ismerete nélkül minden ilyen elemzés üres.

K: Hogyan néz ki ez a viszony ma? Kortársakként ráláthatunk-e azokra a tényezőkre, amelyek generációnk gondolkodásmódját döntően meghatározzák?

Sz.K.: Az ember mindig azt a kort látja a legkevésbé, amelyben él. s így az ilyen diagnózisok megfogalmazása is igen problematikus. És rögtön hivatkoznék a Római Klubra, ahol csodálatos fejű emberek voltak, és akik a hatvanas évek elején azt mondták, hogy az új, a technika világához kötött nemzedék teljesen apolitikus – s a nemzedék néhány év múlva szétverte a Sorbonne-t.

K: Egy ideje egyre-másra fogalmazódnak meg azok az álláspontok, miszerint a filozófiatörténet nem tartozik a szigorúan vett filozofálás körébe, hogy sokkal inkább sorolható a történeti műfajok sorába. Mi a véleménye erről?

Sz.K.: Ez attól függ, hogy hogyan műveli az ember. Én nem tudom úgy csinálni, hogy csak történelem legyen. Nyilvánvaló, hogy akár Descartesról, akár Lockeról vagy Kantról beszélek, nem tudom megkerülni azt, hogy a mai filozófiai elméleteket figyelembe ne vegyem, azaz hogy mi az, amivel egy gondolkodó beépült az időbe. Tehát nem az az érdekes a gondolkodás történetében, hogy hány művet és mikor adtak ki, ki mikor született és mikor halt meg. hanem az a fontos számunkra, hogy mit tudott hozzáadni és milyen hatásokat tudott elérni az illető gondolkodó a gondolkodás további fejlődésében, és ez hogyan épült be nagyképűen szólva – az emberiség egyetemes kultúrájába, vagy éppenséggel egy nemzet, egy régió kultúrájába.

Tehát én nem tudom mereven elhatárolni a filozófiát és a filozófiatörténetet; lehetséges, hogy éppen ezért nem vagyok egy igazi filozófiatörténész, de nem tudok ellenállni, engem mindig „elcsábít” a téma.

K: Filozófus-e a filozófiatörténész ?

SZ.K.: Szerintem különbséget kell tenni a filozófiatanár és a filozófus között. Én nagyon büszke vagyok arra, hogy aránylag elfogadott és jó filozófiatanár vagyok. Ez az egész létem és eszméletem, de én nem vagyok egy alkotó filozófus. Nagyon jól tudom szintetizálni azt, amit mások csináltak, de én nem fogom továbbfejleszteni a filozófiai gondolkodás történetét, legfeljebb úgy tudom előkészítem szóban és írásban az alkotó típusokat, hogy ezt megtehessék. Az én feladatom az, hogy egyrészt kitűnő filozófiatanárokat készítsék fel, másrészt, hogy mindenféle filozófiai kultúrára *érzékeny* értelmiségieket, kultúrahordozó értelmiséget neveljek. Ugyanis én még mindig azt a konzervatív nézetet vallom, hogy filozófiára szükség van, hogy nem tudunk élni nélküle.

Van egy régi rögeszmém, mégpedig az, hogy különbséget kell tennünk kultúrahordozó és kultúraalkotó értelmiségi között. Én kultúrahordozó értelmiséginek tartom a tanárt, a színészt, tehát mindazokat, akik közvetítenek, akik közvetítik számunkra a kultúrát, és akik kultúrát befogadni képes közösséget formálnak. Ők fogják kialakítani azt a réteget, amelyik az új kultúra befogadására is képes; feladatuk pedig éppen ennek az érzékenységnak a kialakítása. Persze olykor ezekből kerülnek ki az alkotók is, de nem feltétlenül esik egybe a kultúrahordozó és kultúraalkotó értelmiségi.

K: Azt állította, hogy a filozófiára mindig, minden körülmények között szükség van, hogy „nem tudunk élni nélküle”. Talán ebből a meggyőződésből fakad egy másik, előadásokon sokat emlegetett állítása: „A szellemi élet kvintesszenciája a filozófia.”

SZ. K.: Lehet, hogy ez némi túlzás, és ez egy filozófiatanár sajátos ideológiája. Én úgy érzem, hogy humániák nélkül csonka az emberiség kultúrája. Annak ellenére, hogy a technika vívmányai befolyásolják életünket, és mi szeretjük is ezt, nem attól leszünk igazán szabadok és boldogok, hogy tudom is én hány anyacsavar esik az egy fejünkre. Az lehet, hogy én ebben idejétmúlt vagyok, de én úgy érzem, hogy a kultúra egyéb vívmányaira – és nem csupán a gépi kultúrára – is szükség van. Hogy nekünk nagyobb hangsúlyt kell most tennünk a népnemzeti kultúrára, az tény, mert ez a megmaradásunkhoz szükséges, de nem biztos, hogy ez egy egészséges álláspont, s hogy ezt fenn kell tartanunk a végtelenségig. Én az a fajta értelmiségi vagyok, aki szereti megmutatni a más kultúrát is, vagy ha úgy tetszik, az európai kultúrát is.

Én úgy hiszem, hogy ott, ahol megszűnik a filozófia, az annak a jele, hogy technicizálódik az értelmiség. A filozófia jelenléte, a filozófiáé, amely mindig az emberi kérdésekre nyitott, mindig felteszi az emberi szabadság problémáját, s ha hiányzik, akkor egy nagyon pontos társadalmi diagnózist lehet kialakítani: hiányzik, mert nincs ahogy kialakuljon. Itt megjegyezném, hogy a filozófia *differentia specificajának* tartom a vitát, a dialógust. Nyilvánvaló, hogy olyan társadalmi rendszerben, ahol nem lehet vitatkozni, ott meghal a filozófia, ott legfeljebb csak úgy marad fenn, mint filozófiatörténeti oktatás, vagy mint muzeális értékelmutatás. Ám ha mi nem muzeális értéként, hanem az eleven kultú-

ra részeként kezeljük a filozófiát, akkor bizony kvintesszencia, mert ha nincs, akkor jelez valamit a társadalmi állapotokról, ha meg van, akkor a milyenségéből tudunk diagnózist felállítani.

K: A Tanárnő által megéltekhez és elmondottakhoz képest az elmúlt években sokat változott a Filozófia Tanszék és a filozófia oktatás szerkezete, milyensége. Melyek lennének Ön szerint a magyar filozófia oktatás sajátos problémái?

SZ.K.: Először is megváltozott a felépítési koncepció, tehát hogy mi az, amit filozófiából oktatni kell. Nyilvánvaló, hogy a marxizmus-leninizmus meghalt, olykor még túlságosan is. Ez a megváltozott struktúrájú oktatás próbál alkalmazkodni a magyarországi, valamint a nyugati egyetemek struktúrájához.

A magyar nyelvű filozófiai oktatás nehézsége az, hogy kevés a tanár. Kezdtük '89-ben, ha jól meggondolom, hárman, és ma sem vagyunk túl sokan. A komolytalanság veszélye nélkül nem lehetséges, hogy egy egész filozófiai oktatást négy-öt ember csináljon. Persze, mostmár ott van a lehetőség, hogy végzős diákokat behozzunk az egyetemre, de ahhoz, hogy egy fiatal megfelelő szinten tanítson, legalább öt év kell. Lehet, hogy lenézem a képességeiket, de tanítani is meg kell tanulni, ki kell alakítani a jó értelemben vett pedagógiai rutint; másrészt pedig akkumulálni kell, mert lehet ugyan nagyon tehetséges egy fiatal tanár, de ahhoz, hogy igazán kompetens legyen, nagyon sokat kell tanulnia. Mindezek ellenére reményteljes dolog, hogy mostmár vannak végzőseink, akik középiskolákba is kimennek, s így nem érettségizettek fogják tanítani a filozófiát; az egyetemre is tudunk behozni fiatalokat, akik majd átveszik tőlünk az oktatást.

K: Többször állította a Tanárnő, hogy a filozófiában nem mindig az igazságérték a döntő, hogy akár „téves hipotézisből is szép filozófia rendszert lehet építeni”.

SZ.K.: Valóban, a filozófiában nem kell mindig kivont karddal rohanni az igazság után. Ez az „igazságkeresődsi”, s egyáltalán a filozófiának az a rögeszméje, hogy tudománnyá kell válnia, nem mindig állja meg a helyét. Nem vagyok szkeptikus, sem cinikus – ezzel nem a filozófia igazságértékét akarom aláásni.

Ott van például Bruno esete. Ma már el tudjuk dönteni, hogy Bruno panteizmus egy elhibázott hipotézis, ám ez nem jelenti azt, hogy egy merőben értéktelen filozófiát hozott létre. Részletkérdéseiben ugyanis olyan megoldásokat tudott adni, amelyek ma is élő, eleven problémák, és szépen tudta művelni ezt a filozófiát. Nos, nem úgy szépen, hogy a dialógusok irodalmi igénnyel vannak megírva, hanem a logikumból fakadóan. A logikumnak is megvan a maga esztétikuma, a logikai koherencia, a filozófiai diskurzus lendülete, igazságvágya lehet szép, vagyis nyújthat esztétikai élményt.

Másik példa: tudjuk, hogy az emberi méltóság gyökerei nem ott vannak, ahol Pico látta, hogy volnának; de azért nem mondjuk, hogy filozófiája merőben elhibázott. Erre vonatkozik, amit mondtam.

K: Végeztül pedig kérnénk, arra válaszoljon, miként látja a magyar filozófia, az erdélyi magyar filozófia létét, lehetőségét.

Sz.K.: Nekem az a véleményem, hogy van egy integráns magyar kultúra, melynek mi is részei vagyunk. Hiszem, hogy ezt nacionalizmus, vagy hagyomány felé való kacsintgatás nélkül mondhatom. Tény és való, hogy vannak olyan regionális problémáink, amelyeket nekünk kell megoldanunk. Egy magyarországi tanár megengedheti magának, hogy kozmopolita legyen, mert mögötte van a magyar államiság stb. Ez nagyon leegyszerűsíti a kérdést, és éppen ezért mi nem nagyon engedhetjük meg magunknak ezt a dolgot. Az anyaországi oktatás, maga mögött tudva az állami szerveződést, jobb, gördülékenyebb, mint nálunk, ám ezek a nehézségek nem azt jelentik, hogy nem vagyunk annak a kultúrának a részei. Nekünk arra kell törekednünk, hogy kialakítsunk egy intézményrendszert; és itt nem feltétlenül csak egy önálló egyetemre gondolok, hanem a kutatást elősegítő, elitet létrehozó intézményrendszerre is. Ez az intézményrendszer egyaránt kell figyeljen az általános, egyetemes magyar kultúrára, és egy Európába ágyazott nemzeti kultúrára, illetve az itteni sajátosságokra, mert itteni sajátosságaink vannak. Én például nem tudok elképzelni a két világháború között Tavaszy-kérdésfelvetést az anyaországban. Tavaszy a kisebbségben élő magyarok etikáját célozta meg, nem általában a magyarok etikáját. Tehát a kisebbségi lét hozza számára azokat a kérdéseket, amelyeket ismerünk.

„... Nem vagyunk kortársai saját korunknak. Vagyis ha számba vesszük a tudomány, művészi és általában a kulturális fejlettségnek azt a szintjét, ami jelenleg a legfejlettebb országokban tapasztalható, nem mondhatjuk el magunkról, hogy mindezekkel napirenden vagyunk, nem mondhatjuk azt, hogy a mi hétköznapi problémáinkba ezek bármilyen módon bekapcsolódnának, és legalább azt sem állíthatjuk, hogy ezek elméletinek szánt gondolatainkban helyet kapnának.” – UNGVÁRI Z. IMRE

Kellék: Tanár Úr, ahogyan a korábbi interjúkban is tettük, Önt is arra kérnénk, mondjon pár szót diákéveiről.

Ungvári Z. Imre: Marosvásárhelyen születtem 1960 szeptember 15-én. A marosvásárhelyi Al. Papiu-Ilarian Líceum elvégzése után sikertelenül felvételiztem a kolozsvári „Babeş-Bolyai” Tudományegyetem jogi karára, majd a katonai szolgálat letöltése után, némiképpen irányt változtatva, a kolozsvári egyetem filozófia karára jelentkeztem. Ebben nem kis szerepe volt Béres Andrásnak, a marosvásárhelyi – akkor még Szentgyörgyi István – színművészeti intézet filozófia és esztétika tanárának, aki nem csupán az irányváltoztatás előidézője, hanem egész későbbi pályám és életszemléletem egyik legszámottevőbb alakítója.

Az egyetemhez való viszonyulásomat kezdetben egyfajta „kettős meglepetés” jellemezte: először azon lepődtem meg, hogy mennyire más, mint a középiskola, másodsor pedig azon, hogy nem is mindig magasabb színvonalú. Mivel nagyon eltérő képességekkel és felkészültséggel rendelkező előadók voltak, hamar rá kellett jönnünk, hogy pusztán szerencse dolga az, ha az embernek jó tanárai vannak. Egyetemi tanulmányaim első évében „szerencsém is volt, mert mindjárt több jó tanárral lehetett indulni: filozófiatörténetből Vasile Muscăval, szociológiából Ion Aluăşsal, általános lélektanból pedig Kulcsár Tiborral. Elsősorban ők tudtak olyan kérdéseket megfogalmazni saját szakterületükön belül, amelyekről éreztük, hogy egészen közélről érintenek bennünket, elkerülhetetlenül befolyásolják gondolkodásmódunkat.

Induláskor az érdeklődésemhez legközelebb álló szakterület a szociológia volt, olyannyira, hogy akkoriban még úgy gondoltam, harmadéven majd ezt a tárgyat választom az alaposabb felkészülés céljából. Elhatározásomat nagy mértékben befolyásolták Ion Aluăş előadásai, de nem csupán szellemi tartalmuk, hanem leginkább előadói személyisége, illetve magatartása által. Ion Aluăşban én elsősorban nem a kiváló szociológust láttam, a nagyszabású életmód-kutatások vezetőjét és szervezőjét, hanem a rendkívüli felkészültségű és eredeti gondolkodású elméleti embert, aki úgy tudott tanítani, hogy pillanatig sem volt benne semmiféle lenéző didakticizmus. Ő volt az, aki kezdettől fogva komolyan vette, és jelentős feladatokkal bízta meg a diákokat, aki mindig rendkívüli érzékenységgel és tisztelettel közelített a másik ember egyéniségéhez és annak leg-sajátabb tulajdonságaihoz. Tőle kaptam az első komoly elméleti feladatot: egy Wilhelm Dilthey elméleti-módszertani munkásságának szentelt dolgozat elké-

szítését. A dolgozat alapmotívuma: a történelmi világ felépítése, jellege a szellemtudományokban ma is foglalkoztat, s a Diltheyjal való foglalkozást is jó választásnak tartom. Ezáltal kerültem kapcsolatba egyrészt a kulturális objektívcikciók, alkotások megértésének a kérdésével, másrészt pedig sok olyan gondolkodóval, aki így vagy úgy Dilthey előfutára (mint pl. Kant vagy Schlegel) vagy követője (mint pl. a fiatal Lukács vagy Gadamer).

Mivel korábbi kapcsolataim a filozófiával viszonylag szegényesek voltak, az első egyetemi évek alatt magát a filozófiát számomra elsősorban a filozófiatörténet jelentette, mindenekelőtt pedig az ókori görög filozófia története. Első filozófiatörténet-tanárom, Vasile Musca, gazdagon dokumentált, tárgyyszerű, és mégis az aktuális filozófiai problémákhoz szorosan kapcsolódó előadásait a későbbiekben csak Szegő Katalin, mindannyiunk „Katinénijének” szubjektív, mélyen átélő és ugyanakkor filológiai igényességű szövegolvasatai tudták utolérni, kiegyenlíteni. Első filozófiatörténeti dolgozatomban Arisztotelész *Politikájának* és etikáinak közös motívumai foglalkoztattak, amelyeknek a vizsgálatát Heller Ágnes *Az arisztotelészi etika és az antik éthosz* című művének aktualizáló megközelítésmódja számomra nem csupán érdekessé, hanem egyenesen izgalmassá tette.

Ami a harmadik területet, a lélektant illeti, kezdettől fogva a motiváció és az ehhez kapcsolódó kérdések érdekelték. Két komolyabb, illetve hát nagyobb ráfordítást igénylő dolgozatomra emlékszem, az egyik a személyiséggel, a másik az igényszinttel foglalkozott. Kulcsár Tibor elsősorban mint problémafelvető egyéniség volt számomra érdekes. Ő volt az az ember, akiben az elméleti tudás szinte szemmel láthatóan problémafelvetéssé alakult, és azonnal gyakorlati kérdésekre tudott átfordítani minden elméleti kérdést. Korai halála nagy vesztesége az erdélyi tudományos életnek. Kulcsár oktatói egyéniségét nagyon jótékonyan egészítette ki Fodor Katalin tanárnő, aki az elméleti kérdések iránt sokkal nagyobb elkötelezettséget tanúsított. Nála inkább szociológiai, szociálpszichológiai kérdőíves felmérésekkel, esettanulmányokkal ismerkedtünk, míg Kulcsárnál inkább pszichodiagnosztikával.

Másodéven tulajdonképpen a középkor és az újkor filozófiatörténete következett. Középkorral különösképpen nem foglalkoztunk, habár Szegő Katalin újkori filozófiatörténet előadásain volt egy előzetes bevezetés a későközépkorról, de itt főképpen Descartes és Spinoza bemutatása volt emlékezetes. Szegő tanárnő esetében elsősorban az a szellemdús elbeszélő stílus ragadott meg, amellyel szinte beemelte a hallgatót az egyes művek világába. Az, hogy az ember egzisztenciálisan is közel kerülhet a filozófiához, az, hogy szívesen műveli a filozófiát, igen nagy mértékben nemcsak az elméleti belátásoknak, hanem az ilyenfajta személyes bevezetéseknek is köszönhető. Ebből a szempontból is nagyon sokat köszönhetek Szegő tanárnőnek.

A további tanárok sorában másodév után egy elég furcsa változás következik, mint ahogy egész egyetemi diákpályafutásomban is, ugyanis másodév végén megszüntették a magyar csoportot. Ehhez tudni kell azt, hogy hárman voltunk ennek a magyar csoportnak a tagjai, ami azt jelentette, hogy a szigorú kurzuszeminárium felosztás helyett igen gyakran kötetlen beszélgetéseket folytattunk, és tanáraink egyre inkább önálló állásfoglalásra próbáltak rábírní. Ez a három

ember Keszthelyi András, Kelemen Tamás és jómagam voltunk. Érdekes felállítás volt: filozófiai műveltsége elsősorban Keszthelyi Andrásnak volt, aki alapos előzetes felkészültséggel, otthonról hozott tudással jött az egyetemre; nekem csupán mint újdonsült érdeklődőnek volt ilyen jellegű felkészültségem; Kelemen Tamás pedig gyakorlatilag véletlenül került a filozófia szakra, ehhez képest azonban igyekezett lépést tartani az egyetemi követelményekkel. Tanáraink gyakran építettek erre a kis csoportra, megpróbálták egészen szabadon kezelni bizonyos kérdéseket. Itt meg kell említenem Balázs Sándor nevét, aki – ahelyett, hogy annak rendje és módja szerint egy részletes és némiképp tárgyközhöz igazodó dialektikus-materializmus előadást tartott volna – inkább kiadta a bibliográfiát, és ezen belül tág kört engedett az egyéni értelmezéseknek. Mindössze arra vigyázott, hogy ne fajuljanak addig a viták, hogy azoknak valamiféle hatásági következményei legyenek.

A magyar csoport megszüntetése összefüggött – legalábbis a csoport életében – azzal a mozzanattal, hogy Keszthelyi Andrást a Szócs Géza által szerkesztett *Ellenpontok* írásában és terjesztésében vállalt szerepe miatt a Securitate többször kihallgatta, és módszeres ellenőrzésnek vetette alá. Nyilvánvaló volt, hogy előbb-utóbb rajtakapják valamilyen „hibán”, mert kifejezetten politikai célzatú dolgot nem akartak/nem tudtak rábizonyítani. Ez sajnos be is következett. Andrást eltávolították az egyetemről, és később, amikor már bebizonyosodott számára az, hogy Romániában többé nem fog tudni egyetemre beiratkozni, kitelepedett Magyarországra, ott folytatta tovább tanulmányait. Minekutána Andrást eltávolították, a filozófia szakon ketten maradtunk, s így megszüntették a magyar csoportot; ettől kezdve román csoportban, románul tanultuk a különböző tárgyakat.

A román csoporton belül egészen másfajta szellem uralkodott, egészen másféleképp kezelték a fegyelmet, illetve a tanulmányi előmenetel kérdéseit. Ezzel együtt ugyanaz volt a helyzet a tanárokkal, mint a magyar tagozaton: voltak jó tanárok, jelentős tanárok, akiknek volt befolyása a diákokra, és komoly elméleti munkát fejtettek ki, és voltak olyan tanárok, akiket igazából nem lett volna érdemes hallgatni, de hát kötelező volt.

A román tagozat tanárai közül két embert tudnék mindenekelőtt megemlíteni. Az egyik Tudor Călineanu, aki harmadéven kultúrfilozófiát, negyedéven pedig – egy szabadon választható kurzus keretében – újságírást tanított azok számára, akik végül is filozófiára szakosodtak. Én is ezek közé tartoztam. T. Călineanu személye elsősorban felszabadultságával, naprakész tájékozottságával, nagyon pontos, kifejező fogalmazásmódjával ragadott meg. Olyan előadásokat tartott szabadon, amelyeket – véleményem szerint – legépelve bármikor közölni lehetett volna akármelyik folyóiratban. Ugyanakkor megvolt benne az az emberi közvetlenség, ami minden diák számára lehetővé tette, hogy megnyilatkozzék, sőt kívánta ezeket a megnyilvánulásokat. A másik fontos ember ebben az időszakban Achim Miha volt, aki két választott tantárgyat tanított. Az egyik praxiológia néven futott, bár igazi tárgya a különböző – nem marxista – baloldali elméletek voltak. És ezt roppant érdekesen, roppant dokumentáltan, jól tudta előadni: olyan összefüggésben, ami akkor ellenzékinek számított. A másik pedig az antropológia előadás volt, melynek keretében – a diákok szabad kezde-

ményezésének eredményeképpen – Erich Fromm filozófiáját adta elő. Achim Mihu tájékozottságáról és előadásairól a legjobbakat tudom elmondani. Viszont személyisége egészen más volt, mint pl. az előbb említett Catineanu-é: cinikus, távolságtartó, ironikus alkat volt.

A magyar tannyelvű csoport megszüntetése idején kerültem kapcsolatba Gáll Ernővel, aki akkor már nem tanított az egyetemen, hanem a Korunk főszerkesztője volt, rendkívüli tájékozottságú, kisebbségi és kultúrpolitikai kérdésekben jártas, köztisztviselőként álló ember, akitől tanácsot, segítséget vártam. Elmondtam, hogy mi történt a csoporttal. A helyzeten nem lehetett változtatni, ám ez alkalommal arra is megkértem Gáll Ernőt, hogy vállalja Lukács György filozófiájával kapcsolatos, szakdolgozatom irányítását. Ő ezt vállalta, és így kezdődött az a közeli, baráti-szakmai kapcsolat közöttünk, amely mind a mai napig tart. Jelenleg is ő a doktorátusi dolgozatomat vezető tanárom.

K: Hogyan került az egyetemre tanítani?

U.Z.I.: Egyetemi tanulmányaim elvégzése után filozófia-történelem szakos képzettséggel történelem- földrajztanári kinevezést kaptam egy vidéki iskolába a magyar határ melletti Érkeserűbe. Érkeserűnek az életemben annyi köze van a filozófiához, hogy ottartózkodásom idején, illetve a hosszas vonatozások alatt elég sokat olvastam. Ezután Maros megyében, szintén vidéki iskolában, Lukafalván tanítottam másfél évet, és csak a decemberi változások után kerülhettem versenyvizsgával a marosvásárhelyi Bolyai líceumba.

1990-ben beiratkoztam doktorátusra, majd 1992-ben, az akkori másodéves filozófia szakos hallgatók, volt tanítványaim, megkerestek, tartanék-e valamilyen kurzust az egyetemen? Így történt, hogy tanterven kívül Kant-előadásokat kezdtem tartani, s ezek az előadások jelentették első kapcsolatomat az egyetemi oktatással. Emellett egykori tanárain – Szegő Katalin, Gáll Ernő, Balázs Sándor – mindig arra biztattak, hogy próbáljak folyamatosan megmaradni a filozófia tanulmányozásánál, hogy később esetleg az egyetemi oktatásban is szerepet vállalhassak. Megvallom az igazat, abban a kezdeti időszakban éreztem magam a legjobban: egyetlen speciális kurzus megtartása, mindenféle további kötelezettségek nélkül, valóságos kikapcsolódás volt.

Később, mikor a magyar nyelvű filozófiaoktatás minden évfolyamra kiterjedt, és tanári gárdáját egyre nehezebben lehetett összeszedni, már sok olyan tantárgy volt, amely teljes embert követelt. Ezeknek az igényeknek engedve mind többet és többet vállaltam én is – kezdetben az etikát és az értékelméletet, ettől az évtől kezdve pedig a metafizikát is. Őszintén megvallom, soknak tartom azt, amit ma egy-egy oktatónak vállalnia kell. Ez így nem normális, hanem egy sajátosan diktatúra utáni állapot. Meggyőződéseim, hogy egy olyan létszámú kisebbség, mint a romániai magyarság, képes kitermelni a maga értelmiségi gárdáját minden téren, így a filozófia terén is, sőt, az egyetemi hallgatók soraiban máris jelen van nem egy ígéretes egyéniség.

Kevesen vagyunk tehát a tanszéken, többségükben frissen egyetemre került emberek, akik korábban viszonylag keveset tudtunk foglalkozni azzal, amit jelenleg tanítunk, bármennyire is ezek a területek álltak hozzánk a legközelebb.

Én azt hiszem, hogy az a struktúra és munkamód, ami most a tanszékre jellemző, szükségmegoldás, és nem is szabad másnak tekinteni. Úgy tudom – beszélgetve kollégáimmal –, hogy szinte általános az oktatás európai szintűvé tételének igénye. Az eszközök megtalálása és az egyéni hozzájárulás azonban sokszor

az én esetemben is alatta marad az elvárásoknak. Nem vagyok benne biztos, hogy ez csupán a romániai magyar nyelvű oktatásnak a sajátossága, ám tény, hogy a nagy óraszám miatt ritka az alkalom arra, hogy a tanszék tanárai külföldi ösztöndíjakkal felfrissítsék tudásukat, hogy naprakész ismeretanyagot szerezzenek. Ugyanígy nagyon kevés az idő arra, hogy a megszerzett ismereteket feldolgozzuk, beépítsük saját gondolkodásmódunkba, hogy alkotó módon műveljük a filozófiát. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy részben a készülő doktori-tusi dolgozatok formájában, vagy korábban kitűzött tervek, célok továbbgondolása eredményeként mindenkinek van egyfajta dédelgetett elképzelése arról, hogy mit is szeretne megírni.

Véleményem szerint tehát az egyetemi munkának két oldala van: az egyik az ismeretszerzés, a másik pedig az alkotó mozzanat, az önálló kutatás. Ugyanígy azt hiszem, hogy a tanárnak is kettős feladata van: az első egy ismeretközlő, ismeretátadó szerep (bár ez egyre kisebb jelentőségű), a másik pedig bizonyos készségeknek, képességeknek a kialakítása. Ez utóbbi nagyobb erőráfordítást igényel, és tulajdonképpen azoknak a kutatási és munka-módszereknek a begyakoroltatását jelenti, amelyek nélkül filozófiával való foglalkozást nem lehetséges. Azt hiszem, hogy ha a kurzus és szeminárium összefüggésében gondolkodunk, sokkal nagyobb szerepe kellene legyen a szemináriumoknak, mint amilyen jelenleg van – adott esetben az én tárgyaimon belül is. És az is jó lenne, ha a tájékozódásnak egy olyan szintjén állna a diákok többsége, hogy ezeknek a szemináriumi követelményeknek meg tudjon felelni. Ez mindenképpen azt a fajta munkát jelenti, amely az önálló tájékozódáshoz kapcsolódik: bibliográfiák elkészítését, szemináriumi, illetve szakdolgozatok megírását, tudományos diákkörökön való részvételt, különböző írások publikálását. Ehhez a munkához nyújthat igen fontos támogatást a *Kellék* is, a szerkesztőgárda mérvadó igény-szintjének, szempontrendszerének kidolgozásával és következetes érvényesítésével.

K: Szó esett szociológiáról, a szociológia iránti „szimpátiáról”. Mennyiben látja hasznosíthatónak a szociológiát a filozófia, a filozófiai munkásság terén? Beépülhet-e a szociológia valamilyen értelemben a filozófiába?

U.Z.I.: Azt hiszem, hogy mindenki számára, aki filozófiával foglalkozik, rendkívül fontos, hogy előzetesen alapos tájékozottságot, jártasságot szerezzen valamilyen tudományterületen. Ez a tudomány iránti igény nagyon sokféle lehet; és azt hiszem, hogy koronként is különbözik. Így például addig, ameddig a marxista filozófiának egyfajta monopóliuma érvényesült az egyetemen, igen sokan úgy gondolták, hogy az az alap, ami egy filozófus számára szükséges, a gazdaságtan. Ismerve a marxizmus általános filozófiai elméletének a gazdasági jelenségek értelmezésével való szoros összefüggését, ez természetesnek látszott, sőt kiderült, hogy azok az emberek, akik akkor komolyan vették ezt az irányult-

ságot és megalapozták gazdasági ismereteiket, egy esetleges szemléletváltás után is igen jól tudják használni ezt a tudásukat.

Másoknál a filozófiához, és elsősorban a filozófiatörténeti tanulmányokhoz hozzátartozott a klasszika-filológia, a görög és latin nyelv ismerete, ám nem egyszerűen úgy, mint egy akármilyen nyelvnek az ismerete, hanem mint kritikai tudomány. Ez komoly jártasságot teremtett meg a terminusok jelentésének, szövegek, kulturális formák értelmezésének gyakorlatában, aminek természetesen nem maradtak el világnézeti következményei sem.

Azt hiszem, hogy a szociológiai tájékozottság nagyon fontos szerepet játszik abban, hogy filozófiai, elsősorban társadalomfilozófiai kérdéseket tárgyalni tudjunk. Engem mindig is a társadalomfilozófiai, erkölcsfilozófiai, értékelméleti kérdések foglalkoztattak, és azt hiszem, hogy ezeknek a tanulmányozásához igen jó alapot jelent a szociológia, vagy a szociológiát ma egyre inkább kiegészítő társadalom-antropológia is.

K: Az tény, hogy mindezen diszciplínáknak nagy szerepe van a filozófiában. A zavaró csupán az, hogy az utóbbi időben miféleképpen nem nagyon műveltek „vegyszert” filozófiát, vagy ha úgy tetszik, metafizikát. Hogyan látja ezt a dolgot?

U.Z.I.: A metafizikával, sőt általában a „tisztá elmélettel” való foglalkozás valóban elég ritka volt. Ez részben annak tudható be, hogy Kant óta egy folyamatos ambivalens viszonyulás észlelhető a metafizikához, egyesek egyértelműen ki szeretnék iktatni a filozófia tárgyköréből. Talán ma már nem is mondható el, hogy a most születő filozófiák vagy a most alkotó filozófusok hagyományosan metafizikai kérdésekkel foglalkoznának. A tisztán elméleti kérdések iránti érdeklődés világszinten erőteljesen visszaszorulóban van, és nagyon ritka az a környezet, ahol ez a fajta általános kérdésfelvetés tényleges kapcsolatot tartana azokkal a konkrét, gyakorlati kérdésekkel, amelyek az egyes tudományokban, az egyes társadalmakban felmerülnek. Mégis, metafizikai kérdések gyakran merülnek fel, más-más szemszögekből értelmeződnek újra; így például a nyelvfilozófia kapcsán kiderült, hogy egy sor metafizikai kérdés éppen a nyelv által jön létre és nem csupán a nyelvben fogalmazódik meg.

Másfelől, a „metafizikához” szükség van „fizikára” is. Úgy értem ezt, hogy ahol a tudományok maguk nem túlságosan fejlettek, ott a filozófia sem az; ahhoz, hogy a filozófia valahol erőteljesen fejlődjön, erőteljes tudományos, illetve kulturális életre van szükség. Azt hiszem, hogy egy ilyen életnek a gyengesége és átmeneti zavarai okozhatták azt, hogy tisztán elméleti és metafizikai kérdésekkel miféleképpen nem foglalkoztak. Erre természetesen lehetnek más magyarázatok is, egészen odáig menően, hogy a magyar nép alapvetően konkrétumokhoz szokott gondolkodásával e kérdések összeegyeztethetetlenek, ami persze legfennebb rossz kifogásnak tekinthető.

Ebben a kérdésben talán ez a legfontosabb tényező, az, amit úgy fogalmaznék meg, hogy nem vagyunk kortársai saját korunknak. Vagyis ha számbavesszük a tudományos, művészi és általában a kulturális fejlettségnek azt a szintjét, ami jelenleg a legfejlettebb országokban tapasztalható, nem mondhatjuk el magunkról, hogy mindezekkel napirenden vagyunk, nem mondhatjuk azt, hogy a mi

hétköznapi problémáinkba ezek bármilyen módon bekapcsolódnának, és legalább azt sem állíthatjuk, hogy ezek elméletinek szánt gondolatainkban helyet kapnának. Mindazonáltal, hogy kulturális és történelmi hagyományaink által meghatározottak vagyunk, és hogy elsősorban az éppen napirenden levő regionális problémák foglalkoztatnak, úgy vélem, hogy könnyebb megtalálni a feleleteket, könnyebb alkotó, újszerű gondolatokat megfogalmazni, ha ismerjük mind sajátos viszonyainkat, mind az általánosabb összefüggéseket. Ennek a kettős kötöttségnek – ami talán egyfajta szélesebb körű (korábban ezt enciklopédikusnak nevezték, manapság ezt a szót már nem is merem kimondani) kapcsolódást, kulturális megalapozottságot feltételez – a hiányát, vagy legalábbis meglazulását kell megállapítanom magamban, s azt hiszem, ez érvényes a körülöttem levőkre is.

K: Szó volt arról, hogy meghatároznak kulturális hagyományaink. A filozófia, vagy egy filozófus esetében mennyiben meghatározóak ezek a hagyományok? Beszélhetünk-e például magyar filozófiáról, vagy egyáltalán a filozófia nemzeti identitásáról?

U.Z.I.: Nincs olyan ember, aki ne tartozna valamilyen kultúrához. Éppen ezért azt kell mondanom, hogy az egyes gondolatoknak bizonyos értelemben van kulturális, nemzeti identitásuk, jellegzetességük. Ennek elismerése azonban nem jelentheti azt, hogy a filozófiát – ill. a kultúra különböző egyéb területeit – kizárólag egyfajta nemzeti lelkület kifejeződéseként kellene értelmeznünk. Én azt hiszem, hogy magyar filozófia elsősorban mint magyar filozófiai örökség, magyar nyelvű filozófiai hagyomány létezik – viszont, ha eltekintünk e hagyomány nyelvétől, akkor a sajátosság már csak olyan részletproblémákban ragadható meg, amelyeket mindeztidáig senki sem dolgozott fel alaposabban.

Természetesen időről időre szembetaláljuk magunkat azzal a kérdéssel, hogy mi is a filozófia feladata egy adott kultúrán belül. Talán megkockáztatható az a vélemény, hogy bármely nép, nemzet vagy nemzeti kisebbség szellemi élete csak akkor igazán életképes, ha a kultúra minden területe saját belső erőtartálékaira támaszkodhat, s ha emellett még vannak olyan alkotó, gondolkodó emberek is, akik a kultúra különböző területeit képesek egymáshoz-kapcsolódásukban megragadni, átélni és kifejezni az érzéki megjelenítéstől egészen a filozófiai általánosításig. Ez az átfogó szemlélet azonban egyetemesen nyitott és értékekre orientált szemlélet kell legyen mindamellett, hogy egyszersmind tartalmaznia kell azokat az egzisztenciális problémákat, amelyek egy népet, nemzetet, vagy kultúrát adott pillanatban foglalkoztatnak. Azt hiszem, hogy a leginkább újszerű, az egész filozófia számára leginkább megtermékenyítő gondolatok gyakran származnak olyan problémákból, amelyek az adott korszakban valamely nemzethez vagy kultúrához való tartozásnak a legkiélezettebb, legproblematicusabb kérdéseit jelentik.

Természetesen az ilyen kérdések mellett léteznek más problémák is, amelyek az egyén magánéletén belül, saját életvilágán belül jelentkeznek. De itt se tudunk eltekinteni attól, hogy minden egyénnek a saját életvilága, saját létproblémája, szűkebb vagy tágabb közösségei mindig valamilyen konkrét nemzeti kö-

zösséghez is kötődnek. Én tehát úgy vélem, hogy a nemzeti sajátosságot nem szabad megfosztanunk tényleges metafizikai tartalmától, hiszen a filozófiáknak ez az oldala kikerülhetetlen, a filozófiák kialakulásában többszörösen, több szinten meghatározó jelentőségű. Ugyanakkor azonban annak is tudatában kell lennünk, hogy a filozófia semmiképpen sem csupán egy nemzeti sorshelyzetnek a leképezése.

K: Egyetemi és ugyanakkor középiskolai oktatóként hogyan látja a középiskolai és az egyetemi oktatás közötti viszonyt? Milyen szerepe lehet a középiskolai oktatásnak az egyetemre való felkészítésben?

U.Z.I.: Azt hiszem, hogy IX-XII.-ik osztályban megtörténik egy már korábban megalapozott általános műveltség megszilárdítása. Az emberek bizonyos részének az oktatása XII.-ik osztályban befejeződik. Másrészt ugyanebben az időszakban kell megtörténjen a diákok nagyon céltudatos és alapos szakosodása, ami az esetleges egyetemi tanulmányokban való kezdeti tájékozódást is lehetővé teszi. Mindenképpen elérendő cél tehát az, hogy a tudásanyag, amit a diák a középiskolában szerez, megkönnyítse az önálló tájékozódást a választott tudományág területén. A diákoknak az egyetemre kerülés előtt és ettől függetlenül ismerniük kell információs forrásaikat, továbbá hogy melyek azok a tudománytörténeti problémák, melyek egy-egy területet jellemeznek, hogy aztán ennek függvényében szabadon válasszanak szakterületet. Az esetleges egyetemi továbbképzés szempontjából a középiskolának – hosszabb távú – megalapozó, előkészítő szerepe van. Semmiképp sem tekinthetjük a középiskolát valamiféle pusztán formális „egyetemi előszobának”, aminek célja az lenne, hogy a diákok lehetőleg sikerrel túljussanak az egyetemi felvételin.

K: Vannak-e arra vonatkozó elképzelései, hogy miként lehetne komoly filozófiai felkészítést biztosítani a középiskolában?

U.Z.I.: Valóban figyelembe kell venni azt, hogy az oktatási rendszer összefüggő egészet képez, és ha azt mondjuk, hogy a filozófus hallgatók felkészültsége egy sebtében szerzett és aktualizált felkészültség, hogy további szakosodást és elmélyítést követelne meg, akkor ezt ugyanígy elmondhatjuk a középiskoláról. S ha előre szeretnénk lépni az egyetemi oktatás területén, akkor ennek elengedhetetlen feltétele, hogy előrelépjünk a középiskolai oktatásban is. A középiskolai oktatásban viszont – mint már mondtam – azt is figyelembe kell venni, hogy egyesek számára az oktatás a XII.-ik osztállyal bezárul. Tehát mindenekelőtt biztosítani kellene mindenki számára egy átlagos, de nem feltétlenül középszerű filozófiai felkészültséget, mert ez lenne a feltétele annak, hogy az emberek a maguk egzisztenciális, néha hangsúlyozottan filozófiai jellegű vagy lelki természetű problémáikat képesek legyenek megoldani. Ami viszont az egyetemen való továbbtanulást illeti, úgy tűnik, hogy a középiskolai oktatásban jelenleg munkál egy pozitív tendencia. A jelenlegi tanterv és tankönyv úgy van megalkotva, hogy ezáltal nagyobb szerep jut az önálló gondolkodásnak, és ezt mindenképpen szeretném kiemelni. De talán szilárdabb alapokat kellene biztosítani ehhez az

önálló gondolkodáshoz, ami minimum azt jelentené, hogy a heti egy órát általánosan legalább heti két órára kellene emelni; lehetőséget kellene adni bizonyos filozófiai, társadalomtudományi profilú osztályok létrehozására; egyáltalán, az oktatási intézmények számára nagyobb szabadságot kellene biztosítani olyan profilok létrehozásához, amelyeket szeretnének felvállalni. És mindenképpen megfelelő mozgásteret kellene biztosítani az egyes tanárok, oktatók számára, hogy alternatív tankönyveket próbálhassanak ki, hogy olyan feladatokat végeztethessenek el, amelyek saját tapasztalatukra és alkotókészségükre épülnek. Ennek megfelelően rugalmasabbá kellene tenni a felvételi rendszert is, nem alacsonyabb elvárási szintűvé, hanem rugalmasabbá, hogy azok a diákok se kerüljenek hátrányosabb helyzetbe, akik esetleg nem szigorúan a tankönyv szerint készültek fel.

„Az egyetemen a filozófiai gondolkodást és az oktatást – az utóbbi negyven év összefüggésében tekintve – kifelé a nyitottságra, befelé pedig a kritikai szellem elsajátítására irányuló törekvés jellemezte. Hogy ebből ténylegesen mennyi valósult meg, s mennyi volt benne a csalóka látszat vagy önállítatás, azt még ma sem lehet igazán eldönteni, mivel ezidáig senki sem foglalkozott érdemben ennek a korszaknak a tudományos igényű elemzésével és értékelésével. Ezt a hiányt sem a nosztalgizáló vagy pedig a tárgyilagosság- (látszatá)ra törekvő visszaemlékezések, sem pedig a helytel-közzel megfogalmazódó esszéisztikus reflexiók nem pótolják.” – VERESS KÁROLY

Kellék: Elöljáróban kérjük ismertesse szakmai pályafutását, egyetemi élményeit, az Önre különösebb hatást gyakorló – hajdani – tanáregyeniségeit.

V.K.: 1972-76 között jártam a kolozsvári egyetemre, filozófia szakra. Ez egy olyan időszak volt, amikor számunkra – akkori egyetemisták számára – úgy tűnt, hogy az egyetemen a filozófiai gondolkodást és az oktatást – az utóbbi negyven év összefüggésében tekintve – kifelé a nyitottságra, befelé pedig a kritikai szellem elsajátítására irányuló törekvés jellemezte. Hogy ebből ténylegesen mennyi valósult meg, s mennyi volt benne a csalóka látszat vagy önállítatás, azt még ma sem lehet igazán eldönteni, mivel ezidáig még senki sem foglalkozott érdemben ennek a korszaknak a tudományos igényű elemzésével és értékelésével. Ezt a hiányt sem a nosztalgizáló vagy pedig tárgyilagosság- (látszatá)ra törekvő visszaemlékezések, sem pedig a helytel-közzel megfogalmazódó esszéisztikus reflexiók nem pótolják.

E néhány évre jellemző beállítódás- és szemléletváltás lényegét a következőkben tudnám összefoglalni: a dogmáktól vissza a szövegekhez jelszó jegyében kibontakozó „alkotó” marxizmus művelése, melynek során az érdeklődés elsősorban a fiatal Marx írásai felé fordult, beleértve a klasszikus német filozófia tartalmait és a marxi szövegek mondanivalói közötti összefüggések tanulmányozását is. Magam is ennek jegyében írtam az államvizsga dolgozatomat *A hegeli és a marxi történelemfelfogás összehasonlító tárgyalása* címmel. Ezirányú foglalatosságunkat kiegészítette és elmélyítette a kortárs európai híru és rangú marxista szerzők tanulmányozása, akiknek a művei ebben az időben már messze meghaladták a szimplifikáló, dogmatizáló értelmezéseket, sőt, a maguk módján tematizálták a filozófia és az ideológia összefüggéseinek vizsgálatát és problematikusságát, s meghirdették az un. nem marxista vagy polgári filozófiai irányzatokkal való „párbeszéd” kibontakoztatásának programját is. Mindez ürügyet adott és bizonyos lehetőségeket teremtett ahhoz, hogy egyre több nem marxista gondolkodó szövegeit lefordítsák, kiadják, hozzáférhetővé tegyék.

Akkoriban a kor uralkodó és meglehetősen divatos „polgári” irányzatának az egzisztencializmus és a strukturalizmus számított. A strukturalista szemléletet bizonyos megszorításokkal módszertani értelemben a korabeli marxizmus is magáénak vallotta, ami pedig az egzisztencializmust illeti, voltak akik komolyan

gondolták a marxizmusnak az egzisztencialista gondolatokkal való egyfajta kiegészítését az egyén filozófiája terén. Ennélfogva nagymértékben előtérbe került az egyéni szabadság kérdésköre a lehetőségek közötti választás, döntés, s az ehhez kapcsolódó személyes és kollektív felelősség jegyében. Előadásokon, szemináriumokon naponta történtek utalások, hivatkozások olyan gondolkodók neveire, szövegeire, mint L. Althusser, R. Garaudy, Lukács György, A. Gramsci, A. Schaff, J.P. Sartre, M. Weber, G. Gurvitch, M. Bunge, Cl. Lévi-Strauss, W. Mills, de egyre többször hangzottak el a Bécsi Körhöz vagy a Frankfurti Iskolához tartozó filozófusok nevei, s Dilthey, Husserl, Jaspers, Heidegger gondolatai is alkalomadtán már szóba jöttek.

Ezzel a viszonylagos szellemi nyitottsággal együtt járt a szociológia iránt megnövekedett érdeklődés, ami már ami képzési programunkban is tükröződött. Tantárgyainknak majdnem felét szociológiai tárgyak tették ki, nem beszélve az évente több hetet felölelő szociológiai felmérésekről Ávasban és a Mócvidéken. Diplománkba a filozófia mellett mégsem került be a szociológia szak, mert mire végeztünk, a szociológia (s később a pszichológia is) az újból felfokozódó ideológiai nyomás áldozatává vált. Ami viszont máig hatóan mindebből megmaradt: Aluas tanár úr nyitott, európai szellemet és kultúrát továbbító, gondolkodásra serkentő problematizáló előadásai, közvetlen, személyes kapcsolatokban megmutatkozó, munkára ösztökélő és könyörtelenül számonkérő magatartása, és feltétlen, megalkuvás nélküli emberi-erkölcsi kiállása amellett, ami észszerű és autentikus értéket képvisel. Rajta kívül még szívesen emlékszem vissza Hajós tanár úr irányítása alatt végzett filozófiatörténeti vizsgálódásainkra, Tóth Sándornak a német klasszikus filozófiát és a fiatal Marx szövegeit boncolgató-értelmező előadásaira, valamint arra a rugalmas, élénk, átfogó összefüggésekre kitekintő szemléletre, amelynek alapján Kallós professzor a történelmi materializmust, Gáll Ernő professzor pedig az etikát tanította.

Az akkori szemléletünk formálásához jelentős mértékben hozzájárult az is, ami azokban az években a kolozsvári diákéletben és kultúrában egyfajta szellemi átrendeződésként végbement: a Gaál Gábor körüli és a Diotima körüli viták, a diákrádió adásai (amelyek szerkesztésében csaknem két évig jómagam is részt vettem), s a szerkesztőség által szervezett visszhangestek, a Korunk-rendezvények, valamint a szerkesztőséggel (ahová szabad bejárásunk volt) kiépült közvetlen kapcsolatok. A lapokban kezdtek megjelenni szemiotikai, kommunikációelméleti, nyelvelméleti írások. Ekkoriban írta és publikálta Bretter György a fontosabb szövegeit és az ő előtanulmányával jelenik meg a *Szövegek és körülmények* c. kötet, amely a „szövegírók” újszerű, a szöveget kritikai vizsgálat tárgyává tevő, ideológiakritikai beállítódását hozza magával.

Az egyetem befejezésétől egészen addig, míg tanárként újra visszakerülhettem az egyetemre, középiskolában tanítottam Sepsiszentgyörgyön. A nyolcvanas évek elejétől egyre fokozottabbá vált az ideológiai nyomás és az egzisztenciális kiszolgáltatottság. Ebben az időszakban az oktatás belső rendjének és színvonalának olyan mértékű leépülése ment végbe a főleg ideológiai-politikai motivációjú átszervezések következtében, hogy voltak időszakok, amikor szabályosan meg kellett küzdeni azért hogy egyáltalán valamit is tanítani lehessen. Ennek ellenére mindvégig igyekeztem filozófiai ismereteket és gondolkodásmódot ta-

nítani akkor is, amikor a filozófia is kimondottan ideológiai tárgynak számított, s a tanári munkát – ha azt valaki komolyan vette – a legnagyobb bizalmatlansággal kezelték. A nyolcvanas évek elején a sajtóban is publikáltam, több recenzióm, esszém, tanulmányom jelent meg. Még arra is lehetőségem nyílt, hogy beiratkozhassak doktorátusra Gáll Ernő professzornál, de mire a doktorátusi tanulmányokat befejeztem, egy önkényes és ideológiai célzatú címváltoztatás következtében már nem vállalhattam a disszertáció elkészítését és megvédését. Szintén sikertelen kísérletnek bizonyult arra irányuló háromszori próbálkozásom, hogy Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratok* c. művét a Kriterion kiadónál Téka sorozatban megjelentessem.

A nyolcvanas évek közepén Salat Levente kezdeményezésére Sepsiszentgyörgyön Tudományelméleti Műhely néven összejött egy fiatal mérnökökből, tanárokból álló csoport, akik elméleti érdeklődésükhöz híven tudományelméleti, tudásszociológiai kérdésekkel kezdtek foglalkozni. Engem is hívtak, s szívesen bekapcsolódtam, bár addig kimondottan tudományfilozófiai kérdésekkel sohasem foglalkoztam, s az érdeklődésem is kívül estek. Akkor viszont ez bizonyult egy olyan, viszonylag „ideológiamentes” területnek, amelynek ürügyén hasonló beállítódású emberek még összeülhettek, s egyáltalán filozófiai problémákról beszélgethettek. Menet közben beleolvastam magam a szakirodalmába és megkedveltem a tudományelméletet. Együttműködésünknek a rendszeresen, kéthetente megtartott előadásokon és vitakörökön kívül egy tanulmánykötet lett az eredménye, amely 1989-ben jelent meg *Tény és való* címmel. Emellett újból publikáltam néhány írást A Hétben és a Korunkban.

A 89-es események után egy darabig én is abban a hitben éltem, hogy ha szakmai tudásomat felhasználva a jelenségek elemzésébe bocsátkozom, ez valakit esetleg majd érdekel. Ennek jegyében elég sokat írtam, főleg az Európai Időbe. Nemsokára azonban az érdembeli visszajelzések teljes hiánya kigyógyított az ilyenszerű időtöltésekből. Természetesen ezzel nem szűnt meg, sőt az utóbbi időben egyre fokozódik érdeklődésem kisebbségi kultúránk jelenségei, működési zavarai iránt. Ehhez kapcsolódik antropológiai érdeklődésem is, melynek köszönhetően már a nyolcvanas évek végétől kapcsolatban álltam a csíkszeredai Kommunikációs Antropológia Munkacsoporttal, s az utóbbi években többször együttműködtem velük kerekasztal-értekezletek résztvevőjeként, s publikáltam a kiadványaikban.

Az eltelt húsz év alatt egyszer sem adatott meg, hogy tanárként csak a saját normámat taníthassam. Vagy az oktatóhiány, vagy a pénzhiány miatt általában a normámnak majdnem a kétszeresét kellett felvállalnom, de volt úgy is, hogy három ember helyett tanítottam. Negyedik éve tanítok az egyetemen, s ebből egy év Sepsiszentgyörgy – Kolozsvár ingázással telt el. Ha egyszer sikerül majd leküzdenem a krónikussá vált időhiányt, akkor én is megírom régóta tervbe vett tanulmányaimat, befejezem a félkész szövegeimet, s mindenekfölött végre elkészítem (most már az eredeti címnek megfelelően) a doktori értekezésemet.

K: Mi a véleménye az egyetemi filozófiaoktatás jelenlegi helyzetéről, hogyan látja problémáit és miként tartja ezeket megoldhatóaknak?

V.K.: Hadd kezdjem mindjárt az elején azzal, hogy az ezelőtt két évvel összeállított tantervünket tartalmilag kielégítőnek, az oktatás mai igényeivel összhangban levőnek találom.

Manapság filozófiát kétféle módon lehet tanítani az egyetemen: vagy gondolkodók életműveire koncentrálva, immanens értelmezési, vagy külsődleges filozófiatörténeti szempontokat alkalmazva, vagy pedig átfogó témaköröket kijelölve, amelyek keretében az oktatás valamely filozófiai probléma útját járja be, különböző időszakokban és irányzatokban vizsgálva meg azt. Az elsőnek abban látom a hiányosságát, hogy nem teszi lehetővé bizonyos filozófiai problémáknak a nagyobb összefüggésekben történő megvizsgálását; a másodiknak a hiányossága viszont abban áll, hogy az egyes gondolkodók eszmerendszerét és gondolkodásmódját nem képes elmélyíteni, s e téren felületes marad. Úgy vélem, hogy a mi tantervünk a filozófiatörténeti tárgyak, illetve a szisztematikus filozófiai tárgyak formájában ezt a két oktatási lehetőséget ötvözi, s lehetőséget kínál az említett hiányosságok kiküszöbölésére.

Úgyszintén, a filozófiai problémák vizsgálatára a mai filozófiatanításban kétféle megközelítési mód kínálkozik. Az egyik egy szűk és konkrét filozófiai (olykor rész-) problémának a mélységében történő vizsgálatát tűzi ki célul, a másik viszont egy problémakör, egy egész filozófiai szakterület átfogó ismertetését, a teljes problémakör felvezetését. Az elsőnek abban áll a hiányossága, hogy (többnyire a tanár érdeklődésének megfelelő) részproblémák sorozatába vezeti be a hallgatókat, de a filozófia egészéről, nagyobb összefüggéseiről nem szereznek átfogóbb ismereteket. A második keretében viszont éppen részkérdések elmélyítésére, bizonyos problémák behatóbb elemzésére nem kerülhet sor. Jelenlegi tantervünk az alaptantárgyak és a választható tantárgyak terjedelemben és vizsgakötelezettségekben is megmutatkozó megkülönböztetésével mindkét megközelítési módot lehetővé teszi. Mivel a választható tárgyak időszakonként cserélődhetnek, az újabb követelményekhez való folytonos hozzáigazodást, a változó filozófiai divatokkal való lépéstartást is lehetővé teszi. S mindezek mellett az óraszámok tekintetében nem is túlterhelt. Érdemeihez az is hozzátartozik hogy nem tüntet ki egy filozófiai irányzatot, vagy rendszert, amelyet kizárólagos nézőpontként kellene alkalmazni a filozófiai problémák tárgyalásában. A több évtizeden át alkalmazott marxista kizárólagosság után ez mostanság nem is lene ajánlatos. Ehelyett szemléletileg és módszertanilag a különböző irányzatoktól és gondolkodóktól való egyenlő távolság betartását kívánja meg, ami nem zárja ki – főleg a választható tárgyak keretében – egyik vagy másik gondolkodó életművével való elmélyültebb foglalkozást.

A tanterv említett pozitívumai ellenére hatékonyabb alkalmazása érdekében, néhány módosítást is szükségesnek vélek. Nem biztosítja kellő mértékben a filozófiával való foglalkozás során nélkülözhetetlen szaktudományos ismeretek elsajátítását. Az első évesek képzésébe ennél fogva nem ártana bevenni egy-két szaktudomány alapjaiba (matematika, fizika, biológia, történelemtudomány) bevezető kurzust. Ugyanakkor a tantervet át is lehetne rendezni (s ezen nem is

volna érdemtelen gondolkodni) oly módon, hogy az alapképzés keretében kötelező tárgyak az I-II. évre kerüljenek, s a szakosodási irányokat meghatározó választható tárgyakat pedig III-IV. éven tanítsák. Ehhez viszont a vizsgarendszeren is változtatni kellene.

Felfogásom szerint jóval nagyobb figyelmet kellene szentelni a gyakorlatnak. Mostani formájában a tanév végére helyezett két hét gyakorlatnak nincs sok értelme és ennél fogva hatékonysága sincs. A filozófia oktatása nem korlátozódhat kizárólag ismeretek átadására. Legalább olyan fontos szerepet kellene kapnia benne a képzésnek is. Ez akkor valósulhatna meg, ha a szemináriumi tevékenység mellett a gyakorlatot is hetente meghatározott óraszámban jól átgondolt elvek szerint lehetne végezni. Ez szervezett keretet nyújtana olyasminek a begyakoroltatására a diákokkal, mint a szakdolgoztatás szabályai, felsőbb éveken pedig a szakdolgozatok irányításával kapcsolatos egyéni tanár-diák munkának. Ennek hiányában – elsősorban a képzés terén szükséges szakirányítás – esetlegessé, alkalmoszerűvé válik.

A kolozsvári egyetemen a filozófia magyar nyelvű oktatásával kapcsolatos problémák valójában a tanterven túli körülményekkel függenek össze. E problémák egyik alapvető forrása az egyetem egészén belül univerzális jellegű. Lényegét így lehetne megfogalmazni: kiáltó ellentmondás az európai igényekhez, elvárásokhoz való igazodást hirdető retorika és a siralmas körülmények között. Mindaddig, amíg napi gond a tanteremhiány, a legszükségesebb könyvekhez, folyóiratokhoz, kurrens szakmai információkhoz nem lehet hozzájutni, a modern oktatás minimális technikai feltételei (számítógépek, fénymásolók) a diákok és az oktatók számára nincsenek biztosítva, illetve hozzáférhetetlenek, addig természetes, normális módon nem lehet megfelelő hatékonyságot elérni. Csak időt és idegeket felőrlő heroikus erőfeszítések révén. Márpedig manapság a hallgatók is és az oktatók is hősies gesztusok helyett megfontolt, céltudatos munkálkodással szeretnék a mindennapjaikat kitölteni. Elsősorban ebben látom az egyre inkább tapasztalható (de nagyon szeretnők remélni, hogy csak átmeneti) közömbösség és kiábrándultság okát.

Hasonló jellegű problémát jelent az oktatók túlterheltsége, ami egyrészt az oktatóhiányból, másrészt az azzal járó erőfeszítésekből adódik, hogy a filozófia-oktatás új követelményeire való átállás a tanítási tevékenységgel párhuzamosan folyamatos tanulást igényel tőlük. Ez a probléma betanítók alkalmazásával, vendégtanárok meghívásával csak ideiglenesen oldható meg; megnyugtató megoldást csak az a helyzet jelenthet, amikor a szak tanári kara eléri a szükséges létszámot és felkészültségi szintet. Ez a helyzet előreláthatólag egy öt-tíz éves időszakra kiterjedő folyamatban fog fokozatosan rendeződni.

Végül pedig egyik leglényegesebb problémának tekintem a diákokkal való kapcsolattartás rendszertelenségét, esetlegességét. Ennek tényleges oka egyrészt az, hogy a túlterheltség következtében az oktatóknak még más jellegű szervező tevékenységekre, a diákokkal végzett külön egyéni vagy csoportfoglalkozásra nem nagyon marad idejük. Van viszont ennek a jelenségnek mifelénk egy másik oka is, az, hogy a tanár-diák együttműködésnek (tisztelet a kivételnek) nincs is igazán kialakult hagyománya. Hiányoznak azok a hagyományos bejáratott formák és a közös munkának egy olyan magától értetődő fegyelme, a-

melynek normáit az újonnan bekerülők készen kaphatnák, s azok kényszerítő ereje formálólólag hathatna rájuk. Ehhez még a kollégák közötti hiányos információáramlásból és laza kapcsolattartásból eredő együttműködési nehézségek is hozzáadódnak. Márpedig mindezek észrevétlen megléte és zajtalan működése a mindenkorai oktatás hatékonyságának egyik alapvető feltétele.

Hogyan látom e problémák megoldási lehetőségeit? Mindenekelőtt igen fontosnak tekintem a filozófia tanszékrészlegek fokozatos felfejlesztését fiatal végzősöknek sorozatos alkalmazásával az elkövetkező években. Ezzel együtt fontos lesz olyan posztgraduális ösztöndíjak megszerzése, amely számukra külföldi tanulmányutakat tesznek lehetővé a doktorálás megkönnyítése érdekében. A hiányzó magyar nyelvű szakirodalom jó részét szöveggyűjtemények, egyetemi jegyzetek, saját fordítások átgondolt, tervszerű sorozatos kiadásával lehetne pótolni. Ebbe a munkába a nagyobb évfolyamok diákjait is be lehet vonni, sőt, nélkülük egészében el sem lehet végezni. A tanítási idővel párhuzamosan futó gyakorlat kiváló keretet biztosíthatna ehhez a tevékenységhez. Fontos lenne minden olyan tevékenység, rendezvény felkarolása, amely a diákok filozófiai gondolkodásának, íráskészségének fejlesztésére, a szakdolgozatkészítés és a tanulmányíráshoz szabályainak elsajátítására irányul. A filozófiai képzés csak akkor válhat hatékonyvá, ha a mechanikus tanulás, felületes olvasás helyét a problematizálás, a problémákra való egyéni és kollektív szisztematikus gondolkodás veszi át, s a szemináriumokra, vizsgákra való készüléskor a dolgozatírások, megbeszélések, viták kerülnek túlsúlyba. Ennek viszont alapvető feltétele a hétről-hétre rendszeresen elvégzett munka – s ez is kultúra! Emellett természetesen olyasmi is fontos lenne mint a filozófia szakos diákok érdembeni részvétele a TDK-n, s hasonlóképpen szükséges lenne az oktatóknak egy olyan évente megrendezett és hagyományossá váló konferenciája, melyen tudományos tevékenységüknek kurrens eredményeiről egymásnak és diákjaiknak beszámolnak.

Mindent egybevetve a kolozsvári magyar nyelvű filozófia oktatás megerősödésének öt-tíz év távlatában egyetlen alapvető feltétele van: Dolgozni kell!

K: Egy megfelelő filozófiai képzésnek (és képzettségnek) nem az egyetemen, hanem már a középiskolában el kell kezdődnie. A jelenlegi oktatási szerkezetben van-e arra lehetőség, hogy a két oktatási szint – középiskola és egyetem – között a felkészítés/felkészülés folytonossága megvalósuljon?

V.K.: Kezdem mindjárt a sokak által és sokat szidalmazott filozófia tankönyvvel. Véleményem szerint – s ezt sokéves középiskolai gyakorlattal is rendelkező tanárként mondom – a forgalomban levő tankönyv szemléleténél és felépítésénél fogva kiváló lehetőséget teremt egy hatékony középiskolai filozófiatanításra. Ez természetesen nem menti ténylegesen meglévő hibáit, hiányosságait. Konfliktushelyzet állhat elő viszont a tankönyv szemlélete által megkívánt korszerű oktatási eljárások – problematizálás, gondolkodtató feladatok – és a hagyományos, beidegződött előadói-tanári módszerek között. Az is igaz, hogy egy 30-as létszámú osztályban az összes tanuló részvételével nemigen lehet egy filozófiai problémát megbeszélni. Ez csak kiscsoportos oktatásban lenne sikeres.

Ami az egyetemre bejutó diákokat illeti, sokan magukkal hozzák a tanulással és a tudással kapcsolatos középiskolai képzeteiket és beidegződéseiket, s ez az első években csalódások és kiábrándulások forrásává válhat. Ezt még tetézik a filozófia szakról kialakított téves elképzelések és hiábavaló elvárások is. Azok, akik ilyeneket táplálnak, nem szeretik, sőt fölöslegesnek és értelmetlennek tartják a feltett és sokszor megválaszolatlanul maradó kérdéseket. Számukra ezek a nyugtalanság és a bizonytalanság forrásává válnak. A filozófiától vagy enciklopédikus tudást, vagy a közvetlen életproblémákkal kapcsolatos azonnali válaszokat remélnék. Kész tananyagot akarnak megtanulni, s minden kérdésre végérvényes választ szeretnének kapni, lehetőleg úgy, hogy a legkisebb erőfeszítés elve alapján, minél kevesebb egyéni gondolkodásbeli erőfeszítéssel a legrövidebb úton célba érjenek. Hajlamosak a tanárok hibájának tekinteni, ha nem sikerül ezt az igényüket kielégíteni. És közömbösség, tétlen kiábrándultság, levertség lesz úrrá rajtuk. Sajnos ez esetben az történik, hogy mindazok, akik szilárd tudásra, bizonyosságra, s a problémákat messze elkerülő kényelmes életre vágyanak, a filozófiát is szeretnék eszközzé változtatni, ismeret-eszközzé önző célok elérésére, aminek maga a filozófia mond ellent természeténél fogva.

Viszonylag kevés olyan példát tapasztalok, amikor valaki saját erejéből megkísérli meghaladni ezt a tudati-morális válságot a filozófia érdekében. Holott az egyetemi munka: lényegében szakirányítás mellett végzett egyéni munka, amelyben a diák a kezdeményező fél. Például egy szakdolgozat elkészítése esetén, akkor amikor a potenciális irányító tanárral az első konzultációra sor kerül, az illető hallgatónak már rendelkeznie kell egy olyan témavázlattal, amely előzetes könyvtározás, kollégákkal, tanárokkal folytatott tájékozódó beszélgetések folyamán alakul ki, s amivel kapcsolatban most már konkrét tanácsokat, útmutatásokat kérhet. Ilyen hozzáállás nélkül nem lehet szó egyetemi oktatásról.

Véleményem szerint a középiskolától az egyetemig egyértelműen minőségi ugrás van. Ez a tanulással és a tudással szembeni beállítódás, a tudás természetére vonatkozó felfogás megváltozásában mutatkozik meg. És ebben az értelemben a középiskola és az egyetem között nincs kontinuitás, és nem is kell hogy legyen. Egy dolog az, hogy mit és hogyan tanul valaki a középiskolában egy általános műveltséget tanúsító diploma megszerzése érdekében, aminek a biztosításával a középiskolai oktatás céljai le is zárulnak. És más az, ha valaki egyéni érdekből egyetemen akar továbbtanulni. Ebben az esetben egyénileg kell megtalálnia a felkészülés módját. Természetesen egy korszerűsített középiskolai oktatás ebben nagymértékben segítségére lehet, akkor is, ha nem kifejezetten ez a célja.

E téren az érvényben levő felvételi gyakorlat is elmarasztalható. Jelenlegi formájában nem hozza abba a helyzetbe a végzős középiskolás fiataalt, hogy az iskolai tanulás szemléletéről és gyakorlatáról megkísérelje leválasztani az egyetemi felvételre való készülés követelményeit, s ezáltal egy olyan új helyzetbe próbáljon beilleszkedni, amelyben önmagával szemben az egyetemiekhez hasonló elvárásokat támaszthat, s megtanulhatja ezek horizontjában értékelni saját képességeit és teljesítményeit. Amennyiben ez nem így történik, akkor a felvételizők többsége a középiskola „meghosszabbításaként” fogja fel az egyetemet, s a középiskolai szellemet, szemléletet alkalmazzák továbbra is normaként az egyete-

mi oktatással és tanáraikkal szembeni elvárásaikban. S mivel ők vannak többségben, ezt olykor sikerül érvényesíteniük is.

K: Van-e „erdélyi”, „magyar”, vagy – ha úgy tetszik – „nemzeti” filozófia?

V.K.: Ez a probléma sokkal bonyolultabb annál, hogy itt néhány szóban érdemben tárgyalni lehessen. Véleményem szerint erre a kérdésre nem lehet „igen”-, „nem”-szerű választ adni. A lehetséges válasz tisztázott nézőpontot, ennek megfelelő értelmezést és értékelést, s mindennekfölött körültekintő érvelést igényel. Ha kisebbségi létünk és kultúránk valakik fejében és szövegeiben valaha filozófiai reflexió tárgyává válik, amennyiben ittlétünk gondolata önmagát filozófiai gondolatként is elgondoló gondolattá lesz, akkor és annyiban erdélyi magyar filozófiáról is lehet majd beszélni. Ettől függetlenül évszázadok óta voltak és ma is vannak e tájon filozófiával foglalkozó, a filozófiát értő és alkotó módon művelő emberek.

JOÓ TIBOR

Joó Tibor 1901 augusztus 21-én született Kolozsváron. Tanulmányait a szegedi egyetemen végezte (Bartók György tanítványaként). 1929-től 1933-ig a szegedi egyetemi könyvtárban dolgozott, 1933-tól az Országos Széchényi Könyvtárban volt szakdíjnok, később segédőr, majd alkönyvtárnok. 1939-ben a Pázmány Péter Tudományegyetemen a történetfilozófia magántanára lett. A húszas évek végétől rendszeresen publikált, tanulmányai főként a Magyar Szemlében, a Nyugatban, a Protestáns Szemlében és a Válaszban jelentek meg. Kétszer kapott Baumgarten-díjat (1934, 1940). Érdeklődési köre rendkívül széles volt; írásai jelentek meg az irodalomelmélet és -történet, a képzőművészet, a történelem és szociológia tárgyköréből csakúgy, mint a történetfilozófia és a magyar, ill. az egyetemes filozófiatörténet nagy alakjairól és rendszereiről. Filozófiai munkássága két fogalom köré szerveződött, ez a két fogalom: a szellemtörténet és a nemzeteszme. Míg a harmincas évek közepéig megjelent kötetei és írásai a szellemtörténeti gondolkodás egy-egy jelentős személyiségét (Troeltsch, Spranger, Böhm Károly) ill. a „szellemtörténeti iskola” történetének s elméletének egészét (*Bevezetés a szellemtörténetbe*) mutatták be, addig életének utolsó évtizedében kiadott könyvei a magyar nemzeteszme tartalmait, kialakulásának folyamatát vizsgálták (mintegy az értelmiségi protestálásaként, a humanizmus eszméjének védelmezéseként azzal a – történetfilozófiai ill. társadalomtudományi szempontból is tarthatatlan és értelmezhetetlen – fajfogalommal szemben, amely döntő elemévé vált a náciizmus ideológiájának). Tagja annak az Irodalomtudományi Társaságnak, amelynek egyéves fennállása alkalmából (1944-ben) mondott pohárköszöntőjében Szerb Antal a következőképpen fogalmazta meg a társaság célját, feladatát: „megismerni a magyarság eidoszát, és a megismerés által, az igazság ereje által országunkat mai esett állapotából felemelni”. Mint e társaságnak több tagja – s a magyar szellemi élet sok kiválósága – Joó Tibor sem érthette meg a felszabadulást, Budapest ostroma alatt kapott, repeszdarab okozta sérülésben halt meg 1945. március 1-én.

Művei:

Ady arca a történetphilosophia megvilágításában. Szeged, 1928.
Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében. Szeged, Studium, 1929.
A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Szeged, Acta..., 1931.
Kerkapoly Károly történetfilozófiája. Adat a magyar hegelianizmus történetéhez. 1932.
Bevezetés a szellemtörténetbe. Bp., Franklin, 1935.
A magyar nemzeti szellem. 1938.
A magyar nemzeteszme. Bp., 1939. (Reprint: Szeged, Universum Reprint, 1990.)
Mátyás és birodalma. Bp., Athenaeum, 1940.
Magyar nyelvű filozófiai kéziratok a Széchényi Könyvtárban. Bp., OSZK, 1940.
Magyar nacionalizmus. Bp., Athenaeum, 1941.
Vallomások a magyarságról. A magyar önismeret breviáriuma. Bp., Hungária, 1943.

Róla szóló irodalom:

Hubay Ilona: *Joó Tibor (1901-1945).* Magyar Könyvszemle 1945, 123-124. p.
Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz.* Bp., Göncöl, 1993, 105-107. p.
Töröcsik Miklós: *Joó Tibor. Gyökerek és elhatárolások.* In: Jelen-Lét 1. Filozófiai Ta-

nulmányok (szerk.: Jakab András, Mester Béla) Nyíregyháza, Stúdium, 1992. 75-86. p.
Töröcsik Miklós: *A nemzeteszme Joó Tibor gondolatrendszerében*. In.: Gondolatok gondolatokról... (szerk.: Veres Ildikó, Mezei Balázs) Miskolc, Felső-Magyarország Kiadó, 1994, 196-203. p.
I. még Új Magyar Irodalmi Lexikon II 911–912.

Az itt közölt tanulmány eredetileg a Protestáns Szemle 1931. decemberi számában jelent meg (749-758. p.). Hegel halálának 100. évfordulóján az elsősorban történetfilozófiával foglalkozó Joó Tibor nyilván nem véletlenül ír éppen a hegeli történetfilozófiáról. A választásnak számunkra ezúttal nem is az a legfontosabb indoka, amit a szerző hangsúlyoz írása elején, hogy ti. Hegel mint historikus gondolkodó gyakorolta a legerősebb hatást az utókorra, hanem inkább a szellemtörténeti iskola képviselőjének Hegelhez, mint ezen irányzat előfutárához való viszonya. *Bevezetés a szellemtörténetbe* című művében szerzőnk egyértelműen Hegelt tekinti „a mai idealista renaissance legdúsabb örökhagyójának”; ám ahhoz, hogy ezt megtehesse, kisebb-nagyobb mértékben módosítania kell a köztudatban élő Hegel-képet. Első lépésben – miután elismerte, hogy az „iskola” számára ösztönző részeredmények (alapelvek, módszertani megállapítások, történelemlogikai tanítások) be vannak ágyazva Hegel történetfilozófiájának konstrukciójába – el kell határolódnia a metafizikus kifejtés egészétől („abból kell kiemelnünk őket, elvágva a transzcendenciába lendülő szálakat”). Majd a kiválasztott – az egészből kiemelt – részleteken belül úgy kell a hangsúlyokat kitennie, hogy nyilvánvalóvá váljon a hegeli gondolatok belső rokonsága a szellemtörténet legfontosabb képviselőivel (Dilthey, Windelband, Rickert, Troeltsch és Spranger). Az így kiemelt három mozzanat: A megértés módszertani eljárása (amelyet különösen Dilthey tesz centrális fogalommal, elkülönítve ezáltal a szellemtudományokat az ok-okozati összefüggésen alapuló természettudományos megismeréstől); az individualitás elve (amely Windelband elméletében válik az idiografikus kultúrtudományok módszertanának és fogalomképzésének alapjává), valamint a szellem fogalmának „lefordítása” a rickerti – az érték fogalmát középpontba állító – tanítás nyelvezetére („a történetiség lényege, a természetiségtől megkülönböztető bélyege az értékre viszonyulás”, „a szellem nem egyéb, mint az értékfunkciók rendszere”). Mindennek ellenére ezek a „torzítások” – amelyek főleg az 1935-ben megjelent, szélesebb olvasóközönségnek szánt könyv műfajából adódnak – nem akadályozzák meg a szerzőt, hogy alábbi tanulmányában egy árnyalt és vonzó képet vázoljon elénk Hegel történetfilozófiájáról.

Joó Tibor

JEGYZETEK HEGEL TÖRTÉNETFILOZÓFIÁJÁRÓL

Egy gondolkodó nagyságának megítélését, annak a megállapítását, hogy mi életének csúcsteljesítménye, mivel hágott legmagasabbra, számos szempontból lehet elvégezni. Ezek egyike a történeti jelentőség alapul vétele. Micsoda irányban hatott legerősebben az utódokra? Ebből a szempontból tekintve, Hegelt mint historikus gondolkodót kell a legnagyobbnak tartanunk. A történelmi felfogás,

a történet szemlélet, a történetfilozófia az a terület, melyen legerősebb, legszélesebb és legmaradandóbb hatását kifejtette. Ennek a hatásnak minden jogos alapja megvan. Ő teremtette meg a filozófiatörténelmet és ő teremtette meg a tudományos történetfilozófiát. Ő írta meg az első mélyenjáró egyetemes történelmet, ő ragadta meg az evolúció lényegét. Túlzás nélkül lehet mondani, hogy ő tanította meg a históriát historikusan gondolkozni. Úgyhogy ami ezen a téren száz év alatt Európában történt, az vagy közvetlenül, vagy végső gyökereiben mind hozzá vezethető vissza. A legellentétesebb áramlatok vallják őszükül és valóban az is. Talán még többnek, mint amennyi tudja. A legújabb történettudomány, a szellemtörténelem pedig mintha egyenesen azokról a padokról kelt volna fel, melyek előtt a „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte” megtartattak. Hegel emlékezete minden historikus legnagyobb ünnepnapja.

Az idők folyamán sablonná vált ő is. Iskolás közhellyé váltak dicséret és gáncsok, különösen az a dicséret, mely fejlődésfogalmát illeti és az a gáncs, melyben erőszakos konstrukciója részesül. Olvasásától stílusának állítólagos homálya és unalmassága riaszt vissza. Ezt a minden ízében jogosulatlan rosszhírt egyrészt Schopenhauer személyes forrású irigy áskálódásainak róhatjuk fel, másrészt a fogalmi gondolkodástól elszokott pozitivisták tunyaságának. Igaz, Hegel absztrakciókban gondolkodik, – de hiszen filozófus! – és egy-egy gazdag gondolati egység eleven organizmusát nem szabadlja tömondatokra, hanem igyekszik egy lendületben épségben tartani. A stílus nem alkalmazkodhatik külső szempontokhoz, hanem csakis szorosan és hűen a benső formájához. Hegel könyve nem homályos, hanem mély, mert mélyek a gondolatai, és magas, mert gondolatai magasan szárnyalnak a lét csúcsai körül, ahol valóban nem stílusvirágok teremnek. De aki nem hajlandó, vagy nem elég erős fáradozni a feljutással, az csakugyan jobban teszi, ha lemond tudományos művek olvasásáról és a populáris filozófia – ha ugyan van ilyen – termékein andalodik. Pedig minden historikus nevelésének Hegel művén kellene kezdődnie. Ha szemtől szembe állunk a szöveggel, s követjük az elevenen hullámozó gondolatokat, akkor telnek meg élettel és hatnak az újság megdöbbentő frissességével „a jó öreg Hegeltől” tanult frázisok. S látjuk azt is, hogy az a pár frázis nem meríti ki csodálatos gazdagságát.

A szövegben való elmerülés mindenekelőtt azt eredményezi, hogy az a bizonyos fejlődésfogalom nem lesz többé puszta szó és dogma a szemünkben, hanem tartalommal telik meg. Látjuk, hogy szó sincs valami vérszegény logikai konstrukcióról, hanem a tényleges történeti élet tényleges folytonosságáról, pszichikai erők vitális küzdelméről, melynek folyamán az, amit fejlődésnek nevezünk, tovább szövődik. Az azután más kérdés, hogy ennek a tényleges folyamatnak a metafizikai okát Hegel a maga logikumában látja. A tényleges fejlődés úgy áll elő, hogy minden állapot hiányokat rejt magában, s ezzel szükségérzetet, mely kielégülésre törekszik. E hiányt és szükségét az egyének érzik és ennek megfelelően alakítják az állapotot. Az új állapotban azután új hiány, új szükség, tehát további fejlődés alapja foglaltatik. Hogy ezt a tézist, antitézist, szintézist dialektikai menetével azonosítja? Vajon csakugyan olyan naiv ez a feltevés? Azt aligha lehet kétségbevonni, hogy a fejlődésnek ez a formája, melyet ő leír, s mely a tényleges történetnek meg is felel, valóban az antithetikum logikai formája-

nak felel meg, ha skematikus gerincére keresünk kifejezést. Más kérdés azután, hogy abszolút szintézist képzelhetünk-e, nem csak egy újabb antithetikus viszony első tagja-e minden még a legvégsőnek hitt szintézis is. Való azonban az, hogy Hegel művében sehol sem állítja, hogy a valóságos történet az általa leírt állapottal végső célját, az abszolút szintézist valósággal, objektíve elérte, ellenben számos alkalommal erőteljesen hangsúlyozza, hogy még messze vagyunk az ideál megvalósításától.

Ez az ideál, a történetnek ezen ideál irányába való konstrukciója az a pont, mely a legtöbb gáncs tárgya, mely alapjában veszélyezteti Hegel egész történetfilozófiájának a hitelét. Tétele az, hogy a történet a szellem kibontakozása, a szellem lényege pedig a szabadság lévén, a történet tehát a szabadságban való előhaladás, a szellem szabadságának öntudatában való előhaladás. Ennek az alapja az a belátás, hogy az ember mint szellemi lény lényegénél fogva szabad. Itt azonban jól kell hangsúlyoznunk, hogy az ember *mint szellemi lény* szabad Hegel szerint, s hogy az ember elé követelményül állítja, hogy szellemisége által vezetett, tehát szabad lénnyé küzdje fel magát a természeti állapot kötöttségéből. A történet egyes korszakai a szabadság eme tudatában való haladást ábrázolják; állapotai, az intézmények a korabeli szabadságtudatnak felelek meg, annak a vetületei. Az öntudatosulásnak ez a folyamata az állandó tendencia az események kavargó viharának a magvában, ez a benső dialektikai váz. Megszokott gesztus erre a fölényes legyintés. Pedig ha olvassuk a szöveget, s követjük az egyirányba áradó gondolatokat, amint körülfolylják a történet tényeit s nem is alakítanak rajtuk, – Hegel nem követett el történethamisítást, de természetesen csak a korabeli tudomány eredményeit használhatta, – hanem csak az elméletből sugárzó reflexeket veti rájuk, akkor már nem tudunk olyan egyszerű elutasítás álláspontjára helyezkedni vele szemben. El kell ismernünk, hogy valóban tényekkel állunk szemben, s ezek a tények nagyon jól elbírják a Hegel értelmezését. El kell ismernünk, hogy a történetet valóban lehet abból a szempontból tekinteni, hogy a társadalmak és a korszakok milyen viszonyban állottak a szellem valóságának és a szabadsághoz való jogának tudatával. Nem lehet tagadni e tudatban való előhaladás tényét sem. Az emberiség élete valóban felmutatja ezt a fejlődést. Az a kérdés azonban, – s itt válik Hegel történetmagyarázata egyoldalúvá, – hogy vajon kizárólag, egyedül ez történik a történetben, nincs egyéb tendencia, nincsenek tények, melyeket ezzel a fejlődésfogalommal lehet magyarázni, melyeket ebből a célgondolatból nem lehet levezetni.

Van azonban Hegelnek egy nyilatkozata, melyet nemigen szoktak figyelembe venni: Művének utolsó mondataiban kijelenti, hogy ő itt csak ezzel a fejlődéssel foglalkozott, mert „a filozófiának csak az idea ragyogásával van dolga”, a közvetlen valóságból, a szenvedélyek „unalmas mozgalmából” kiemelkedik a filozófiai vizsgálat, mert az ő érdeke csak az, hogy „megismerje az önmagát megvalósító idea fejlődési menetét, és pedig a szabadság eszméjének, mely csak mint a szabadság tudata létezik”. Tehát ő elismeri, hogy a konkrét történésben egyéb is van, mint ez a fejlődés, melyet történelmi képében ábrázol, azonban metodikai, tudományelméleti okokból csak ezt választja ki, mert csak ez lehet filozófiai tárgy. Az a törekvés, hogy a történetet a szellemre vezesse vissza, a szellemből magyarázza, teljesen jogos, mert a filozófiának valóban az a módszere, hogy a

létet a szellem közvetlenül ismeretes funkcióival érti meg, magyarázza, s így a történetfilozófiának is az a feladata, hogy a történeti jelenségvilágot a szellem tevékenységére vezesse vissza. Hegel a minden időkre érvényes, legáltalánosabb feladatformulához járt közel, de a gyakorlatban megcsúszott ez a szempont, s ezért mutatkozott róla egyoldalú kép.

Nem szabad elfeledkeznünk ugyanis arról, hogy a történetnek nem egyedül a szellem a tényezője. Erről ugyan, láttuk, Hegel sem feledkezett meg. De ő úgy kerülte meg ezt az elismert heterogenitást, hogy csak a szellemi oldallal foglalkozott, mint maga kijelenti. Ő a szellemből indult ki, ahelyett, hogy a történet ténytéréről indult volna magyarázatért. A szellemet és a történetet kell viszonyba hoznunk, illetve viszonyukat felismernünk. De már merő óvatosságból sem szabad úgy fogalmaznunk a feladatot, hogy a történetfilozófia a szellem útját kutatja a történetben, merő óvatosságból, mert így tartva szem előtt a célt, hamarosan készen vagyunk a történeti tényezők és termékeik nagy részét elfelejteni, mint lényegtelen, mint kompozíciónkba nem illőt. Azt a kérdést kell legelőször is megoldanunk, milyen viszonyban van a szellem és a történet, s hogyan magyarázhatjuk a szellem funkcióival a történetet. Így kénytelenek leszünk épségben tartani a történeti valóság egészét, mert célunk érdeke éppen azt kívánja meg. Így óvva vagyunk minden egyoldalúságtól.

Pedig Hegelnek igen éles szeme volt a valóság iránt is; nemcsak az absztrakciók világában, az ideák birodalmában is otthon érezte magát. Személyiségére éppen ez a kettősség rendkívül jellemző, s egész rendszere ebből hajtott ki. Elméleti fejtegetéseinek nem egy pontján erőteljesen harcol azért, amit a mai terminológia immanens kritikának nevez, hogy tudniillik a történeti jelenségeket saját céljaik szempontjából kell tekinteni, harcol az individuum jogaiért, minden univerzalizmusa és finalizmusa ellenére is teljes megértéssel van egyes korszakok, szellemi áramlatok partikularisztikus öncélúsága iránt. Ábrázolásában ugyan, miután csak a fő fejlődésnek vallott vonulatot akarta nyomon követni, nem adhatja sok példáját egyénítő ábrázoló erejének, s a történet nagy alakjai is inkább az eszme hordozóiként, mint húsból és vérből való emberekként tűnnek elénk művében, de ez a tudatos feldolgozó eljárásból folyik, s szemben áll ezzel az a tárgyilagosság és hűség, mellyel a különböző szellemi áramlatok ideológiáját fogja fel. Sehol sem látja beléjük a maga eszméit, bármily hihetetlenül hangzik ez. Meghagyja őket a maguk valóságában, csak azután magyarázza meg, hogy mimódon stációk ezek az egyetemes, egyetlen általános fejlődés nagy útján. Általában a valóságot úgy hagyja, amint van. Az értelmezés, a magyarázat az, ahol az erőszakot kezdődik. Nem a valóságot konstruálja ő, hanem a *valóság fölé* emeli elmélete épületét. A valóságot, teljes érintetlenségben hagyva, sőt szeretettel merülve el sokszínűségében, azt az eszme eszközeként értelmezi. A történeti kauzalitás konkrét motívumait mind elismeri és feltünteti, de a konkrét okozatosság lényegéül az eszmei dialektikát magyarázza. Tárgyilag hűséggel regisztrálja a tényeket és tényleges kapcsolataikat, de azután büszkén mutat rá, hogy azért történt úgy, amint történt, mert az felel meg az absztrakt, fogalmi dialektikának, s hogy az események, anélkül, hogy Szereplői akarnák, vagy tudatában lennének, azt az egyetemes fogalmi fejlődést mozdítják elő, azt hordozzák titkos mélyükben. Pszichológiai okszerűséggel kellett az idealistának objek-

tív realizmussal elismerni a valóság jelenségeinek az immanens tartalmát, mert csak ebben a sokszínűségben mutathatta ki az antithetikus dialektika jelenlétét. Így eléggül ki Hegel szellemének kettős irányultsága, az eszmény és a valóság felé egyaránt, egy konstrukcióban, mely a valóságot a maga mivoltában nem érinti, de azt az idealitás transzcendens mozgásával hozza szoros kapcsolatba és azaz értelmezi. Az egyéneken keresztül, az emberi szenvedélyeken, érdekeken, akaratokon keresztül a világszellem hatékony, akkor is, ha ezek a közegek egész távol állanak e szellem tudatától. Az mármint éppen az egész történet célja, hogy a szellem tudatosává váljon, s hogy az egyének tudatosan munkáljanak a szellem ismert céljainak a megvalósításán. Ezáltal válnak szabaddá.

Ilyenformán ez a szabadságfogalom egészen távol áll az útszéli liberalizmustól. Erkölcsi szabadság ez és csak a tudatlan természetből való felszabadulást jelenti. Az ember mint ember szabad, ez a gondolatmenet első tagja. De ki az ember? Az, akiben a szellem él és hat. De az ember csak lényege szerint ilyen, természeti megjelenésében nem ilyennek születik. Szellemi lénnyé, tehát igazi emberré csak hosszú, önmagával vívott harc folytán válik. Az ilyen, igazán emberré vált ember szabadságáról van szó. A szellem szabadságáról. A szabadságról, mely voltaképpen csak a szellemet illeti meg, s melyre csak a szellem képes; az embernek is azért jár ki, mert szellemi lény, s annyiban, amennyiben szellemi lény. Az volna most még a kérdés, mit értsünk szellem alatt, melyet szabadság illet meg. Itt sem általában a gondolat szabadságáról van szó, bármiféle gondolat szabadságról, hanem csak az igaz, a szellemnek megfelelő gondolat szabadságáról. A szellemről pedig formai meghatározásnál egyebet nem mondhatunk, mert maga is merő forma: akarat, szabadság, öntudat. Akiben él, akiben megvilágosodott, az közvetlenül ismeri, kinyilatkoztatásszerűen. Más módja ismeretnek nincs is. Ezzel Hegel a Szentlélek eszméjét adaptálja a filozófiába, azaz egy ősi gondolatot a *logos*-ról és valóban a legszebb, legbensőségesebb sorai közé tartoznak azok, amelyekben a Pünkösdi jelentőségét méltatja.

A szabadság fogalmának ilyen formája hozza magával szükségszerűen Hegel etatizmusát. Még akkor is magával hozná, ha nem volna benne a kor levegőjében az állam nagyratartása. Az emberi élet rendezettsége már maga valami szellemi, – a rendszer a szellem lényegéhez tartozik! – s ez a rendezettség, államiság az a forma, melyben a természetiség megzaboláztatik és a szellem szabad életet kezdhet. De az állam nagyratartása következik monisztikus gondolkodásából is, hiszen az állam az egyéni akaratok egységbe foglalása s dialektikus szemléletének is megfelel, miután benne az egyéni érdekek antithézise tartja elevenen az életet, a fejlődés lehetőségét s mozgatja magát a fejlődést. A szociális mozgalmakat csodálatos érzéssel, finom elemzéssel és látható gyönyörűséggel ábrázolja Hegel. Az államiságot egyenesen a történetiség lényegévé teszi. Határozottan kijelenti, hogy egy nép története államalkotással kezdődik, addig a történet színpadára nem engedi. Anélkül, hogy helyesnek vallanánk, el kell ismerünk, hogy ez nála egészen logikus. Ha a történelem feladata a szellem életének az ábrázolása s ha szellem fellépése a természeti világban az államiság kezdetével esik egybe – amint ő vallja –, akkor tételének megvan a saját igazolása.

Az egyetemes történet egységei az államok, illetve az állammá alakult népek, s a történet maga az államok élete, fejlődését az államforma fejlődése jelenti, di-

alektikája az államok váltakozása. Az állam fogalma természetesen a szociális viszonyok rendjét is magába foglalja. Az államok a történelem színpadán olyan sorrendben követik egymást, amint távolabb vagy közelebb álltak a szellem öntudatához. És itt érvényesül azután a kompozícióban a filozófiai konstrukció erőszakoltsága, illetve előre felvett voltának külső, nem az empirikus anyagban immanens eredetének merevsége. A sorrendet, az egymásutánt az eszme dialektikai menete határozza meg, ebbe a fogalmi sémába, ennek a mozzanataiba illeszti be az államokat úgy, hogy azt a dialektikai menetet illusztrálják. A sorrendet az dönti el, mennyire érvényesül a szabadság gondolata az alkotmányban, a társadalmi berendezkedésben, az egyének milyen nagy körére terjed ki a szabadság. Maga Hegel azonban teljesen tudatában volt annak, hogy eljárása nem az empiria kívánalmaihoz igazodik. Amikor Kína, majd India után Perzsiáról kezd beszélni, azzal kezd, hogy „az átmenet, melyet itt létesítenünk kell, csak fogalmi, nem külső történeti összefüggésen alapszik.” Ez az eljárási mód tehát nem mondható tévedésnek, tudatlanságnak, ő nagyon is tisztában van vele, mit tesz, ellenben teljesen érthető felfogása a történetfilozófia feladatáról, mely szerint e tudománynak az ész útját kell ábrázolnia a történeti valóságban, a szabadság tudatának a fejlődését, s minden egyebet elhanyagolhat, mint nem filozofikumot, mint ami nem alkalmas tárgya a meditációnak, írja egy helyen. Tudatosan ez a szelekciós elve és ez a középpontja történelmi világképének. – Az ebből eredő következmények közül még csak kettőre hívom fel különösebben a figyelmet.

Már említettem, hogy a népek őstörténetét nem tekinti történelmi témának, a történelem körébe csak az államalkotással lépnek szerinte. Tehát csak röviden említi a származás és az őstörténet kérdéseit, ha egy újabb nép tárgyalásába fog, azután pedig nem az események előadását folytatja, hanem meghatározza azt a helyet, melyet az illető nép az egyetemes fejlődés dialektikai menetében elfoglal és meghatározza azt, mivel foglalja el, mivel szolgál rá éppen arra a helyre. Meghatározza, leírja az illető nép szellemi lényegét. Csak amikor ezzel végezt, jön sorra a vallás, a társadalom, a tudomány és a művészet és végül maga a nép külső története, s mindezekben a tényekben ama szellemi lényeg tünetkezéseit kutatja és írja le, azokat a szellemi lényeg vetületeként ábrázolja. Ez az előadási mód, ahol az empirikus adatok a szellem fejtegető analizisében feloldva, annak mintegy illusztrációiként mutattnak be, a szellemtörténelmi metódus. És valóban. Hegel metódusa elvileg semmit sem különbözik a mai szellemtörténelem eljárásától. Az ő törekvése sem merül ki az adatok regisztrálásában, figyelme azok bensejére irányul, hogy a bennük rejtőző szellemet ragadja meg. Ez a megragadás pedig gondos analízis eredménye, mely szigorúan tárgyilagos, melyet már vázolt realizmusa vezet. Szó sincs róla, hogy Hegel képzelődne a népek jellege felől, hogy szellemüket meghamisítaná. *Itt még* nem lép működésbe az apriori konstrukció. Ekkor kerül sor, amikor ezt az így kielemezett szellemet beilleszti a dialektikai egészbe, az egyetemes fejlődés menetébe, amikor filozófiai jelentését állapítja meg. Ekkor azután a tényleges szellemi alkatot az apriori ideával értelmezi, annak egy dialektikai mozzanataként tünteti fel és magyarázza. De eddig a pontig eljárásában semmi erőszak nem fedezhető fel. Maliciózan úgy mondhatnók, hogy eddig nincs rá szüksége, ráér ekkor is. Mint mondtam, Hegel nem a *történetben* konstruál, hanem a történet *felett*. Magától érte-

tődő, hogy ez a szellemtörténelmi analízis csak elvileg egyezik meg a mai história eljárásával, eredményei nem egy ponton más képet mutatnak, mint mai ismeretünk. Ez természetes, hiszen Hegel óta következett be a tudományos história nagyarányú fejlődése, mind a kutató módszerek finomodása, tökéletesedése, mind a segédtudományok kialakulása, mind a tárgyi ismeret, az adatok tárának roppant gazdagodása. Ezek birtokában mi sokmindent másként látunk, másként láthatunk, mint ő.

És még valamit ne felejtünk el, ami rendkívüli előnyt jelent a mi számunkra, az ő konstrukciójának pedig egyenesen legfőbb ellenérvei közé tartozik. A halála óta eltelt száz év története ez. Számos elméleti megállapítását halomra döntik e század eseményei. Csak egy tényre mutassunk rá, mely egész dialektikus fejlődési architektúráját felrobbantja. Ez az architektúra, mondhatnók, megmerevedett dinamika. Egy nép a színpadra lép, kialakítja a szellem egy bizonyos tudatfokának megfelelő szervezetét és azután átadja a helyét egy másiknak, a következő foknak, ő pedig marad a maga állapotában megmerevedve az idők végezetéig. A világ tele van halott, további változásra, fejlődésre képtelen népek kövületeivel. Kína korabeli államformájáról, kultúrájáról azt írja, hogy „princípiuma olyan szubsztancialitású, hogy az egyszersmind a legősibb és legújabb e birodalom számára”, vagyis egyetlen és örök. „India, csakúgy, mint Kína, – mondja később, – egy éppen annyira korai, mint egy még ma is jelenvaló alkat, mely állandóan és szilárdan megmaradt...” Majd: „az ázsiai birodalmaknak szükségszerű sorsa, hogy alávettessenek az európaiaknak, s ennek a sorsnak kell egyszer utolérnie Kínát is.” Milyen különösen hangzanak ezek a megállapítások manapság! Hová lett Kína egyetlen és örök princípiuma, a patriarchális császárság! Mivé vált és mivé kezd méginkább válni Indiának ama állandó és maradandó szilárd alkata! És Európa fennhatósága Ázsiában!... A fejlődési séma rendjét, egymásutánját, architektúráját borítják fel ezek a tények. Hegel azonban nem tapasztalhatta a népek újjáéledésének a tényét és nem tapasztalhatta, hogy ezek az újjáéledt népek olyan kulturális fejlődési irányt vesznek, mely nem ama régi és öröknek, egyetlennek hitt szellemi szubsztanciának felel meg. Úgy látszik, ama princípium nem maga a szubsztancia volt, hanem csak egyik, történeti tünete. Hegel még hihette, hogy a történet színpadának az előterében mindig egy nép, legfőljebb egy olyan *szoros egység*, mint az európai közösség, áll, s ha lejátszsa szerepét, örök monológját mormolva tovább, süllyed vissza a homályba, ahonnan nincs előlépés többé. Hegel nem állhatott szemtől-szembe azzal a ténnyel, melynek kezdeteit mi már világosan felismerhetjük, hogy az egész emberiség új életre elevenedve egy vonalban halad előre, egyazon irányba. Ő nem láthatta ezt a nagy planetáris egységet, noha előkészületeinek jórésze az ő korára esik. De még merész hipotézis lett volna. Így aztán a Hegel univerzalizmusa egészen más természetű. Ezzel érkezünk a másik pontra, melyre a figyelmet fel szeretném hívni.

Amint Hegel monizmusának a formája fogalmi egység, melyben az empirikus valóságot és a transzcendens idealitást a már bemutatott módon egyesíti, úgyhogy amazzal értelmet, azonképpen az ő univerzalizmusa is tisztára fogalmi. Az emberi történet egységében nem tényszerű, hanem ideális, dialektikai egységet, kontinuitást lát. Az ő univerzalizmusa logikai következmény, nem

empirikus felismerés: a dialektikai fejlődés egységének az érdeke vezeti rá, hogy a tényleges történetben is egységet, összefüggést konstituáljon. Már idéztük azt a helyet, ahol hangsúlyozza, hogy az átmenet egyik nép történetéről a másikéra csak fogalmi, nem tényleges történeti összefüggést fejez ki. Nem azt jelenti, hogy egyik nép a másiktól konkrét hatásokat kap, hogy hagyományokat vesz át, s azokat fejleszti tovább, hogy ugyanannak az egyre gazdagodó kultúrkincsnek a továbbadásáról van szó, hanem azt jelenti, hogy az egymásután fellépő népek a világszellem transzcendens dialektikájának megfelelően, a misztikus theodicea rendje szerint, az abban foglalt egység mozzanataiként lépnek fel és tűnnek le, anélkül, hogy tényleges kapcsolat lenne köztük. Minden népnek autohton kultúrát tulajdonít Hegel, mely csakis az ő szubsztanciájának felel meg, abból hajt ki, s a maga nemében tökéletes, befejezett, lezárt. Csak egyetlen kivételt tesz, azt ismeri fel és ismeri el, s ez egyike a legjellemzőbb állásfoglalásainak. A germán népek kultúrájának a viszonyára céloz az antik világgal.

Erről megállapítja, hogy teljesen különböző, mint az eddig szerepelt népek közti viszony, s egészen más fejlődésük is. A görögök és a rómaiak, mire a külfölddel érintkezésbe kerültek, már kifejlődtek, kifejlesztették nemzeti egyéniségüket és kultúrájukat. A germánok azonban előbb előzőnlötték a világot, leigázták a haladó művelt népek államait, s csak akkor, a leigázott idegen népek kultúrájának a felvételével indul meg a benső fejlődés, mely tehát kívülről indul befele, az idegen kultúrának a hatásán át jut el saját lényegéig. E ponton részletesebb előadással és kritikai fejtegetésekkel természetesen élesebb világításba lehetne helyezni, s az nem is járna csekély tanulsággal, de e pillanatban, a mi használatunkra elegendő ez az egyszerű bemutatás, mert ez is igen jellemzően leplezi le Hegel gondolkörét és intencióit. Amennyire szükség volt a konstrukció szempontjából az antik világ népei autohton kultúrájának a felvételére, annyira szükséges az új germán viszony megállapítása. Így zárul össze ugyanis a dialektikai képlet. A keresztyén germán világ, írja, a teljesedés világa; a principium teljesített, az idők teljessége elérkezett: az idea a keresztyénségben nem érezhet többé kielégítetlenséget. Így a keresztyénséggel szemben semmi abszolút Más nincsen. A keresztyén germán világ az emberi történet szintézise, tehát a dialektikai antitetikus viszony önmagukban zárt, autohton elemeit szintetikusán abszorbeálja. Mondanom sem kell, hogy ez az egész beállítás tévesnek bizonyul a tények világa mellett, a görögök és rómaiak esete lényegileg semmiben sem különbözik a germánokétól, de rendkívül érdekes, hogy Hegel, aki a tényleges kultúrkapcsolatokról és a kultúra tényleges egyetemes összefüggéséről nem tudott, mégis a kontinuitás felvételére jutott. De ez a kontinuitás fogalmi; nem tényleges, hanem fogalmi egység az emberiség története, melyet a szellem létesít s mely a szellemben él. Mint ahogy ott él az a fejlődés is, melyet Hegel ábrázol.

Hiszen mondhatjuk azt, hogy Hegel nem az *egész* emberi történetet állítja hatalmas képében elénk, hanem annak csak egy mozzanatát, a szellem öntudatának fejlődését, s tehát elvi megállapításai nem érvényesek az egész történetre. De ő nem is akart egyebet. Minden mást fölényes gesztussal utasított el, mint érdektelent. A kényelmesség gesztusa ez? Praktikus korlátozása a feladatnak?

Nem. A felülemelkedés gesztusa ez, a szellem magasztos gőgje. Hát van-e még egyéb is e különös állatfaj történetében figyelemre érdemes, mint a szellemnek a sorsa? És zavarhatja-e bármi is szemléletünk optimizmusát ha e sors ragyogó útjára tekintünk? Mert ez az út, ez valóban lendül felfelé, ha csak kevés kiválasztottak koponyáján keresztül is. És az emberiség: az a kevés kiválasztott, akik valóban emberré váltak, emberré küzdötték magukat és a szellem megvilágosodott bennük. Különös, szimbólumszámba mehető véletlen, hogy az ész e nagy fanatikusának emlékezetét éppen ebben az esztendőben ünnepeljük. Kitől várhatnánk nagyobb épülést ezekben az esztelen, katasztrofális időkben, mint tőle. ki hasonló korban hinni tudott a szellem uralmában minden gonosz zűrzavar felett és az ésszerű, logikus fejlődést tudta látni az emberi sors katasztrófáiban?

TAVASZY SÁNDOR

Tavaszy Sándor 1888. február 25-én született Marossárpatakon. Az elemi iskolát szülőfalujában kezdte el, majd Marosvásárhelyen folytatta. 1907-ben érettségizett a marosvásárhelyi református kollégiumban, s azonnal beiratkozott a kolozsvári teológiára, illetve a kolozsvári Tudományegyetem filozófia szakára. 1911-től külföldön tanul, előbb a jénai, majd a berlini egyetemen. Kolozsvárra 1913-ban tér vissza, ahol püspöki titkár lesz. Két évvel később a kolozsvári Tudományegyetemen doktorál filozófiából mint fő-tárgyból, illetve pedagógiából és esztétikából mint melléktárgyból. 1919-ben Schleiermacherről írt dolgozatával teológiai magántanári képesítést nyert, 1921-től pedig kinevezik a Református Teológia rendes tanárának, ahol dogmatikai, etikai, vallásfilozófiai és filozófiai előadásokat tartott. 1924-től a kolozsvári teológia igazgató professzora, 1937-től az erdélyi református egyházkerület főjegyzője és püspökhelyettese.

Ebben az időszakban széleskörű közéleti tevékenységet is folytat: az Erdélyi Múzeum Egyesület, az Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület, az Erdélyi Irodalmi Társaság al-elnöke, egy ideig az Erdélyi Kárpát Egyesület elnöke, tagja – Bánffy Miklós, Reményik Sándor, Makkai Sándor, Kuncz Aladár, Áprily Lajos, Kós Károly, Tamási Áron és mások mellett – az erdélyi szellemi életben meghatározó szerepet betöltő Erdélyi Helikon-nak. Ugyanakkor részt vállalt egy sor kiadvány, a Református Szemle, Új Erdélyi Múzeum, Ellenzék, Független Újság, Pásztortűz, Kálvinista Világ stb. szerkesztésében. Különböző folyóiratokban és kiadókánál 1906-tól közel 1000 írása, tanulmánya, prédikációja, könyve jelent meg.

Az 1944/45-ös tanévtől 1948-ig a kolozsvári magyar egyetem filozófia professzora. 63 éves korában, 1951. december 8-án halt meg szívrohamban.

Fontosabb filozófiai írásai:

Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája, Kolozsvár, Stief Jenő és tsa könyvnyomdai műintézete, 1914

Az emberiség életének filozófiája, Budapest, Hornyánszky Viktor könyvnyomdája, 1917 (különlenyomat a Protestáns Szemle 1917/7-8. számából)

Schleiermacher filozófiája, Kolozsvár, Stief Jenő és tsa, 1918

A jelenkor szellemi válsága, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1923

A nyugateurópai kultúra sorsa Spengler filozófiájának tükrében, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1924

Világnézeti kérdések, Turda-Torda, Füssy József könyvnyomdai műintézete, 1925

Apáczai Csere János személyisége és világnézete, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1925

Mi a filozófia? Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1928

Kierkegaard személyisége és gondolkodása, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1930

Mit mond a filozófia a mai embernek? Kolozsvár, 1932

A lét és a valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1933

Az etika mai kérdései, Cluj, 1939

Az ember filozófiai értelmezése, Kolozsvár, 1940

A természettudomány világnézeti jelentősége, Kolozsvár, Minerva, 1941

Tavaszy Sándorra vonatkozó írások:

- Gáll Ernő: *Kierkegaard és Tavasz*, Korunk Évkönyv 1976, 227-233.
 Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*, Bukarest, Kriterion, 1982
 Juhász Tamás: *Böhm Károlytól Bart Károlyig. Tavasz Sándor útja a vallásfilozófiai teológiától a dialektikus teológiáig*, Református Szemle 81/1988, 5-6. szám, 507-514.
 Veres Ildikó: *Útkeresés a filozófia és teológia között. Tavasz Sándor munkásságának első korszaka – 1911-1920*, Református Egyház, 1988, 9. szám, 198-202.
 Veres Ildikó: *A megváltozott lét kihívásai és az új értékpreferenciák. Tavasz Sándor munkássága 1920 után*, Református Egyház, 1988, 12. szám, 265-271.
 Veres Ildikó—Tökés István: *Tavaszy Sándor – Egy magyar református gondolkodó a XX. század első felének Erdélyében*, Debrecen, 1994
 Veres Ildikó: *Egzisztencializmus és kisebbségi létértelmezés Tavasz Sándor filozófiájában*, Magyar Filozófiai Szemle, 1986, 5-6. szám, 648-658.
 Veres Ildikó: *Az önazonosság megtartásának lehetőségei a kisebbségi létben. Etikai kérdésfelvetések Tavasz Sándor filozófiájában*, Filozófiai Figyelő, 1987, 2. szám, 23-39.
 Hanák Tibor: *Tavaszy Sándor*. In: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1981, 121-124. ua.: Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.
 Jakab András: *Racionális és egzisztenciális gondolkodás. Adalékok Heidegger korai fogadtatásához a Tavasz—Tankó vita kapcsán*, Jelenlét 1994, 3. szám, 117-133.

Tavaszy Sándor

AZ IDEALIZMUS ÉS EGZISZTENCIALIZMUS VISZONYA A DIALEKTIKA TEOLÓGIÁBAN

1. A teológia és a filozófia között nagy minőségi különbség van. A teológia transzcendens alapon, a kijelentésen épül fel, a filozófia immanens alapon, értelmi- és észelveken. De mégis van a kettő között egy benső szellemi rokonság: mind a kettő a lét végső kérdéseire vonatkozik, és mind a kettő a végső kérdéseket fogalmi úton akarja megragadni. Ez a magyarázata annak, hogy különösen a felvilágosodás kora óta, tehát az elmúlt XVIII-XIX. századokban a teológia és a filozófia belső kapcsolatban élt egymással. Minden filozófiai irány: a racionalizmus, a romantika (különösen Schleiermacher által), az idealizmus (különösen Kant, Fichte, Hegel stb. által), a neokantianizmus, mind hatottak a teológiára, nyomukban egy-egy új teológiai iskola, egy-egy új teológiai irány keletkezett.

2. Különösen jelentős az idealizmus hatása a teológiában. Az idealizmusban megkülönböztetjük az ismeretelméleti vagy transzcendentális idealizmust, az etikai idealizmust és a metafizikai idealizmust. Az ismeretelméleti idealizmus azt tanítja, hogy a világot „világgá” (kozmosz-szá), azaz rendezett valósággá a szellem teszi, amely a maga logikai formáiba és kategóriáiba öltözteti az egész

létet és valót. Érvényesíti azt a nagy ismeretelméleti igazságot, hogy a létet és a valót csak ugyanazon szellem (értelem és ész) által ismerjük meg, amely a világ képének alkotója. Ha nem lennének értelmi elveink, ún. kategóriáink, akkor lehetetlen lenne számunkra minden tapasztalat. Ez Kant nagy gondolata, amelyen az ismeretelmélet nyugszik. A kategóriák transzcendentális, azaz tapasztalatfeletti tények. (Itt megjegyzendő: transzcendens = világfeletti, transzcendentális = tapasztalatfeletti). A transzcendens isteni kijelentés hittapasztalatává kell legyen, hogy megismerjük, de ezeknek a hittapasztalatoknak a megismerése is a kategóriák, tehát transzcendentális elvek által történik. Ilyen elvek: a szubsztancia és akcidencia, a kauzalitás, a tér, idő, a cél stb. Ezek által rendezzük hittapasztalatainkat is tudományos teológiai rendszerekbe.

Ez a Kant féle ismeretelméleti vagy transzcendentális idealizmus ma is érvényes, a filozófiai gondolkodás ezt ma sem tudta túlhaladni, nem is fogja soha. Ez ellen nem is lehet semmiféle olyan kritikát alkalmazni, amely azt visszautasíthatná. Ezt csak továbbfejleszteni lehet, amint továbbfejlesztette azt nagyszerű rendszerében Böhm Károly, a magyar filozófus. (Kíváncsok lennének, hogy a román filozófia is megismerje).

Az idealizmus második alakja az *etikai idealizmus*, amelyet főképpen Fichte képvisel. Eszerint az egyedüli öncélú valóság az autonóm nemes szellem, amelynek hordozója az emberi személy. A személyben élő intelligencia azonban nem kész adottság, nem pusztán tény („Tatsache”), hanem tette valóra készsége („Tathandlung”), amely a benne élő ösképp mintájára valósul meg. A személyes intelligenciában valósul meg az erkölcsi célok birodalma, az intelligibilis világ. Ez a szabadság világa. Ebben a világban kell élni az embernek.

A harmadik alakja az idealizmusnak a *metafizikai idealizmus*, amelyet főképpen Hegel képvisel. Az anyag a szellemnek csak megjelenési formája, tehát csak külső öltözet a szellemnek. A szellem egyedüli valóság. Ezért az objektív való az ideában, az Abszolútumba tömörített szellem. A lét valóvá a szellem által válik. A valóság azonban nincsen készen, hanem folytonos fejlődésben van. Az Abszolútum, vagy az idea fejlődése trilogisztikus menetű: először állítja meg, mint egységes egész (tézis), majd megválnak alany – tárgyra, tehát szembenáll önmagával (antitézis), majd ismét egységre jut önmagával (szintézis). – Az egész való világ élete és az emberiség története nem más, mint a szellem önkifejezése, amely az emberben jut öntudatra, és amelynek legmagasabb kifejezése a vallás, a művészet és a filozófia.

Az idealizmus különböző alakjai mind megegyeznek abban, hogy a világ ősalapját a szellemben látják, a szellemet pedig a legáltalánosabb formájában: az ideában ragadják meg. Idea a legmagasabb erkölcsi törvény: a kategorikus imperatívusz, idea maga a világ, mint ismeretileg rendezett való, idea a lélek, mint az emberi tevékenységek organikus egésze, idea az Isten mint őssvaló vagy mint ősalap.

3. Az idealizmus egy szép, de ködös távlatba helyezte a világot, de az emberi életet s magát a valós embert otthagyták a természeti – anyagi világ ellentmondásai között, s mindennapi életének problémáit megoldani nem tudta. Azzal a ténnyel, hogy az anyagi élet természeti – gazdasági oldalával nem törődött, sőt mindent elspiritualizált, s ezekről a brutális tényezőkről nem vett tudomást, ki-

hívta a materializmust, a legszélsőségesebb formájában, mint ökonomikus materializmust.

Az idealizmus azért jutott ide, mert igazságai, célkitűzései és értékeszméi mind a legnagyobb általánosságban mozognak. Az erkölcsi törvény – Kant szerint – csak általános formai törvény lehet. A helyi és idői jellegű erkölcsi szabályok (a maximák) csak akkor tekinthetők „morálisaknak”, ha az általános jellegű kategorikus imperatívusznak megfelelnek. Az idealizmusnak az a legnagyobb gyöngéje, hogy közeli követeléseai nincsenek, szabályai bizonytalanok, kötelezései éppen általánosságuk miatt könnyen elviselhetők, mert a legtágabb értelmezést is megengedik. A pusztá formából a tartalmat nem lehet levezetni.

Az idealizmus szükségképpen arra a tágkeblű liberalizmusra vezetett, amely utat nyit a könnyű és megalkuvó magatartásnak és cselevésnek, mindent megért, mindent méltányol, mindent igazol, tehát mindent elnéz.

Merőben immanens magyarázatából következik, hogy feltétlenül bízunk az emberben, az ember határtalan teljesítőképességében. Ebben a tekintetben rokon a racionalizmussal. Az emberről azt tanítja, hogy úgy, amint van, elég önmagának (tehát nincs szüksége emberfeletti erőre), és elég az embernek a világ (tehát nincs szüksége mennyei életre). Az embernek csak fel kell tekintenie az eszmékre és eszményekre, s ezek, mint valami csillagok, biztosan vezetnek az embert az intelligibilis világ felé. Tehát nincs szükség váltságra, nincs szükség kegyelemre.

Az idealizmus kritikája kapcsán rá kell mutatnunk arra, hogy az tulajdonképpen – a legmélyebb kritikai szempont alatt – nem más, mint a keresztyénség fonákja. A keresztyénség tiszta körvonalai elmosódottakká váltak benne, mint valami varrottas fonákján a szálak. Így lett Isten „ősalappá”, az új ember „szellemi emberré”, az isteni parancsok és törvények „eszményekké”, Jézus Krisztus „őspéldányképpé”, a váltság „a tökéletesedés folyamatává”, a bűn a fejlődés hiányává”, Isten országa „az erkölcsi célok birodalmává”. Alfred Dedo Müller szerint az idealizmus a keresztyénség szekularizációja.

4. Az idealizmussal szemben támasztott eme néhány kritikai szempont már mutatja, hogy az idealizmus mind filozófiai, mind teológiai szempontból elégtelen. Ezért szükségképpen hívta ki magával szemben azt a kritikát, amelyet ma különösen az egzisztencializmus néven ismert filozófiák alkalmaznak.

Az egzisztencializmus *Kierkegaardra* (1813 - 1855) vezethető vissza, valamint a dialektikai teológiának is ő a legfőbb ihletője. Hegel kortársa és kritikusa, sőt ellenfele, akit azonban csak századunk ismert fel nagyságában és jelentőségében. Már korán, Schelling hatása alatt keresi „az egzisztencia alapját”, azt, ami „az egzisztencia legmélyebb gyökerével áll összefüggésben”, ezt pedig az istennel való közösségben találja meg. „Egzisztenciális” annyit jelent, mint feltétlenül az Istenben élni. Így éli meg az ember az ő szubjektivitását, ami az egyedüli valóság s a valóság megismerésének az igazi feltétele. Harcol minden eláltalánosítás ellen, mert minden, ami általános, az absztrakt, az pedig, ami absztrakt, az nem valós élet.

Ezeket a kierkegaardi szempontokat érvényesíti a mai egzisztencializmus, amikor hangsúlyozza, hogy az általános létből kilépett ember az igazi egzisztencia, az igazi létező.

Heidegger (1889 –) az egzisztencializmus mai képviselője az idealizmus ismeretelméletével és metafizikájával szemben új ismeretelméletet és új metafizikát akar adni. Az új ismeretelmélet feladata nem csupán az ismerő tevékenység alkatának az analízise, hanem az egész embernek, az egzisztenciának az analízise („Existenzerhellung”), az új metafizika pedig a nem-létezőből, a semmiből indul ki, amely megelőzi a logikumot, és a logikumon kívül van. A semmi pedig egy a halál gondolatával, amelyet az emberi egzisztencia a gondban él meg. Ezért a „Dasein ist Sorge”. A gond (Sorge) a világban való létezés módja, a kivettetés a világba. Az életet a halál, a semmi világítja meg. Amint Heidegger mondja: a haláltól fenyegetett pillanatok világítják meg a létezést. Ezért mindenkinek a saját halálát kell megélnie, hogy megismerje az élet leglényegét.

Nem részletezem tovább a kérdést, csak arra mutatok rá, hogy az egzisztencializmust, ha nem is mond mindenben ellent az idealizmusnak, mindenesetre úgy kell tekintenünk, mint az idealizmus korrekcióját. Korrekciója abban, hogy a valóság ismerésében nem úgy jár el, mint az idealizmus, hogy először elmegy az absztrakció útján nagyon messze, hogy elérkezzék a valóhoz, hanem a hic et nunc kategóriájában élő valóból, az egzisztenciából indul ki, hogy a szubjektív egzisztenciában ismerje meg a valót. Másodszor korrekciója abban a tekintetben, hogy az egzisztáló Ént sem a maga pusztá éniségében, absztrakt mivoltában nézi, hanem amint az az érzéki–anyagi világ, az emberi nyomorúságok gondjában él. Míg az idealizmus lehánt az emberről mindet, hogy mint valami elvont szellemi embert állítsa a középpontba, addig az egzisztencializmus az embert az ő tűrő, szenvedő szükségéiben és szükségéivel együtt igyekszik megismerni. Az ember nemcsak ismerő alany, hanem egzisztáló alany, nemcsak tevékenységek rendszere, hanem húsból, vérből, lélekből és szellemből álló egységes egzisztencia. Az egzisztencializmus az egységes embert veszi számításba, úgy, amint a világban van, s mint a világnak élő és szerves alkotórészét.

5. A dialektikai teológia lényegében, ex principio, nem érvényesíti, nem használja alapvetésül a filozófiát, mint az előbbi korok teológiai irányzatai, de mégsem mondhat le a filozófiai iskolázottságról, s mint tudomány nem nélkülözheti a filozófiát. Leginkább Barth utasítja el a filozófiát, de szerinte is nélkülözhetetlen szerepe van, utalván a Józsué könyve 9:27 versére; olyan szerepe van, mint a favágóknak és a vízfordóknak az Úr oltára körül. Ez azt jelenti, hogy eszközi szerepe van a teológiában. (Egyik Kolozsvárt tartott előadásában mondotta). Brunner már egyenesen nélkülözhetetlennek tarja, Bultmann pedig egyenesen Heidegger filozófiájára építi fel a teológiai gondolkozását.

Az idealizmus bírálatában már megadtuk azokat a szempontokat, amelyeket a dialektikai gondolkozás vall az idealizmussal szemben. Ha közelebbről nézzük, még a következőket mondhatjuk: 1. A dialektikai teológia kizárólagosan az Isten Igéjében hangzó kijelentésre épít, nem pedig az emberi szellemre. 2. A teológia alapja is tárgya is: Istennek önmagáról szóló kijelentése. 3. Ezt a kijelentést pedig hitben ragadjuk meg. 4. A hit nem egy természetes emberi tevékenység, mint az értelem, vagy az ész, vagy az akarat stb., hanem természetfeletti ajándék, egyenesen Isten ajándéka (Efezusi levél 2:8). Egzisztenciális szempont

pedig itt az, hogy a hitben a z Isten az embert nem egyik másik vonatkozásában, hanem egész egzisztenciájában fogja meg, éspedig mindig valamely konkrét szituációban. Ezért az Isten parancsai sem általánosak, hanem személy szerint szólnak abban a konkrét szituációban, amelyben éppen vagyunk. Pl.: Szeresd a te felebarátodat..., ez nem egy általánosságba vesző parancs, hanem abban a helyzetben szól hozzánk, amelyben vagyunk, s azokra a felebarátokra vonatkozik, akikkel nekünk tényleg dolgunk van. Eszerint a teológia szerint tehát Isten nem elégszik meg csak az értelmünkkel, hogy megismerjük Őt, nem elégszik meg csak az érzelmeinkkel, hogy lelkesedjünk a vallásunkért, nem elégszik meg csak az akaratunkkal, hogy jócselekedeteket tudjunk felmutatni, hanem az egész emberünket követeli, hogy átadjuk Neki, feltétel nélkül az Ő pártjára és csakis az Ő pártjára álljunk. Ezért a hit – Kierkegaard értelmezése szerint – folytonosan döntés elé állít: vagy a hit – vagy a tudás, vagy az idő – vagy az Örökkévalóság, vagy az Isten – vagy a világ, mert merőben más a hit és más a tudás, más az idő és más az örökkévalóság, más az Isten és más a világ. Az élet teljességét, totalitását csak a hitben és a hit által való döntés útján érjük el.

A dialektikai teológia tehát, az egzisztencializmusnak megfelelően, az egész embert veszi tekintetbe, nem úgy amint ünnepi hangulatában él, hanem bűnös szituációjában, amint a bűn terhe alatt szenved, de viszont nem marad meg a gondban élő embernél, hanem a bűnbánatban élő embert nézi, Istenhez való térésében.

Különösen Brunner és Gogarten hangsúlyozzák, hogy az ember személy-lyé, tehát egzisztenciává csak az Isten megszólítása által válik, tehát az emberi egzisztencia feltétele az Isten egzisztenciája, s az ember csak az Isten megszólításában, tehát az Ige közösségében valósul meg.

„NEMZETI” FILOZÓFIA

Mottó: „Szaxofonista az, aki szokott
vagy tud szaxofonozni.”
(Értelmező Szótár)

Van-e magyar filozófia? – egész egyszerűen ez a kérdés, amit a cím eufemiz-musa végül is eltakar. Kínos kérdés, annál is inkább, mivel mindannyian tudjuk – ha nem mástól, hát Vajda Mihálytól –, hogy nincs. („[...] magyar filozófia nincs, és soha nem is volt [...]”¹) Radikális és némiképpen zavaró válasz. Ám mégsem ez az, ami engem igazán zavar. – Tehát nem a válasz, hanem maga a kérdés: van-e magyar filozófia? Nos, ez úgy hangzik, mintha a magyar filozófia kérdése legalábbis ténykérdés vagy doxográfiai kérdés lenne: az ember kitartóan kutat a kartotékok, vagy a különböző szövegek között, s ha talál egy neki meg-felelőt, akkor azt mondja: íme, van magyar filozófia; és ez az, ami számomra, (esetleges, potenciális, nem kizárt, hogy) filozófus számára kényelmetlen – mert nemigen tudnék örülni neki.

Persze, a magyar filozófiával azért korántsem ilyen egyszerű a helyzet (való-szerűleg, azért, mert nincs). A kérdés jócskán vet föl filozófiai problémákat is, megvannak a maga filozófiai vonatkozásai, involvál – úgymond – további (most-már, filozófiai) kérdéseket. Ilyenek pl., hogy mi az, ami (specifikusan) magyar?, vagy, hogy mi a filozófia? Hiszen ahhoz, hogy a rámutatás, ez a gesztus egyál-talán megtörténhessen, már jó előre tudnunk kell, hogy melyek a „magyarság-nak” vagy a filozófiának a kritériumai, ismertető jelei.

Ez utóbbi (ti. mi a filozófia?) kérdés megtárgyalásától, úgy vélem itt bátran eltekinthetünk; annál is inkább, mivel kb. 2000 éves hagyományra tekint vissza, mely hagyományt lehetetlen lenne egyetlen pillantással befogni, és az (adott) keretek között feldolgozni. Mindenesetre nem ragaszkodom a filozófiának egy olyan tág definíciójához, miszerint „filozófia mindig és mindenütt van, ha má-sutt nem, a szerkesztőségekben és kocsimákban”². (Igaz, maga a szerző sem ra-gaszkodik különösebben ehhez.) Innen nézve a magyar filozófia kérdése nem kérdés többé.

Érdekesebbnek tűnik viszont a másik kérdés (ti. mi az, ami a „magyarnak” a maga identitását adja), azonban az elképzelhető válaszok sokak és sokfélék, kö-rük kb. az „Ungarische Gulasch”-tól a „nemzeti szellemig” terjed. Egyszóval, nem egy szigorúan vett filozófiai kérdés, de (láttuk) mindenképpen van filozó-fiai jelentősége is, ezért legalábbis nem kizárt, hogy az egyéb (úgymint antro-pológiai, történelmi, néprajzi, irodalmi, szociológiai stb.) megközelítések mel-lett egy filozófiai megközelítésnek is van létjogosultsága.

Ennek érdekében javaslom, hogy fordítsuk meg az (eredeti) kérdést. Tehát ne az legyen, hogy van-e magyar filozófia, hanem az, hogy lehet-e egyáltalán a fi-

lozófia magyar, (értsd: „nemzeti”). Két teljesen különböző dologról van szó. Az egyik esetben tényszerűen előfeltételeztük a magyar filozófia lehetőségét, és erre a lehetőségre (esetleges) megvalósulásában kérdeztünk rá. A másik esetben viszont maga a filozófia kérdéses, a filozófia önnön lehetőségei iránt érdeklődünk. A kérdés ilyen megfordítása azzal az előnnyel jár, hogy ha netán afirmatív választ nyerünk, ha tehát bebizonyosodik, hogy igenis, lehet (a filozófia magyar), akkor azt is meg kell tudnunk mondani, hogy miért lehet az - s ez esetleg kritériumokkal is szolgál a „nemzeti” hovatartozás azonosításához.

A kérdés tehát az: lehet-e a filozófia „nemzeti”? Első látásra talán értelmetlennek tűnik, hiszen nap mint nap beszélünk német vagy francia filozófiáról. De mindjárt nem lesz az, ha meggondoljuk, hogy hosszú időn keresztül a filozófusok úgy tudták: a filozófia egyetemes (univerzális). Tehát így megfogalmazva, a kérdés rögtön egy dilemma elé is állít, pontosabban ebből (a dilemmából) nyeri értelmét.

„Egy a magyar filozófia illetve a nemzeti filozófia létére és mibenlétére vonatkozó kérdésfeltevés a következő kényszerű dilemma előtt találja magát: vagy elismeri a nemzeti filozófia létét, s akkor aligha tudja elkerülni, hogy a filozófia univerzális jellegéről lemondjon, s valamely nemzeti-partikuláris esszenciát föltételezve egyúttal gyanúba is keverje magát; vagy pedig – ellenkező esetben – a nemzeti filozófia létére vonatkozó feltevést elutasítja, ezzel viszont kényszerítő módon a következő – explicite megfogalmazott, vagy implicite sugallt – tézisének köti ki: „Ha nem létezik magyar filozófia, akkor Magyarországon nincs is igazán filozófia” (értsd: olyan, ami megérdemelné ezt a nevet, ami ne volna csupán másodlagos utánérzés, merő egoizmus stb.) A magyarországi filozófia léte így hallgatólagosan a magyar filozófia függvényévé válik (ahol is a magyar filozófia alkalmasint valamilyen nemzeti karakterisztikumot hordozó gondolkodás volna): vagy van magyar filozófia, vagy nincs Magyarországon filozófia. A kényszerítő vagy–vagy, amit ez a kérdésfeltevés magával hoz, tehát abban áll, hogy míg a nemzeti filozófia állítása degradálja a filozófiát mint olyat - miközben a „nemzeti lélek”, „nemzeti jelleg” ködös fogalmai által egyúttal alkalmas gyanakvást is kelteni –, addig tagadása ezzel szemben az illető országban művelt filozófiát degradálja – teszi értéktelen epigonizmussá, utánérzéssé, szobatudósok tán tiszteletreméltó, ám mindenképpen kevésbé releváns foglalatosságává –, miközben a nemzeti filozófia elutasításával a filozófia nemzeti jelentőségét is hallgatólagosan elvitatja, ezzel viszont a kozmopolitizmus ellenkező előjelű vádját idézi fejére.”³

A szöveg igen érzékenyen reagál a említett dilemmára, a filozófia önmeghasználatára, viszont nemigen értem a következtetéseit (legalábbis az általánosítás ama szintjén, amelyen megfogalmazódnak, nem). Az még elfogadható lenne, hogy a „nemzeti” (magyar) filozófia tételezése „degradálja” a filozófiát; (nos, ha nem is degradálja, de mindenképpen megkérdőjelezi a filozófia egyetemes mivoltát, érvényét). Az viszont már nem igazán érthető, hogy miért „degradálná” a „nemzeti” filozófia „tagadása” az „illető országban” művelt filozófia rangját. Nem inkább arról van szó, hogy a „nemzeti” filozófia elutasítása (mint ilyen) egyszerűen kérdésessé teszi (mivelhogy éppen ezt teszi) a „nemzeti” jelző, megjelölés használatának értékét és érvényét? Meg aztán azt sem igazán értem, hogy kit másolnak, másolhatnak ezek a „tiszteletreméltó” szobatudósok, kit kopíroznak, plagizálnak, esetleg „epigonizálnak”. Tudomásom szerint nincs olyan filo-

zófia, amit ne valamelyik országban, és ne valamilyen nemzethez vagy nemzeti-séghez tartozó filozófusok művelnének. Egy másolandó, (értelemszerűen) univerzális filozófiához ugyanilyen, tehát „egyetemes” filozófus kellene, aki fölötte áll minden „partikuláris” kötöttségnek – ilyen márpedig nincs.

Fogadjuk el tehát azt, ami hasznosítható a szövegből: 1. Hogy a „nemzeti” filozófia tételezése a filozófián belül meghasonlottságot eredményez; 2. A „nemzeti” filozófia tagadása nem jelentheti a filozófus emberi – „partikuláris” kötöttségeinek a tagadását.

Úgy vélem, a „partikuláris” a leginkább megfelelő szó arra, amit mondandó vagyok, s ezért ezt javasolnám (itt és most) a „nemzeti” (elégé megfoghatatlan) megjelölése helyett, használatra. Természetesen az ún. „partikuláris” filozófia is fölveti mindazokat a problémákat, amelyeket a maga során a „nemzeti” filozófia is fölvetett, azzal a különbséggel, hogy a partikularitás mint partikularitás, önmagában legalább evidensen belátható:

„[...] bizonyos értelemben a [...] filozófia egyik legproblematicusabb – pontosabban mára igazán problematikusává vált – vonása éppen az, hogy radikálisan elutasít mindenfajta partikularitáshoz kötött gondolkodást, hogy mást ne mondjak, nem veszi észre, hogy maga is egy partikuláris embercsoporthoz kötött – jöllehet hajlamos azt az „emberi nem” – mel azonosítani.”⁴

Tehát a filozófia partikuláris kötöttségei bizonyosak, legalábbis problematikusak (mára már azokká váltak), és ez ugyanazokat a kérdéseket veti fel, mint amelyeket a „nemzeti” filozófia korábban is fölvetett.

A filozófia, mely valamikor univerzális volt, mára már nem az. Mi történt a filozófiával? Mikor, mely ponton ment végbe ez a „partikularizálódás”? Próbáljuk meg – Vajda Mihály idézett gondolatmenetét folytatva – megkeresni ennek a „partikularizálódásnak” a (filozófia) történeti gyökereit.

A görög filozófia még egész biztosan nem volt semmilyen értelemben vett „nemzeti” vagy partikuláris. Ez nem jelenti azt, hogy a görögök ne tudták volna magukat görögöknek, de ez a „tudat” még semmiképp sem volt „nemzeti”, nem volt elhatároló jelentőségű (minden azonosulás egyszersmind elhatárolódást is jelent), mert – ahogy Tamás Gáspár Miklós írja – a görögségen, a görög „közösségen” kívül nem volt semmi – „vagy a barbárok, ami végső soron ugyanaz”⁵: „ami nem hellén, az nem lehetséges. Ez nem azt jelenti, hogy a görögök szüklátóköriek és sovének voltak [...] Ők magukat képviselték, közvetítés – és ezért meghasonlás, ingadozás, habozás, erkölcsi aggály, vívódás, töprengés – nélkül”⁶ – úgy a filozófiában, mint a művészetekben, tehetjük hozzá. Másszóval, ahogyan egy más kontextusban Vajda Mihály is leírja, a görög filozófia, bár minden ízében görög volt, mégsem volt „görög ügy”.⁷

Ugyanúgy nem volt, nem lehetett „nemzeti” ügy a középkor filozófiája sem, az a bizonyos ancilla theologiae; egyrészt (persze) mert nem voltak önálló nemzetek; másrészt (Vajda Mihály), mert (ez) nem volt filozófia. Mindenestül a teológia ügye volt, pontosabban a „szolgárolánya”.

A nemzetek történelmi kialakulásának (a történelmi nemzetek kialakulásának) problémája mindmáig vita tárgya. Amit erről (a filozófiára nézve) száz szá-

zalékos biztonsággal el lehet mondani az az, hogy „az európai filozófia fejlődésének az a korszaka, ahol nemzeti keretekről biztosan nem lehet beszélni, az a középkor”⁸.

A középkor (és reneszánsz) után az újkor – „a filozófia fejlődésének” az a szakasza, amely tudatosan és kezdettől fogva szabadulni igyekszik a (terhes) középkori örökségtől. Descartes-ról tudjuk, hogy az első (számottevő) filozófus, aki „nemzeti” nyelven ír filozófiát (illetve arra fordíttatja le). Bár ez még nem volt a „nemzet” nyelve, egyszerűen a nép nyelve volt, a démoszé vagy a plebsz-szé, a szó összes pejoratív vonzataival. Mint mondja, úgy próbál írni, hogy a nők is megértsék.^{*} Eme nagyvonalú, emberbaráti gesztuson túlmenően azonban, egészen biztosan látnunk kell benne a skolasztikával szembeni tudatos állásfoglalást is. Akárcsak Bacon, Descartes is azért dönt a népi nyelv mellett, mert így kíván szabadulni az „iskolás” latintól - s ami ezzel együtt jár: a megkövesedett terminológiától, a fogalmi zűrzavartól.

Descartes emellett új evidenciát keres és talál: a szemlélődő egyes embert, az ego-t mint az ego cogito alanyát, a gondolkodó szubsztanciát, aki immár leszakadva az univerzumtól, magára hagyatva, szembenáll az egész kozmoszsal, amelynek ezidáig szerves része volt.^{**} A szemlélő egyszerűsége és egyedisége, az „én” különállása kérdéseket vet fel a filozófia egyetemességével kapcsolatban:

„Kérdés azonban, hogy [...] a szemlélőnek az igazsága [...], amelyet csak a szemlélő(k) gyakorlat konstituálta tapasztalatából ismerünk, ez az igazság vajon mennyiben lesz csak a szemlélő magánigazsága, mennyiben lesz kommunikálható [...], mennyiben jelenti a szemlélő gyakorlatának adott viszonymódusát az adottsággal és semmi többet – és honnan tudható, hogy az adottság [...] annyira különmemű-e a szemlélőtől, hogy a róla szóló tapasztalat, amellet, hogy fogalmi keretet biztosít az egyes ember (megismerő) gyakorlatának, valóban szól-e valami egyébről, mint a megismerő individuum, a szemlélő egyes ember világkonstituálásának adott módjáról?”⁹

A filozófia: világkonstituálás, tapasztalat, gyakorlat, szemlélet, reflexió, viszonymódusz – személyes ügy lett, mondhatni egyszemélyes ügy, a szemlélő egyes ember ügye a világgal. Olyannyira bensőséges, hogy nem biztos: egyáltalán közölhető. Érthető módon ez itt még nem a kommunikáció problémáját veti fel – nem a kommunikáció lesz kérdéses, hanem a szemlélő egyes ember, az „én” státusza.

„Az én, ha azt is mondjuk róla, hogy egyszeri, egy bizonyos, az: rögtön az ellenkezőjét is állítottuk, hiszen ez nem kommunikálható a maga közvetlenségében, mert ez az egyes ember – ez a nyelv általánossága folytán bárkire rámondható, ezt csak a beszédaktus szándéka oldja föl, de csak szituációtól függően és konnotatív eszközökkel.”¹⁰

^{*} A filozófálgató nemes leereszkedik a néphez – a középkor után, a középkorhoz képest jelentős lépés, amelyet alapvetően két irányba látok továbbgondolhatónak: 1. (elvben) mindenki egyenlő; 2. (következik, hogy) elvben mindenkinek mindenhez, így a filozófiához is, joga van.

^{**} Descartes elemzésében teljes egészében Tamás Gáspár Miklósról hagyatkozom. Nem tudok nála jobbat.

Descartes viszont nem egy „beszédaktus-elméletet” dolgoz ki, hanem egy „én-ontológiát”. Következésképpen nála (következésetesen) két „én”-ről lesz szó. Az egyik, (középkori mintára) az „univerzálé”, az általában vett ember (A „ki vagyok?” kérdésére a *Recherche de la vérité-ben* [Descartes] azt válaszolja: ember vagyok¹¹), maga az emberi nem, vagyis az ember mint társadalmi lény; a másik a szemlélődő egyes ember, a gondolkodó én: én, vagyis ez és ez, aki éppen gondolkodom – és „a filozófiának folytonosan ide-oda kell hánykolódnia *kezdeti és levezetett*, első és második én között.”¹²

„Levezetett” én, amennyiben ugyanis az ember mint ember, mint az emberiség, a társadalom differenciálatlan tagja csupán potenciálisan bírhat létértvány-nyel. Ahhoz, hogy igazi létezésre tegyen szert be kell lépnie a reflexióba, le kell vezetnie magát önmagából, saját reflexiójából. A *cogito, ergo sum* tétele ugyanis kimondja, hogy minden – és főképp: mindenki, bárki – csak annyiban bírhat létezéssel, amennyiben reflexióban van: gondolkodom, tehát vagyok – csak annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom. Ám a cogito, önmagában még egyáltalán nem biztosít tiszta, átlátszó identitást. (Az identitás ugyanakkor fontos, mert egyáltalán nem mindegy, hogy *ki* gondolkodik: aki gondolkodik, az *van*.) Éppen ezért a reflexiónak ki kell egészülnie a nyilvános vallomással, a confessióval, önéletrajzírással (vö. *A módszerrel* elején). Az önéletrajz az, ami végső soron létemben igazán megrögzít, ami a *clara et distincta* identitást adja.

Az önéletrajznak mint (akár filozófiai, akár irodalmi) műfajnak szükségképpen föl kell vetnie a nyelv kérdését. Ezen a ponton Descartes reflektál is a nyelvre – a számára adott kereteken belül. Ezek a keretek pedig nem teszik lehetővé, hogy maga a nyelv váljon kérdéssé; még nem a nyelv az, ami fontos, hanem ami mögötte van: az én. A beszéd – mondja Descartes – a (tudatos) alany (ön)tudatos beszéde, és csak ez a fontos, mert – úgy tűnik – csupán ez teszi lehetővé, hogy a beszéd „filozófiai elrendezett beszéd” legyen – „discours”. (A nyelv hasonló felfogásával találkozunk – mutatis mutandis – Fichténél. Az ő felfogásában mindent az Én tételez, mint vele szembenállót, nem-Ént. Következésképpen a nyelvet is, egyetlen pontosítással: hogy a nyelv valójában nem az Én, hanem az Ész produktuma, mely párhuzamosan tételezi a nyelvet és a történelmet, (tehát hallgatólagosan történetivé kell válnia), s ez azt eredményezi, hogy a nyelv történetiként, s történetiségében átláthatóként, rekonstruálhatóként, Ész-szerűként jelenik meg.

A (filozófia)történeti kutatás tovább is folytatható lenne (túl Fichtén, meg kellene vizsgálni a „nemzet” filozófiai fogalmának kialakulását, a „nemzeti” nyelvek vizsgálatát a „romantikus” nyelvészetben stb.), ám nem ez volt a kérdés. A filozófia történetéből maximum az derülhet ki, hogy mikor lett a filozófia „nemzeti”-vé, hogy mióta beszélünk „nemzeti” filozófiáról. Beszélhetünk-e róla? – nos, ez már egy másik kérdés; olyan kérdés ami a *lehetőségre*, a filozófia és beszéd *lehetőségeire* vonatkozik (mondom, lehetőségeire – és itt kötelező a többes számú fogalmazás, a lehetőség többes száma, ugyanis a lehetőség – ellentétben a szükségszerűséggel – plurális valami: mindig új és új formában valósulhat meg), s ha nem is feltétlenül kritikai indítatású, de mindenképpen megköveteli a lehetőségek számbavételét.

Tudjuk, hogy mikor lett a filozófia partikuláris. Szükségképpen azzá kellett-e válnia? – nos, ez a kérdés. Derrida, aki maga is érinti a témát („nemzeti” filozófia, identitás, az identitás identitása, ego cogito, önéletrajz stb.), tudatosan helyezkedik szembe Descartes-al:

„Jelenlegi értelemben az önéletrajz emlékezés (hatalmas téma, amelyet nem fogok itt érinteni) *azonosulást* feltételez. Bármilyen legyen az Odüsszeia, az önmagában vagy önmagához való megérkezés története, a Bildungsroman, bármi legyen az *önmaga*, az autosz megalkotásának története, annak aki ír, már ki kell tudnia mondani: én. Mindenesetre meg kell lennie az ő nyelvén – a nyelv *identifikációs modalitásának*. És a nyelv egységének kérdését is meg kell oldani, gondolhatnánk, legyen szó akár a szó szűkebb, akár a tágabb értelmében vett nyelvről, amelyben minden identifikációs modell és modalitás, a társadalmi (politikai, irodalmi stb.) kultúra identifikációs pólusai is beleértendők. Tudni kell már, amely nyelven *én* mondatik, azon *magamat* mondom. Éppúgy gondolunk itt az *én gondolkodom*-ra, az *én*-re és a *mi*-re a maguk kulturális, szimbolikus, szociokulturális stb. figurák által megformált identifikációs alakjában. Hogy az önéletrajznak mondott emlékezés *én*-je nyelvenként – nem csupán grammatikai, logikai, filozófiai, hanem minden szempontból – különbözőképpen mondhatja magát, hogy nem előzi meg ezeket a nyelveket, következésképpen nem független a nyelvtől általában – ez az, amit ritkán vesznek figyelembe, akik általában az önéletrajzról értekeznek – teszem azt, hogy műfaj-e vagy sem, irodalmi műfaj-e vagy sem stb.”¹³

„És mindenesetre nem volt sem elgondolható, sem gondolkodó én egy megszámlálhatatlan nyelv ezen idegen szituációja előtt.”¹⁴

Egyetlen szempontot emelek ki a szöveg(ek)ből: az említett szembenállást. Ez a szembenállás (Descartes-tal) Derridánál következetes kritika; a mindenkori filozófiai alapállásából következik, és végső soron (itt) egyszerűen a képlet megfordítását jelenti: vagy az individuum, az én, az én én-tudata (gondolkodom, tehát azt gondolom, hogy én gondolkodom stb.) az, ami a nyelvnek (és végső soron minden egyébnek) a kristálytisza identitását biztosítja, vagy pedig fordítva: a szubjektum nem előzheti meg a nyelvet, a nyelv minden én-t mondás és önéletrajz előtt van, ergo: ő teszi lehetővé ezeket; a nyelv minden más identifikációs modalitást megelőz, ezek mindenike elérhető a nyelv által, felfogható nyelvszűrőn. Fogadjuk el ezt (egyelőre provizórikusan), és próbáljuk meg felkutatni a következményeit.

Nos, amennyiben elfogadjuk, és mondjuk, Derridát követve tesszük ezt, akkor az iránt sem lehetünk közömbösek, amit az elkövetkezőkben mond

Önmagától, az (auto)biografikus Jacques Derridától indul el, „példaszerű francia-maghrebi”-ként mutatkozva be. (Derrida a francia Algírban született, asszimilált szefárd-zsidó családban.) Ám ennek az önéletrajzírásnak az iránya éppen fordítottja a descartesi-nak. Nem az „egyes” levezetését célozza az „általánosból”, nem az identifikáció a cél, hanem ellenkezőleg: az általánost igyekszik példázni, tanúsítani, mégpedig úgy, hogy közben az egyes jelentősége megszűnjön, feloldódjon – ne legyen több, mint az általános egy példaszerű esete. Ebből kifolyólag az önéletrajz, az én hovatovább elveszíti filozófiai relevanciáját, megtagadtatik, és csak annyiban lesz fontos, amennyiben helyzete egy u-

niverzális struktúrát példáz: „... bizonyos egyének, bizonyos helyzetekben tanusítják, feltárják, „élőbb” olvasatban nyújtják, *jobban mint mások*, egy univerzális struktúra vonásait.”¹⁵ és: „[...] egy olyan nyelven [francia] teszik ezt, amelyet beszélnek ugyan, és jól beszélnek, mégis úgy, hogy ezt a nyelvet, ezen a nyelven beszélve, a másik nyelveként mutatják be”.¹⁶ A nyelv – véli Derrida – mindig a másik nyelve, esetében az úr nyelve, az autoriter francia nyelv, legalábbis, mondja, ekként jelenik meg (a gyarmatosító franciák anyanyelveként), függetlenül attól, hogy a nyelv, (még ha anyanyelv is), végső soron mindig a másiké, „lényege”, hogy az legyen, következésképpen nem mondhatom rá: az enyém. A nyelv mindig egy másikra, önmaga másikára, egy „megígért” nyelvre utal, aminek érdekében a fordítás is történik (Bábel Tornyai). Ami, röviden, egyben azt is jelenti, hogy a nyelvnek nincsen „lényege”, hogy a nyelvben, a mindenkori identifikáció mellett mindig működik a nem-identifikáció is, egy szóval az a lényege, hogy nincsen lényege. És ez a konklúzió.

Igy van-e ez vagy sem – nem szükséges itt eldönteni. Engem igazából Derridának egy másik, (rész)konklúziója érdekel. Igaz ugyan – mondja –, hogy „a klasszikus nyelvész szemében minden nyelv egy rendszer, amelynek egysége minduntalan újraképződik. Ám ez az egység semmiféle máshoz nem hasonlítható. Hozzáférhető az oltvány, a deformációk, a transzformációk, a kisajátítás, bizonyos a-nómália, az anomália, a dereguláció számára.”¹⁷ Hasonlít ez arra a leírásra, amit Wittgenstein ad a nyelvről: „Nyelvünket úgy tekinthetjük mint egy régi várost, mint zegzugos térségeket utcácskákkal és terekkel, régi és új házakkal, házakkal, amelyekhez különböző korokban építettek hozzá; s az egészet modern negyedek sokasága öleli körül, egyenes sugárutakkal és szabályos házakkal.”¹⁸

És ha ilyen az általában vett nyelv természete, akkor általában ilyeneknek kell lenniük az egyes nyelveknek is: azaz plurálisaknak. Ugyanazon nyelven belül a nyelvjátékok pluralitása, heterogenitása lehetséges; ezek elkülönülnek egymástól, nyelvet alkotnak a nyelven belül, egy szóval: nem csupán a nyelvek sokféleségével kell számolnunk, hanem ugyanazon a nyelven belül a nyelvjátékok sokaságával is – ez tehát Derrida másik következtetése.

Egy nemzetközi filozófiai kollokvium résztvevőjeként, ennek nemzetközi jellegére – és általában a filozófiai nemzetiségek, a „nemzeti” filozófia lehetőségeire – reflektálva, ezt mondja:

„A nemzeti filozófiai identitás egy nem identitással fonódik össze, vagyis nem zárja ki a viszonylagos sokféleséget és ennek a sokféleségnek mint kisebbségnek a nyelvbe való belépését. Magától értetődik, hogy az itt jelenlévő filozófusok gondolkodása nem azonosul egymással (miért is lennénk itt többen, ha másként volna?), mint ahogyan egyikünk sem rendelkezik valamiféle mandátummal egy egységes nemzeti diskurzus képviselőtére.”¹⁹

Másutt (interjúban) leszögezi:

„Először is egy óvintézkedést tennék, mégpedig elhárítanám, hogy „a” francia filozófiáról beszéljünk [...]; meg kellene próbálnunk, amennyiben csak lehetséges, nem általánosíta-

ni, és nem beszélni [...] „a” francia filozófiáról. Most tehát nem „a” francia filozófia nevében fogok beszélni, hanem saját és néhány hozzám közelálló filozófus nézőpontjából: a filozófia francia területén sok a diszkontinuitás, a törés és a konfliktus.”²⁰

Amolyan végkövetkeztetésként fogalmaznám meg, a fentiekre és nem utolsósorban Fehér M. Istvánra támaszkodva, hogy miként a nyelvjátékok is további közösségeket hoznak létre egy már adott (nyelvi) közösségen belül, ugyanúgy a filozófia is „kijelöli a dolgok helyét, fogódzókat ad a világban való tájékozódáshoz, közösséget teremt.”²¹ A „közösség” fogalma stimmel, a többi („a” filozófia) nem. De amennyiben mégis filozófiákról lenne szó, ergo: közösségekről – ezt elismerem: a közösség fogalma (itt) „szellemi-emfatikus” fogalom.

Végeredményben tehát, szigorúan a nyelv felől nézve nincs válasz a kérdésre. Nem oldja meg a problémát: van-e „nemzeti” filozófia, inkább fölszámolja: úgy oldja meg, hogy fölszámolja.

Kolozsvár, 1996. január 18.

JEGYZETEK

1. Vajda Mihály: Mi a helyzet a magyar filozófiával; in: Gondolatok gondolatokról; Előadások a magyarországi filozófia történetéből; Felsőmagyarország kiadó; Miskolc, 1994; 36. l.
2. Fehér M. István: Nemzet Filozófia, Tudomány; in: Existencia, vol. H/1992, Fasc. 1-4.; Szeged - Budapest, 507. l.
3. uo.; 496. l.
4. Vajda Mihály; id. mű; 37. l.
5. Tamás Gáspár Miklós: Aiszkülös; Heten Théba ellen; (utószó); Kriterion; Bukarest; 1972; 103. l.
6. uo.; 102. l.
7. Vajda Mihály; id. mű; 39. l.
8. uo.; 47. l. (jegyzetek)
9. Tamás Gáspár Miklós: Descartes: A módszerről; Kriterion; Bukarest; 1977; (előszó); 7. l.
10. uo.; 19. l.
11. uo.; 26. l.
12. uo.; 32. l.
13. Jacques Derrida: A másik egynyelvűsége; in: Jelenkor, 1993/11; Pécs; 954. l.
14. uo.; 955. l.
15. uo.; 953. l.
16. uo.
17. uo.; 963. l.
18. Wittgenstein: Filozófiai vizsgálódások; Budapest; 1992; 25. l.
19. Jacques Derrida: Az ember vég-céljai; in: Gond, 1993/4; Debrecen; 100. l.
20. Jacques Derrida: „...az igazság iránti érdeklődés”; Florian Rötzer interjúja; in: Jelenkor; 1994/7-8.; Pécs; 657. l.
21. Fehér M. István; id. mű; 498. l.

A FILOZÓFIA HÜTLENSÉGE

A hűtlenséget első megközelítésben következménye felől határoznom meg, eszerint a hűtlenség indifferencia. Ez az indifferencia a hűtlen közömbössége hűtlensége tárgyához.

A filozófia klasszikus meghatározása szerint problémafelvető és nem válaszadó diszciplína. Gondolatmenetem szerint ez azt jelenti, hogy mindig közel visz a problémához, de – a válaszadás hiánya miatt – soha nem teszi lehetővé a probléma kognitív birtoklását, vagyis arra kényszerít, hogy a közöttünk lévő távolság csak bizonyos határig csökkenhessen. A közteség állapotát teremti így meg, amennyiben elvisz eddig a határig, majd pedig magunkra hagy. A jelenség, figyelembe véve a filozófia nevének etimológiai gyökereit, különös fényt vet a bölcsességgel fémjelzett tudás iránt táplált érzelmeinkre. Hogyan lehet szeretetről beszélni ott, ahol nyilvánvaló a hűtlenség? A kérdés megválaszolásának egyik variációs lehetősége az, amely a méltóság elvesztésével jár. Nem vetünk számot elhagyatottságunkkal, mert nem akarjuk meglátni azt. Ez a megoldás azonban nem lehet méltó filozófushoz, elég itt talán Descartes-ra utalnunk, aki-nél az értelem radikalitása minden kétséget kizár efelől. Valamilyen egyéb megoldást kellene találnunk, legalábbis ha a filozófia engedné, de úgy tűnik, nem engedi, s az ő engedetlen hűtlensége más megfontolásokra kényszerít.¹ Hajlok arra, hogy azt mondjam: a filozófusok nem a bölcsességét kedvelik, hanem az elhagyatottság állapotát.

A hűtlenség a döntésben megmutakozó szabadság, a választás alapfeltétele. Erre utal a paradicsomi történet, mely a kiűzetésről szól.² Az első emberpár

¹ Ez a lábjegyzet szándéka szerint megelőzi a szöveget, amelyre vonatkozik Előzetes visszavonulás a szövegtől. Távolságot teremt köztem (a szerző) és köztem (a szerző). A legalapvetőbb, mert a legelérhetőbb szabadságformát biztosítja, megjegyzem, ez a filozófiai reflexió alapfeltétele is egyben. Mint ilyen, módszertani szempontból elengedhetetlen. Olyan módszertani elvről van szó, amely potens, képes arra, hogy valamilyen viszonyban konkretizálódjék, vagyis hogy engem egy másik szövegre vonatkoztasson. A Platónéra. A Lakmán Diótima és Szókratész Erősről ejtenek szót. Szóba hozzák ellentmondásos természetét és azt, hogy hogyan született Aphrodité születésekor az istenek lakomát ültek, s bor híján nektártól részegedtek meg. Közöttük volt Porosz is. Pénia, aki épp kéregetni érkezett, fölfigyelt a Zeusz kertjében pihenő Poroszra és „tanácsstalanságában (kiemelés tőlem) azt eszelte ki, hogy gyereket szerez magának Porosztól.” A tanácsstalanság az az elv, amely formát öltött Erőszban, anyja magárahagyatottságából született

² Ember elhagyja döntésében az Istent, ember elhagyja a Paradicsomot, embert elhagyja a szerencséje: a hűtlenség objektiválódott.

döntése előhívta azt az alapot, amelyet azóta is büntetésként élünk meg. Talán innen származik az, hogy a hűtlenséget az emberi jellem gyengeségének horizontjában definiáljuk. Holott semmi egyéb nem történt, minthogy előbb fedődött fel valami. Előbb, mint utóbb. Persze csak ha hihetünk az emberi képességek végtelenségében, valamint abban, hogy Isten ugyan ravasz, de nem rosszindulatú. Mindezek után a hűtlenség fogalmához már nemcsak az emberi esendőség, hanem az el- és odahagyás aktusa is társul. Az Írás a hűtlenségi megnyilvánulások sorozatával szembesít bennünket. A kiválasztott nép elhagyja Egyiptomot, a vándorlás során elhagyja hitét és – legalábbis Freud szerint – valahol útközben Mózeszt is elveszejt. Az elhagyás lassan mindennapivá válik és félő, hogy időközben az a távolság is eltűnik, amire az első bűnnek kellene emlékeztetnie. A bűnben testet öltő elhagyás elhagyása teljes jogaihoz juttatja a hűtlenséget. Ez a mozgás folytonos és, úgy tűnik, életünk történetét rajzolja ki. Tengelyi László interpretációjában például sorseseményként kell értenünk.³ A hűtlenségre vonatkozó kérdés értelmezésem szerint is ontológiai problémává alakul át. A továbblépés érdekében említést kell tennem arról a különbségről, amelyre írásai-ban Tengelyi hivatkozik, Heidegger alapján: tény és faktum úgy viszonyulnak egymáshoz, ahogy az ontologikus az ontikushoz az ontológiai differenciában. Amit faktumként kezelünk, arra nem vonatkoztathatók azok a megállapítások, amelyeket értékelés közben fogalmazunk meg. A fakticitáshoz leginkább csak folyamathatározók révén közelíthetünk. Minden bizonnyal ez az oka annak, hogy az ilyen jelenségek megértésére Heidegger célszerűnek tartja a fakticitás hermeneutikájának a kidolgozását. A bűn fogalmával kapcsolatos megfontolások hozadéaként a megértő számára a következő lehetőségek adódnak: az említett fogalmat „a szabadságtól függő léttörténet”, vagyis a sors keretei közé utaljuk, s a hanyatlás felől közelítünk meghatározása felé, vagy a „bűnös-lét” vállalása révén sorseseményként fogjuk föl. Ez utóbbit a szerző „a létszerű bűnösség jelenségének” tulajdonképpeni állapotaként nevezi meg s ezáltal egy olyan belátásformára hívja fel a figyelmünket, mely létezésünk értelmezésének határaitra vonatkozik.

Berkeley püspök Értekezésében az ‘esse est percipi’ elv értelmezésekor szinte észrevétlenül vonja be az időiség problémáját. A következőket állítja ugyanis: „Azt mondom, hogy az asztal, amelyen írok, létezik; azaz látom és tapintom, és ha kimentem a dolgozószobámból, azt kellene mondanom, hogy létezett...”⁴ Az

³ Mielőtt megadnám az említett gondolat helyét, ismét a lábjegyzetről szeretnék beszélni. Az a létviszony, amelynek kialakítására ez a közlési forma lehetőséget ad, megteremti annak a feltételeit, hogy a szöveg mellé beszélhessek. Nem egyszerűen többszörös közlésről van szó. Különösen akkor nem, ha elfogadjuk, hogy a szövegnek (melyből épp most léptem ki) létemre (mint értelmezőre, mellébeszélőre) nézve konstitutív jellege van. Egyfajta intertextuális viszonyba hozásáról lesz szó, amennyiben a szövegtestből kilépve a lábjegyzetlétet választom, „olvasóként” viszonyulva magamhoz. Létem megalapozása

vonatkozásában nincs tehát szükségem „másik” olvasóra. Az intertextuális problémája így vezet el az interszubjektivitás kérdésének főlészámolásához. A továbbiakban pedig, pusztán a látszás kedvéért, az idézett gondolat helye: Tengelyi László: **Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelmezés**, in: **Utak és tévutak**, Atlantisz, Bp., 1991.

⁴ G. Berkeley: **Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások**, Bp., 1985, 176. o.

épp aktuálisan nem észlelt tárgyat az idő egy olyan dimenziójába utalja, amelynek jelenvalósága csakis ágostoni értelemben lehet. Az észlelés bizonyosságául itt az emlékezés szolgál. Megjegyzendő, hogy Berkeley elképzelésében a dolgok sajátidejűsége nem tekinthető aktívnek. Nem rendelkeznek ugyanis semmiféle szellemi princípiummal. Egészen más a helyzet akkor, ha észlelésünk egy olyan lényre vonatkozik, aki nemcsak az észlelés, hanem az emlékezés általi jelenvalóvá tétel képességével is rendelkezik. Értelmezésünk ebben az esetben egy másik értelmezőre vonatkozik, s így számot kell vetnünk annak sajátidejűségével is. A sajátidejűség kérdésével akkor is szembesülnünk kell, ha észlelésünk az előbbi értelemben véve nem aktív létezőkre vonatkozik. A bennünk rejlő sajátos képesség ugyanis észlelésünk feltételei közé vonja intencióinkat is. A létezők történetisége így szembesít bennünket sajátidejűségünkkel. Látható, hogy akár értelmező, akár az értelmezést befogadó, s eképp létünket konstituáló létezőkről van szó, nyilvánvalóvá válik ezáltal észlelésünk tárgyának és önmagunk időiségének konfrontációja. A kétféle idő interferenciájából származó egymáratevődések mentén az értelmezés problémátlaná válhat. A helyzetet könnyíti a történetiség vagy a történelmiség fogalom alternatívája. Azokon a pontokon azonban, amelyeket leginkább a temporális interferencia vakfoltjainak nevezhetnénk, az értelmezés az időtlenség problémáját állítja elénk. Az ebben a közegben megjelenülő tárgyak az időbeli általánosság képzetét hívják életre. Olyan képzetről van szó, amely észrevétlenül és feltételként működik. Természetesen ezek a képzetek sem nembeli, sem pedig ontológiai értelemben vett általánossággal nem bírnak. Beszédmódunk vonatkozásában azonban mégis igen erőteljes hatásuk van. Mint atemporális elemek, egyfajta hatalmi képződményt hoznak létre, maguk alá rendelve értelmezőt és értelmezés tárgyát, megszabva azok autonómiáját és a közöttük levő távolságot is. A jelenség, úgy tűnik, elkerülhetetlen, mert alapvetően jellemzi gondolkodásunkat. Ismét csak a hűtlenségről van szó, vagyis az elhagyás és elhagyattatás kényszerképzeteiről. A jelenség fölfedését a filozófiai reflexió teszi lehetővé, mely egyértelműen a módszerre is irányul, és ebben a vonatkozásában következetes, vagyis mindvégig hű a hűtlenséghez. Ez az ellentétes viszony éppen így válhat kérdéssé, vagyis következetességében, amely révén létre bukkanhatunk. Ha az ellentmondás maga nem is oldható föl (s amennyiben nem oldható föl, föloldása nem szükségszerű), mindenesetre sajátos változásokon megy át a tény és a faktum megkülönböztetésével. A hűtlenség faktumként való elgondolása a fogalmat a fundamentálonológia horizontjába állítja. Ezért mondhatjuk azt, hogy a hűség és a hűtlenség nem ellentétesek, hanem ellentmondásosak. Az elhagyás radikalitása a ténytörvénnyel való hűtlenséget jelenti, vagyis az ontologikus értelmében vett általánosságot implikálja. Az eddigiekben elmondottakkal magyarázható az a távolság is, mely lehetetlenné teszi problémáink kognitív birtoklását. Amire viszont lehetőséget ad a hűtlenségnek ez a megnyilvánulása, az a folytonos mellébeszélés, és az ebben konstituálódó félrelétezés. Az el- és odahagyás ebben a félrelétezésben explicitté válik, különösen akkor, ha olyan fogalmakat használunk referenciaként, mint amilyen a tulajdonképpeniség, a vállalás, és nem utolsósorban a szabadság. Egy újabb diszkurzusnak nem lehet a feladata ezek helyettesítése, vagy átbeszélése. Minden ilyen kísérletben benne van az a kísértés, amit a visszanyerés vágya jelent.

Az elhagyás olyan vonatkozásait érintjük itt, amelyek az elhagyotthoz való visszafutásunkat eredményezik. Vagyis a nosztalgia jelenségét. Azok a zárványok, amelyek értelmezésünk atemporális zónáiban keletkeznek, megakadályozzák azt, hogy visszafutásunk célbaérjen. A hűtlenség elve következetesen érvényesül itt is, és a szubjektum meghasonlásához vezet. Az értelmezés atemporális elemei egyfajta semmisítő hatást gyakorolnak visszafutásunk tárgyára. Amikor zárványokat mondok, akkor a létezésünk közegében megnyilvánuló tényekre, centrális értékekre gondolok: a tekintélyre, a hatalmi intézményekre, a nemzetre, a családra, vagyis Kundera Nagy Menetelésére.⁵ A hűtlenség természetesen minden diszkurzusra jellemző, ezért akármilyen formáját is választjuk, ő maga el- és kikerülhetetlen. Érvényes ez erre a szövegre is, annak ellenére, hogy a folytonos mellébeszélés azt a látszatot keltheti, hogy kiléphetünk saját bőrünk-ből. A szubjektum meghasonlása azzal a kínos érzéssel jár, hogy sem célba nem jutott, vagyis emlékei pusztán emlékek maradtak, sem pedig a zárványok által előírt követelményeknek megfelelni nem tudott, mert egyébként nem kívánna visszafutni. A nosztalgiából eredően ezért fenyeget a mozdulatlanság, a zárványnyá alakulás veszélye. Elbeszélt formájában ennek a meghasonlásnak a műfaji következménye az irónia és a cinizmus. Ezek a műfajok azonban észrevétlenül teremtik meg a heroizmus, azaz a nosztalgiának megfelelő paradox létállapot vállalását. Ennek a heroizmusnak megvan az az előnye, hogy előhívja empátiánkat, s így egy perces néma csenddel adózhatunk a kísérlet hősi halottjának. Talán ez az a halál, az egy perc erejéig tudatosuló/amelyre a filozófia célja szerint fölkeszít. Ezt már csak az az egy perc kérdőjelezné meg, amelybe teljes együttérzésünkkel magára hagyjuk és zárvánnyá tesszük a hőroszt. Ez a jelenség beszédkényszeret vált ki, az átbeszélés kényszerét. Utalnék itt Platón és Szókratész viszonyára, arra az odüsszeuszi magatartásra, amellyel Platón végighallgatta a vád- és védbeszédet. A platóni átbeszélési kísérletben nyilvánvalóvá válik, hogy nemcsak az elhagyó hűtlen. A mester hűtlensége abban áll, hogy a maga egyediségében és döntéseiben reprodukálhatatlanná, tulajdonképpen átbeszélhetlenné válik. Elhagyja tanítványát⁶. Az elhagyott pedig hűtlenné válik, az elhagyás ugyanis a hűtlenség folytonos mozgásába vonja őt. A létezők szintjén tehát az a viszony, amit a hűtlenség feltételez, egyfajta kölcsönösséggé értelmezhető. Ez a kölcsönösség akkor is megmutatkozik, ha az elhagyást mint önelhagyást értelmezzük. Ennek az önelhagyásnak a módszertan közegébe való leképződése a szolipszizmus. A szolipszizmus magányosságformája eufemisztikus. A sorozatos önelhagyás ugyanis regresszus ad infinitumhoz vezet, és ebből a körből „már csak egy Isten” mentheti meg a szubjektumot. Ezen a ponton mu-

⁵Milan Kundera: *A lét elviselhetetlen* könnyűsége, Európa Könyvkiadó, Bp., 1994.

⁶A *Bevezetés a metafizikába* (Ikon, Bp., 1995.) című Heidegger-szöveg kritikai kiadásának mellékletében megjelent a sokat vitatott Spiegel-interjú is. Az interjú közreadója a címhez fűződő lábjegyzetében megjegyzi, hogy a szöveg nyilvánosságra hozatalára – Heidegger kérésére – csakis halála után kerülhetett sor. A szöveggel való dialógus ugyan ezek ellenére is lehetséges marad, azonban a letiltás gesztusa egyben a rögzítés is, a dialógus tehát erőteljesen irányított lesz, a szerző ugyanis elhagyta a szöveg közegét, kilépett kérdéseink hatósugarából. A tanácstalanság beférkőzik értelmezésünkbe.

tatható ki az a jelenség, amely a tulajdonképpeni önfeladáshoz vezet: a megtérésre gondolok. Gondot ebben az esetben nem az okoz, hogy a hit nem filozófiai kategória, hanem inkább az, hogy szubsztanciális létezőt, egy Isten személyében nézőt teremtünk elhagyási gesztusaink előadásához. Amint látható, módszertani szempontból is lehetetlen a filozófiához való megtérés. Mindezek mellett azonban megmarad a válságba hozás képessége, amelyet nevezhetünk akárhogy, pl. kritikusi magatartásnak, a filozófiai reflexió egy formájának, mindenképp létezésünkhöz tartozik, és legfeljebb csak megfedkezhetünk róla. Persze nem szeretném metafizikai elvvé emelni a hűtlenséget, és nem gondolom azt sem, hogy a vele való számotvetés lényegesen változtatna a helyzetemen.

Kérdés marad, hogy milyen is a szubjektum, amelyet a hűtlenség mint mozgás konstituál? A legkézenfekvőbbnek az alkibiádészi típus mutatkozik, ez azonban megmarad a ténytyszerűség körén belül. Ezért hát el kell hagynom az alkibiádészi alternatívát.

METAFIZIKAI BEÁLLÍTÓDÁS

„Fogadjátok el, amit gondos és becsületes vizsgálódástok nyomán a leghihetőbbnek véltek, legyen bár faktum vagy legyen észok, csak ne vitassátok el az észtől azt, ami őt e földön a legfőbb jóvá teszi, nevezetesen azt az előjogot, hogy az igazság végső próbaköve lehessen.”

Immanuel Kant

PROLÓGUS

„Az utóbbi időszak esztétikai és filozófiai kísérleteinek legfőbb iránya a gondolkodás körében még fellelhető metafizikai maradványok kritikája és felszámolása.”¹ – Úgy tűnik, ez a filozófiai project *a filozófia felszámolását* tűzi célul maga elé. Ez nyilvánvalóan nonszensz. A válságtudat egyben a kritika, a szembenálló eszme válságának a tudatosítása is. Ha következetesen alkalmazzuk Gadamer nézetét a megértésről² magára az elméletre, akkor következik, hogy az „antimetafizikus irányultság” a metafizika megszilárdításához vezet – ám ezt az érvet azért nem tehetjük meg, mert ezzel elkövetnénk az egyoldalúság túlon túl nyilvánvaló bűnét. Ha azonban mondani akarunk valamit, e bűnt el kell követnünk. Bevált módszerhez folyamodunk tehát: tanulmányt írunk. A tanulmányban a metafizika épületének újraalapozását szándékozzuk véghezvinni, amelyet a legilletékesebb gondolkodók: Arisztotelész és Kant gondolatainak összevetésével kívánunk végrehajtani. Meglehetősen anakronisztikus és értelmetlennek tűnő módon a kísérlet célja az arkhé kutatása. „Az arkhé eszméje tulajdonképpen kategoriálisán lehetetlen, ha értelmének megfelelően a lét nem sokrétűen artikulált.” Heidegger véleményéhez mi is csatlakozunk. Kiderül, hogy a *valami* a *semmihez* képest éppen eme sokrétűség hordozója, s mindez azon a „szubjektív centrikus, reflexív metafizikán” belül jelentkezhet, melyet a *mátság* megerősítése nemhogy destruálna, de inkább felértékel és stabilizál.

Az elbizonytalanodás ott kezdődik, hogy a kutatása tárgyát a hagyomány által legitimáló Arisztotelész a logikai alapelvek vizsgálata során olyan kihívással kerül szembe (ti. magával a filozófiatörténeti múlttal), amely rákényszeríti arra, hogy az axiómákat igazolni próbálja.

MINDEN DOLGOK KEZDETE

„Mindenek legbiztosabb elve az, amelyben tévedni lehetetlenség. Annak pedig a legfelismerhetőbbnek kell lennie – mert amit fel nem ismer, abban csalatkozik mindenki –, és feltétel nélkülinek.” / Γ3 1005 b 11-14 β

Az alapelv elvi kritériumai közé tartozik, hogy – fogalmából adódóan – levezetés nélkül adódjék, s reá mint biztos igazságra minden más legyen visszavezethető. Arisztotelész mindenestre nem kevesebbet, mint magát a világot akarja az alapelv(ek)re építeni. Ám éppen az alapelv igazol(hat)atlansága az, ami (igazságértékét semmitől sem téve függővé) elfogadhatóságát megkérdőjelezheti. Csakhogy miféle igazság az, amelyet az alapelvre nézve állíthatunk? Valamely tartalom kéne hogy megfelelően valamely valóságnak? De hiszen az alapelv éppen a tartalom, amelyre a valóság épül. Adequatiós igazságról tehát esetünkben nem beszélhetünk, és Arisztotelész valóban nem is említ efféle követelményt: az alapelv kizárólagos elvi kritériuma tehát feltétel nélkülsége.

Szerepe szerint az alapelv a világ hordozója, mégpedig az ember által megismert világé (és más világok miért is lennének érdekesek). Így hát e világ léte áll vagy bukik azon, mennyire biztos az alap, amelyre ismereteinket építettük. Innen a gyakorlati követelmény, hogy az alapelv a legkönnyebben megismerhető és *alapelveként felismerhető* legyen, mivel ez olyan elv, amelyet magát már bírni kell, midőn a létező dolgokról vizsgálni kezdünk. (Ezt az elvet Arisztotelész az ismeretek kezdeteként jelöli meg, melyet a legelső ismeret már *tartalmaz*. Erős a kényszer, hogy kimondjuk, maguk az ismeretek e szerint az elv szerint rendeződnek az értelemben.)

Arisztotelész szerint a fenti követelménynek az alábbi elv tesz eleget:

„Lehetetlen, hogy ugyanaz ugyanahhoz ugyanazon szempont szerint egyszerre hozzá is járuljon és ne is járuljon hozzá (s a mondat bonyolítását kerülendő a lehetséges további részletezést tételezzük fel).” / Γ3 1005 b 19-22 / Ezt az elvet a szavak értelme szerint egyaránt fel lehet fogni *lételvként* (ti. hogy valamely járulék megjelenéséről beszél egy adott szubsztancián) és *logikai elvként* (ti. hogy egy adott állítmány és alany kapcsolatáról szól). Maga Arisztotelész – ahogyan az a későbbiekben kiderül – lételvi felfogásából származtatja logikai adaptációját. Mint filozófusok *tudjuk*, hogy ezt az alapelvet *nem kell* bizonyítani. Az elvi követelményt lényegéből fakadóan (lévén *alapelv*) elégíti ki. Ám azt, hogy a fenti elv a felállított gyakorlati követelménynek is eleget tesz, erősen megkérdőjelezi a korábbi neves bölcselek állásfoglalása, akiknek hírneve, úgy tűnik, megkívánja, hogy Arisztotelész e tézist megpróbálja megerősíteni az elvi kritérium megsértése nélkül. Arisztotelész indokokat keres!

Rámutat, hogy az elv fennállása és az értelmes beszéd, sőt a gondolkodás lehetősége egyáltalában épp oly elválaszthatatlan egymástól, mint akár az Egy és a Létező. A beszéd és a gondolkodás lehetősége ugyanis egyaránt azon az észbeli tevékenységen fordul meg, *hogy jelentést tulajdonítunk* a dolgoknak:

„Ha ... határolatlan jelentése lenne, nyilvánvalóan a szó [mint szó] nem létezne tovább. Mert ha nem egy meghatározottat jelent, semmit sem jelent, s a szavak semmit sem jelentvén megszűnne az egymás közti beszéd, sőt igazság szerint maga a gondolkodás is. Mert sehogyan sem lehetséges nem egyet gondolva

gondolkodni, ha pedig lehetséges [egyet gondolni], legyen [a szó] épp annak a dolognak a neve [, amit ekkor gondolunk].” / Γ4 1006 b 5-11 / Tulajdonképpen itt a tagolt beszéd funkcionalitása kerül terítékre, amennyiben az az elgondoló elmék közötti, jelentéstulajdonításon alapuló kommunikációt teszi lehetővé. A tagolt beszéd az elgondoló gondolkodás megjelenítődése. Arisztotelész fenti szavai egyben arra világítanak rá, hogy az „elgondolni” és a „mondani” igék tárgyuktól teljességgel megfoszthatatlanok. A lételvként felfogott alapelv a létet vizsgáló emberi gondolkodáson keresztül tehát magára a beszédre adaptálódik.

„Mert ha nem jelent különbözött az ‘ember’ és a ‘nem ember’, nyilvánvalóan ugyanez állna a ‘nem lenni embernek’ és az ‘embernek lenni’-re is, következésképp ‘embernek lenni’ volna ‘nem embernek lenni’; egyek volnának tehát. Mert ezt jelenti egynek lenni...” / Γ4 1006 b 22-26 /

A következők (ὅτι ἐν παντὶ ἐστὶ καὶ οὐ μόνον τὰ ἀντικείμενα), az eleata lételv viszont nem elfogadható számunkra, mert annak az Arisztotelész által jogosan nagyra értékelt közvetlen tapasztalat (τοῦτε τι) is ellentmond. Így az a közvetlen belátás, hogy van a világban *mátság* és nemcsak egyvalami, teljes legitimitást biztosít az immár logikai/gondolkodási elvként is elsődleges alapelvünknek. Ezen a ponton Arisztotelész a le nem vezethető alapelvet egy nagyon erős igénytel támogatja meg: *a közvetlen tapasztalat létfelmutató erejének igényével.* (A „*Más van*” elvnél logikusan eredendőbb „*Valami van*” elv Arisztotelésznél kimondatlan előfeltevés: ezen az előfeltevésen nyugszik maga a metafizika mint tudomány.) A „*Más van*” elvből következik, hogy ami van, annak van egy mibenléte, amihez képest van a *más*.

„Mibenlét éppen az, hogy önmagának lenni nem másvalami[nek lenni].” /Γ4 1007 a 26-27/

Ebben az értelemben az οὐσία a létezőnek azt a sajátos lényegét jelenti, amelynél fogva az *önmagaként van*. Ezt az önmagaként-valóságot biztosító lényegét már nem lehet „lehántani” a létezőről, hogy úgymond „visszamaradjon a tiszta lét magja”. A létező ezzel a lényegiséggel együtt *van*, ettől elválaszthatatlan. Ezért szögezi le Arisztotelész, hogy ez maga a létező. Több mint egy évezred múltán Kant ezt így fogalmazza meg: „Létezni nyilván nem reális állítmány, azaz nem fogalom olyasmiről, ami egy dolog fogalmához hozzájárulhatna. Csak pozíciója egy dolognak vagy bizonyos meghatározásoknak önmagukban ...Ha tehát egy dolgot akármely és nem bánom akárhány állítmánnyal (...) gondolom, azért azzal, hogy hozzáteszem: e dolog van, semmisem járult hozzá a dologhoz.”/TÉK⁴ 386p./

LOGIKA VAGY ETIKA?

Az alapelv el nem fogadásából következő ellentmondások felmutatása mögött mindössze az alapelv és az elismerten *logikus* gondolkodás elválaszthatatlansága rejlik. Arisztotelész nem is léphet fel azzal a szándékkal, hogy az elv tagadóit meggyőzze álláspontjuk tarthatatlanságáról, hiszen saját logikai pozíciója és a szembehelyezkedőké egymás számára kölcsönösen hozzáférhetetlenek. Felis-

merve a filozófus tevékenységének szoros összetartozását a logosszal, végső soron az értelmes beszéd és annak feltételei mellett foglal állást:

„De minden efféle beszéden túl nem azt kell megkövetelnünk – amint azt a fentebbiekben már említettem –, hogy valami legyen vagy ne legyen, hanem, hogy jelentsen valamit, és ekképp a definícióból kiindulva kell megvitatni az azt magába foglaló[dolgo]kat, hogy mit jelent a valótlan és mit az igazság.” / Γ8 1012 b 5-8/

Az alapelvhez való önnön viszonyulását megerősítendő rámutat a „mindent bizonyítani akarók” helytelen szemléletmódjára, azaz saját pozícióját *etikai törvénné emeli*. Abban a helyzetben tehát, amidőn Arisztotelész világok határán állt, mérlegre tette az ember-lét ουσια-ját, a tiszta ész, a másik serpenyőbe pedig a korlátok áthágásával nyerhető mindeneket, és azt látta, hogy a mérleg az ember javára dől, s ezért működése alaptörvényévé tette meg azt, amit úgy nevezünk: a filozófus önkorlátozása.

ÚJKOR – ÚJ METAFIZIKA?

Kant sokkal többet kimond, mint a valóság objektív pilléreit kutató Arisztotelész. A következőkben megkíséreljük az Arisztotelész által felállított matematika kanti rekonstrukcióját. Miféle követelményeket támaszt a tiszta ész a végső elvekre vonatkozóan, amelyekre kutatásunk irányul, azaz mik az ész érdekei a világhoz fűződő alapvető viszonyában? Az ész spekulatív érdeke, hogy a világ legyen okszerű láncolatban megismerhető és kifejtethető, s ennek a láncnak legyen kezdete (tehát ne menjen ad infinito); gyakorlati érdeke a mindennapi lét támaszainak megteremtése, így az erkölcsiség és a vallás megalapozása /vö. TÉK 310. p./. Eme eredendő igényeket negligálja az empirizmus, amidőn az ész vég nélkül gyarapítható, könnyen felfogható ismeretekkel kísérti meg, és nem kötelezi megalapozatlan végső elvek elfogadására. Lehetővé teszi, hogy idealizáció és transzcendáló gondolkodás nélkül, csupán az észleletekre hagyatkozva *szemléljük* a világot, a dolgok okaként pedig végső soron a természetet jelöljük meg, amelynek *közvetlen tapasztalatból eredő léte* jelenti egyben megalapozottságát is. Az empirista tehát az ész egy másik alapvető igényét játssza ki ütőkártyaként: a közvetlen tapasztalatot a levezethetőség ellen. Legnagyobb hibája azonban éppen az a dogmatizmus, amely tagadja a szemléleti ismeretek határán túl fekvő lehetőségeket, s ezáltal az ész gyakorlati érdeke sérül. Kant szerint a megoldás az emberi ész alapvető működési elvére, az architektonikus szerkezetre támaszkodva előzetes kritikai megfontolások alapján rendszert építeni, amely elméletnek a kritikai megfontolások figyelembevételével legyen oly sűrű a szövete, hogy a lehető legátfogóbb világképet nyújtsa. Az ész architektonikus érdeke viszont megköveteli egy alapkő letételét, mellyel szemben követelmény, hogy tiszta *a priori* alapelv legyen.

Milyen értelemben véve eredendő az arkhé?

„Ha értelmi ismereteinket egész összességükben áttekintjük, azt találjuk, hogy az, ami fölött az ész egészen sajátosan rendelkezik benne és amit létrehozni iparkodik, nem egyéb, mint az ismeret rendszeressége, azaz egy elvből

való összefüggése. Ez észbeli egység mindenkor eszmét tételez föl, ugyanis egy ismeret egészének formáját, amely a részek határozott ismeretét megelőzi és azokat a föltételeket tartalmazza, melyek minden résznek a maga helyét és a többiekhez való viszonyát a priori határozzák meg. Ez az eszme tehát az értelmi használat teljes egységét posztulálja, mi által ez nem csupán véletlen halmaz, hanem szükséges törvények szerint összefüggő rendszer lesz. Tulajdonképp nem mondhatni, hogy ez eszme tárgyról való fogalom, hanem e fogalmak teljes egységéről, amennyiben az az értelemnek szabályul szolgál.” /TÉK 413-414. p./ A nem-ellentmondás elve eszerint éppen a tiszta ész *rendszerező alapelve* lenne. Kant is felismeri, hogy magának a tiszta észnek fentebb taglalt érdekei azok, amelyek rákényszerítik a filozófust álláspontja elfogadására, s az Arisztotelész által megvívott küzdelem helyett egyetlen ad hominem argumentumba sűríti a dőfést: „ha valaki, minden érdekét elfojtva, az ész állításait a következményekre való minden tekintet nélkül, csak okainak tartalma szerint mérlegelné, akkor az ilyen, föltéve, hogy nem tudna a tolongásból más kiutat, minthogy a pörös tanok egyike vagy másika hívének vallaná magát, örökösen ingadozó állapotban volna.” /TÉK 315. p./

Hogy az ész bármely jelenségen vagy tézisen túl feltételez még valamit, tehát működésének egyfajta alapvonása az Arisztotelész által is megsejtett mögöttes-tulajdonítás, Kant számára oly magától értetődő, hogy pusztán e szubjektív igényből fakadóan tulajdonít objektív realitást a legfőbb Jó fogalmának, avagy: Isten létének.⁵ Isten posztulálása által pedig az ész felállítja, aminek átlépését Arisztotelész törvénnyel tiltotta meg: az értelmes világ határát. „Könnyen látni az eddigiből - írja Kant -, hogy egy abszolút szükséges lény fogalma tiszta észbeli fogalom, azaz pusztán eszme, melynek objektív realitása azzal, hogy az ész reászorul, még koránt sincs bizonyítva, mely csak egy bizonyos, bár elérhetetlen teljességre ad utalást és *inkább arra szolgál, hogy az értelmet határolja, mint hogy új tárgyakra kiterjessze*” /TÉK 382. p., kiemelés tőlem: S.P./ Ugyancsak a fenti észigényből eredezteti a jelenségek mögötti magánvalót: „Mert a föltétlen hajt minket szükségképp túl a tapasztalat s minden jelenség határán, a föltétlen, melyet az ész a magánvaló dolgokban szükségképp és jogosan minden föltételhez hozzá követel, mert a föltételek sorát csak ezzel teheti befejezetté.” /TÉK 15. p./ Ez a jelentéstulajdonítás vagy utaláskényszer nem más, mint az *okszerűnek igényelt világ igény szerinti lezárása*. Túl a világ tapasztalati határán (aminek átlépése a metafizika tudományának legfontosabb célja) korántsem egyfajta logikai határ ez, hiszen a tiszta logika könnyedén feltételezné az ezen túli világokat, ha már levetette a tapasztalat igáját: a filozófus önkorlátozásából fakadó *etikai határa* a világnak az, amelyet a tiszta ész ily módon megvon. Kant igen nyomatékosan felhívja erre a figyelmet: „... a metafizika ... a hozzá tartozó ismeretek egész terét megmérheti,... mert csakis elvekkkel s használatuk korlátaival van dolga, mely korlátok magukból az elvekből folynak. ... van a tiszta észnek föltétlenül szükséges gyakorlati (erkölcsi) használata, mely elkerülhetetlenül túlmegegy az érzékiség határán – amihez a spekulatív ész részéről nem szorul ugyan semmi segítségre, de mégis ellenhatásával szemben biztosítva kell lennie, hogy maga magával ellentmondásba ne jusson...” /TÉK 17. p./

METAFIZIKA VAGY METAETIKA?

Nem túl meglepő a párhuzam a két gondolkodó között, épp így a végkövetkeztetés is azonos. Hiszen Kant kimondva-kimondatlanul arra utal, hogy a kopernikuszi fordulatot egy merőben etikai megfontolás követeli meg, szavaiból végső soron az csendül ki, hogy *a metafizika etikai előfeltételeken nyugszik*: „És így végtére mégis csak a tiszta észnek, bár csupán gyakorlati használatában, van meg az az érdeme, hogy egy ismeretet, melyet pusztá spekuláció csak sejthet, de nem érvényesíthet, legfőbb érdekünkhöz kapcsol és ezzel nem ugyan bebizonyított dogmává, de leglényegesebb céljainál föltétlenül szükséges föltevessé teszi.” / TÉK 414-415. p./

A feladat ettől kezdve adott. Ki kell terjesztenünk a Kant által csak Isten létének problémakörére alkalmazott módszert, és fel kell tárnunk a tiszta ész azon *igényeit*, melyek objektív támasz nélkül állnak ugyan, ám tiszteletben tartásuk elszakíthatatlan az emberi léttől – kétségbevonásuk önnön létünket teszi kétségessé. Vannak-e ilyen elvek, és miképp lehet őket felismerni? Kant mindenesetre felállít egy ismérvet, amely objektíve elegendő alapot nyújt az igaznak tartás bizonyosságához, ez pedig, hogy az elv legyen mindenre érvényes, akinek esze van. Ez azonban csupán az arisztotelészi fellebbezés az értelemhez és argumentum ad hominem (vö. εἰδε μὴθεν υπολαμβάνει ἀλλ ὁμοίως οἰεῖται, τι ἂν διαζέροντως εἶχει τῶν γε ζῴων / Γ4 1008 b 10-12/). Valljuk meg: a tiszta ész határán pusztán az effajta érvek dönthetik el a kérdést?

Az eddigiekből következik, hogy gondolatkísérletünk nem más, mint az alábbi kanti program teljesítése:

Miképp lehetséges metafizika mint természetes hajlandóság?,

azaz miképp erednek az általános emberi ész mivoltából azok a kérdések, amelyeket a tiszta ész fölvet, s melyekre hogy feleletet keressen, saját szükséglete hajtja?

DEKONSTRUKCIÓN

„Nehéz elképzelni, hogyan működhetne az emberi szellem anélkül a meggyőződés nélkül, hogy a világban van valami tagadhatatlanul *valóságos*; és lehetetlen elképzelni, hogyan jelenhetne meg a tudat anélkül, hogy *jelentést* tulajdonítana az emberi elhatározásoknak és tapasztalatoknak.”⁶ Arisztotelész nyomán láttuk, hogy a jelentéstulajdonítás mint éhszigeny teremti meg a beszéd és a gondolkodás lehetőségét s ezzel a spekulatív tudományok végső feltételeit egymaga képezi. A jelentéstulajdonítás például közvetlen előfeltétele az okság igényének, mert a kauzalitás a dolgok és a mögöttes valamiféle elválaszthatatlan kapcsolatát *is* tételezi. Sőt, nem túlzás kijelenteni, hogy a jelentéstulajdonítás mint éhszigeny a nyugati filozófia gyökere, hiszen létalapot teremt a *kérdés* számára, amelyet Heidegger a filozófiai kutatás (ζητησις) középpontjába emel: a kérdésfeltevés csak a mögöttes-viszony meglétekor jogos, a kérdés éppen a mögöttes feltárását készíti elő. A jelentéstulajdonítás viszont nem elsődleges ész-

gény, maga is a „*Más van*” alapelve támaszkodik. A „*Más van*” egy a jelentéstudajdonításnál tehát eredendőbb észigény *működésének eredménye*, ez pedig: a közvetlen tapasztalat létfelmutató erejének igénye. Eliade fenti soraiban ez a következtetés elő van készítve, nekünk mindössze az implikációt kellett berajzolniunk a sémába. A közvetlen tapasztalat szerepe az értelem számára Kant munkássága nyomán vált mindenekelőtt fontossá, aki megállapította, hogy mivel a *létezés* nem tulajdonsága a dolgoknak, így nem is levezethető valamilyen premisszákból, hanem csak *rámutatással igazolható*. Ezzel azonban még nem értünk a végére!

Láttuk, hogy Arisztotelész is és Kant is terrorisztikus eszközökhöz folyamodott az alapelv tiszteletben tartása végett, amikor felmutatták annak megbont-hatatlan egységét az emberi mivoltal, végső soron magával a léttel. Miért tették ezt? Vajon miből gondolták, hogy ez a „fegyver” működni fog? Mert valami miatt működik, működnie is kell. Ez a valami pedig az elsődleges észigény: *önnön létünk tételezésének igénye*. A tiszta ész azon maximáját, hogy saját létét (melyet sem levezetni, sem a tapasztalat objektivitása körébe helyezni nem tud) kétségbevonhatatlan bizonyossággal tételezi, létigénynek neveztem el. A létigény több, mint önevidens állítás: magának a számunkra létező világnak a tartópillére. A létigény tételes megfogalmazása: *Én vagyok*.

REKONSTRUKCIÓ

„Mindenben kételkedem!” – jelentette ki Descartes a módszertani szabályt, mert úgy gondolta: a téves előítéletektől való megszabadulás legbiztosabb útja a tudat teljes kiürítése, hogy azután sorra nagyító alá vehesse a jelentkező ismereteket. Ám így elveszített minden viszonyítási pontot, amelyhez képest megítélhette volna az első jelentkezőt. Kétségtelenül igaz Sesztov megállapítása: „egy módszertani szabály miatt az ember sohasem lesz hajlandó elveszíteni a talajt a lába alól. Ellenkezőleg: a lába alól kicsúszott talaj miatt kezd kételkedni minden egyes esetben.”⁷⁷ Az archimedesi alappontot Descartes a *cogito ergo sum*-ban vélte felfedezni, ám hamarosan rájött, hogy ez a következtetés sántít. Számára a *vagyok* bizonyosságára végül Isten jelentette a garanciát. Kísérlete úttörő volt abban a tekintetben, hogy módszere következetes végigvitelével eljutott a *vagyok* problematikájáig, és szigorú következetessége révén rádöbbsent a külső garancia szükségességére.

Kant finom iróniával az idealizmus egyik cáfolatát vélte e tényben megpillantani, amelyet tantétel formájában így interpretált: „Saját lételem pusztá, de empirikusan meghatározott tudata bizonyítja tárgyak lételet a térben rajtam kívül.” Kant tudta, hogy a létezés sohasem lehet következmény, így a *cogito ergo sum* formailag is illegitim. De miképpen lehetséges önnön létünket rámutatással igazolni? Mivel itt a szubjektum reflexió útján önmagát helyezné az objektum pozíciójába is, éppen az eredmény *objektív* bizonyossága válna a klasszikus gondolkodás számára kétségessé.

A modern korban folytatott vizsgálódások során rémülten ismerik fel, hogy az Én létét a világtól izoláltan nemcsak bizonyítani nem lehet, de ebben a

helyzetben a létfogalom maga is érinthetlenné válik, és eltűnik maga a tudat. „Még azelőtt, hogy Heideggernél ilyen radikálisan és kifejezően megjelent volna, e gesztus Nietzschénél és Freudnál is megvolt; egyik is, másik is – mint ahogy azt tudni lehet – néha nagyon hasonló módon kérdőjelezte meg a tudatot az önmagából adódó bizonyosságában.”⁸ „Ha igazából semmi sem létezik, csak én magam, akkor én semmi vagyok.” Leszek Kolakowski ezt a tényt – igen találóan – metafizikai horrornak nevezte el. Valóban az, hiszen a létigény be nem teljesíthetőségéről van szó. Az a lehetőség, hogy semmi sem létezik, számunkra nem iszonytató, mert e semmiben még maga a tét is elveszik, amelyre egyáltalán kimegy a játék; Ám ha a semmit pusztán az énlét tölti ki differenciálatlan formában, akkor éppen a nyugati gondolkodásban oly alapvető (s a tagolt beszédetől elválaszthatatlan) értelmi megragadás nem jöhet létre – továbbra sincs az értelemnek kapaszkodója, viszonyítási pontja. Be kell látnunk tehát, hogy a létigény valójában az „Én vagyok” – „Más van” egybefonódó kettőssége. Nem egyszerű fogalmi ellentétpárról van szó, amely valamely tulajdonságforma polarizációját jelenti: az „Én vagyok” – „Más van” arkhé, amely csak az értelem számára tagolódik (látszólag) két elvre, valójában viszont az ész világteremtő igényének megnyilvánulása, az oszthatatlan létigény. A létigény értelmi elkülönülődése folytán („Én vagyok” ill. „Más van”) születik meg az értelem első rácsodálkozása a valóságra: „Valami van”. Az önnön működését megalapozni képtelen értelem (a megokolás szükségletétől hajtva) azonnal felteszi a leibnizi kérdést: „Miért van inkább valami, mint semmi?” Ám tisztában léve a létigény mibenlétével azt válaszolhatjuk: a valami a semmivel szemben azon *ontikus pluralitás hordozója, amely értelmet* ad a létfogalomnak, s amely nélkül a létigény soha be nem teljesíthető. Analóg a kapcsolat teológiai téren a szent és a profán között (vö. Mircea Eliade erre vonatkozó tanulmányát), amennyiben a szent a profán homogenitásával szemben az értékbeli differenciáltságot reprezentálja.

Eljutottunk azokhoz a feltételekhez, amelyekre támaszkodhatott Arisztotelész a *Metafizika* megírásakor. Az ekképpen megalapozott metafizika azonban meglepően finomabb struktúrájú, mint amilyennek eddig gondoltuk. Egyfelől az alapelvek szintjén megkülönböztethetetlennek bizonyul az etikától, másfelől – amivel a szerkezeti feltárást kezdetjük – az igazság fogalmának újragondolását követeli meg.

AZ IGAZSÁG HÁROM FAJTÁJA

Az igazságfogalom szemantikai fellazítását az eddig követett tematika tiszteltben tartásával végezzük el, jelesen az észigények alapján végzett dekonstrukció egyes állomásaihoz: a jelentéstulajdonításhoz, a közvetlen tapasztalathoz s végül a tiszta észhihez kötődő igazságfajták sorrendjében.

A jelentéstulajdonítás mint észigény Arisztotelész óta uralja a metafizikát, az igazság klasszikus fogalma kapcsolódik hozzá: a mögöttes-viszonyon alapuló adaequatiós igazság. Ebben az értelemben a beszéd és a gondolkodás termékének, az *ítélet*nek, és a kissé ködösebb *faktum*nak egyfajta megfelelése (adaequatio) jelenti/jelzi az igazság fennállását. Az ítélet és a faktum eltérő jel-

legű temporalitása (amennyiben az előbbi időhöz nem kötöttek, az utóbbit időben változónak tekintjük) roppant termékenynek bizonyult az értelem számára, aminek bizonyítéka a logika elburjánzó tudománya.

A közvetlen tapasztalat nem egyszerűen érzékszerveink működése folytán jön létre, hanem az észlelő tudatban jelenik meg, és kijelentés formájában csak így adható vissza: „Ez és ez *van*.” E mondat az értelemnek éppen semmitmondónak tűnik, hiszen nem esik a jelentéstulajdonítás által meghatározott (értelmi) igazság tartományába. Történetileg is nehezebben megfogható az ebben megnyilatkozó igazság, hiszen a ránk hagyományozott szövegek természetesen a megszövegezhető, beszédre fordítható fentebbi igazságfogalmat támogatták. Mégis úgy tűnik, Heidegger az *αληθεια* szó általa „elrejtetlenségnek” fordított jelentésmozzanatában pontosan azt az igazságfogalmat fedezi fel, amelyet a közvetlen tapasztalat eredményéhez kapcsolhatunk.⁹ Mi tehát Platón szavaiban, amikor a Jó fényében megjelenő valódi világ szemléletéről beszél, amelyre a filozófusnak törekednie kell, Heideggerrel együtt egy olyan zöngét javasunk meghallani, amely az igazságnak a tiszta, közvetlen tapasztalat értelmében vett fogalmáról (amelyet elrejtetlenségnek vagy magyarosabban valóságnak interpretálhatunk) szól. A tapasztalati igazság atemporális, mert csupán a tapasztalati aktus alatt illeti a tapasztalatot; továbbá a szigorú logikába be nem vonható, mert azt ugyan kijelenthetem, hogy „ezt és ezt nem tapasztalom”, de ezzel csupán a tapasztalati aktus hiányát konstatáltam, nem pedig valamiféle tapasztalati hamisságot. Annál is nehezebb volna logikai analízisbe vonni ezt az igazságfajtát, mert a tapasztalatban hiányzik a jelentéstulajdonítás játéktérsége, nehéz lenne eldönteni ugyanis, mit jelent itt a tagadás (azt pl. nem tapasztalhatom, hogy valami *nincs*).

Az alapelvhez azonban sem ez utóbbit, sem az *adaequatio*s igazságot nem rendelhetjük hozzá. Egyfelől, mert az alapelvet a tiszta ész *a priori* állítja, másfelől, mert a mögöttes-viszony az alapelvre épülő világ ész szerinti szerkezetében jelenik meg, maga az alapelv tehát semmihez sem lehet adekvát. (Az önmagának való megfelelés ez esetben teljesen hangsúlytalan tautológia lenne.) Minthogy az alapelvet a tiszta ész szükséglete szerint állítottuk, a hozzá köthető igazságfajtát *igény szerinti igazságnak* nevezhetjük. Az igény szerinti igazsággal illetjük az alapelven kívül az ész és az értelem minden jogos igényét és maximáját (tágabb értelemben: az alapelvedet), amelyeknél az igaznak tartás levezetéssel és rámutatással megalapozhatatlan, de a szükségszerű szükséglet folytán szubjektíve elengedhetetlen. Kant igen gondosan elhatárolja az efféle ismeretbirtoklást a tudástól és tiszta észhitnek nevezi ezt. Valójában a tiszta észhit, vagy méginkább észigény, az egyetlen legitim alapot nyújtja a filozófia működéséhez, igazsága így semmivel sem kevésbé „bizonyos”, mint a tapasztalaté vagy a logikus értelemé. Az igény szerinti igazság más értelemben időtlen, mint a tapasztalati igazság: az észigény bizonyos tekintetben örökkévaló, hiszen fennáll, míg bármi is létezik. Értelmezhetjük az igény szerinti hamisságot is oly módon, hogy *igény szerint hamis az észigény tételes megfogalmazásának logikai tagadása*. Ez nem egyenértékű az észigénynak ellentmondó kijelentés fogalmával, mert egy általában vett kijelentésben az igazság nem tisztán ebben vagy abban a fajtájában jelenik meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy egy általában vett

kijelentés igazságértékének meghatározásához fel kell tárnunk a kijelentés igazságfogalmi rétegeit, s azon belül az adaequatiót levezetéssel, a léttételeket rámutatással, az észigényeket pedig jogosságuk kimutatásával kell igazolni.

Vegyük észre, milyen árnyaltan oszlanak el a modalitások az egyes igazságfajták között! Az adaequatiós igazság kizárólag a modalitások alaptörvényeinek tesz eleget, amely tehát a szükségszerűségből következik ($Np \rightarrow p$), s amelyből mindössze a lehetőség adódik ($p \rightarrow Mp$). A tapasztalati igazságból a szükségszerűség azzal a megfontolással következik, hogy ami van, az lehetetlen, hogy ne legyen ($Np \leftrightarrow p$), bár ez a következtetés merőben formális, és tudjuk, hogy a tapasztalati igazság nem vonható a logika körébe. Az atemporalitás miatt a lehetőség itt értelmezhetetlen. Az igény szerinti igazság az ész szükségszerűsége ($p \leftrightarrow Np$). Észigények potencialitása azonban csak akkor értelmezhető, ha létezik olyan, sem az értelem, sem a tapasztalat hatókörébe nem tartozó kijelentés, amely igényként állítva jogos, de amelynek logikai negáltja igényként állítva szintén jogos (azaz nem sérti az ész világkonstitúciós alapigényeit). A filozófiatörténet legalább egy példával szolgál: *Isten van*. Partikuláris észigények létjogosultságát egyszerűen az etika létjogosultsága hitelesíti – aki megvonja a lehetőségét annak, hogy két különböző ember az alapigényeken túl azokat nem sértő, de egymástól eltérő igényekkel forduljon a világ felé, az megszünteti az etika létfeltételeit, s a posztmodern által leginkább hangsúlyozott elvet sérti meg, hogy ti. univocitás nincs.

LEGINKÁBB HEIDEGGER

A szavakban feltárt és értelmileg megragadható igazság az értelem képességeiből adódóan egyoldalú megközelítések összessége; ennyiben az értelem sohasem ragadhatja meg az igazságot a maga teljességében, s működésének lineáris korlátozottsága miatt a létező aspektusok közül is csak véges sokba képes behelyezkedni.¹⁰

A tárgyalt aspektusok a létező létalapja felől közelítik meg az igazságot mint olyat, ezért példaértékű lehet Martin Heidegger hozzáállása, akinek számára a filozófiában „az igazság ugyanazt jelenti, mint a „dolog”, a „megmutatózó”. ... Ha azonban az igazság jogosan áll eredendő összefüggésben a léttel, akkor az igazságfenomén a fundamentálonológia körébe tevődik át. ... Milyen ontikus-ontológiai összefüggésben áll az „igazság” a jelenvalóléttel, és annak ontikus meghatározottságával, amelyet létmegértésnek nevezünk? Kimutatható-e az utóbbitól, hogy milyen alapon esik egybe szükségszerűen a lét az igazsággal és az igazság a léttel?

E kérdések elől nem lehet kitérni.” /L&I¹¹ 378-379. p./ Amennyiben eddigi vizsgálódásunk az igazság létmódjainak *naiv kritikai* vizsgálata volt, Heideggertől vezetettvé el kell végeznünk az igazság létmódjainak szigorú fundamentálonológiai feltárását. Feladatunk lényegében az, hogy Heidegger analízisébe a tárgyalt igazságfajtákat koherens módon tudjuk illeszteni, tehát azt kell megmutatnunk, hogy Heidegger az igazságfogalom leszámazásakor éppen az

általunk elért aspektuális fajtákat tapintja ki. Ezzel alátámasztjuk eredményeink hitelességét, és egyben a heideggeri mű sajátos olvasatát nyújtjuk.

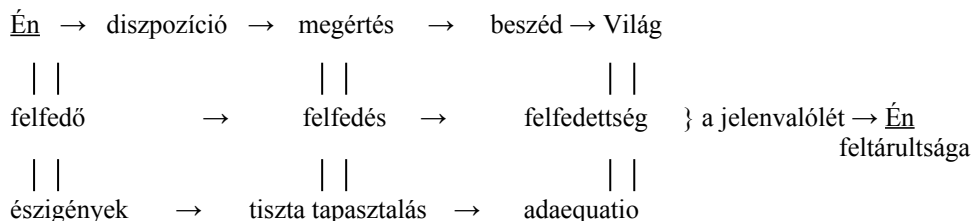
Kiindulva a hagyományos (adaequatiós) igazságfogalomból, Heidegger azonnal eljut a jelentéstulajdonítás kritikai vizsgálatának szükségességéig: „az igazság struktúrájának megvilágításában nem elegendő egyszerűen előfeltételezni ezt a vonatkozaseszt, hanem vissza kell kérdeznünk arra a létösszefüggésre, amely ezt az egészt mint olyat hordozza.” /L&I 382. p./ Heidegger rámutat a filozófus gyötrődésére, amikor a jelentéstulajdonítást *nem ismerve fel észigényként, a létösszefüggésre vonatkozó kérdés legitimitását problematizálja, ahelyett, hogy magával a kérdéssel foglalkozna*: „Miként kell ontológiailag megragadnunk az ideális létező és a reális kéznéllevő közötti vonatkozást? Hiszen ez fennáll, és a faktikus ítélemben nemcsak az ítélettartalom és a reális objektum, hanem egyúttal az ideális tartalom és a reális ítélelaktus között is; és itt nyilvánvalóan még „bensőségebben”? Vagy talán nem szabad rákérdeznünk a reális és az ideális közötti vonatkozás (α μεθεξις) ontológiai értelmére? Hiszen a vonatkozásnak *fenn kell állnia*” /L&I 382-383. p./

A pszichologizmus féltelme, amennyiben a megértés létmódjának az óvatlan megközelítés esetén bekövetkező széthasadásától fél, arra sarkall, hogy a megismerés létmódját tisztázzuk. „Az ehhez szükséges analízisnek meg kell kísérelnie, hogy egyúttal megpillanthatóvá tegye az igazság fenomenjét is, amely a megismerést jellemzi. Mikor válik fenomenálisan kifejezetté az igazság magában a megismerésben? Akkor, mikor a megismerés *igaznak* bizonyul. Az önigazolás biztosítja igaz voltát. Az igazolás fenomenális összefüggésében ezért láthatóvá kell válnia a megegyezés-vonatkozásnak.” /L&I 3 83. p. /

A szükséges fejtegetés elvégzésekor az általunk *észigényeknek* nevezett elveket *mint a vizsgálódó ember létmódjait mutatja fel!* Így lesz nála a jelentéstulajdonításból *viszonyuló lét*, a közvetlen tapasztalathoz való észviszonyból *felfedő-lét*: „Kijelentést tenni: magához a létező dologhoz viszonyuló lét. És mi az, amit az észlelés igazol? Nem más, mint *hogyan* amire a kijelentésben gondoltunk, az *maga* a létező. Bebizonyosodik, hogy a kijelentetthez viszonyuló kijelentő lét a létező felmutatása, *hogyan* a létezőt, amelyhez viszonyul, *felfedi*. A kijelentés felfedő-léte igazolódik.” /L&I 384. p./ És mi a fenti létmódok ontológiai előfeltétele, amit mi létigénynek nevezünk? „Az igazlét mint felfedő-lét ontológiailag újfent csak a világban-benne-lét alapján lehetséges. Ez a fenomén, amelyben a jelenvalólét alapszerkezetét ismertük fel az igazság eredendő fenomenjének fundamentuma.” /L&I 385-386. p./Ezzel Heidegger éppen azt mondta ki, hogy **az észigények létünk aspektuális kivetülései: a világban-való-lét észigényeink összességével azonos. A létigény, Heidegger „interpretációjában”, pedig a világban-benne-lét és egyben ennek igénye is.**

Heidegger éppúgy hierarchizálja az igazságfajtákat mint mi: az eredendőbb-ség relációja szerint: „Az igazlét mint felfedő-lét a jelenvalólét egyik létmódja. Azt, ami magát ezt a felfedést lehetővé teszi, szükségszerűen még eredendőbb értelemben kell „igaznak” neveznünk: *Egyedül magának a felfedésnek az egzisztenciái-ontológiai fundamentumai jelzik az igazság legeredendőbb fenomenjét*. A felfedés a világban-benne-lét egyik létmódja. ... Elsődlegesen „igaz”, va-

gyis felfedő a jelenvalólét. Az igazság a második értelemben nem felfedő-létet (felfedést), hanem felfedett-létet (felfedettséget) jelent. A világ világisága és a világonbelüli létező korábbi analízisei sorában azonban rámutattunk: a világonbelüli létező felfedettsége a világ feltárultságán *alapul*. A feltárultság azonban a jelenvalólét alaplódja, ennek megfelelően ő a *maga* jelenvalósága. **A feltárultságot a diszpozíció, a megértés és a beszéd konstituálja, és éppoly eredendően érinti a világot, a benne-létet és Önmagát.**” /L&I 387-388. p., kiemelés tölem: S.P./ A megállapított analógia tükrében a heideggeri *hermeneutiko-ontológiai kör* struktúrája az alábbi módon vázolható:



„Az igazság fenomenjének egzisztenciái-ontológiai interpretációja a következő eredményeket hozta: 1. Az igazság a legerendőbb értelemben a jelenvalólét feltárultsága, amelyhez hozzátartozik a világonbelüli létező felfedettsége. 2. A jelenvalólét egyformán eredendően van az igazságban és a nem-igazságban.” /L&I 391. p./

E tételek az igazságfenomén immár nem hagyományos interpretációjának látkörében eképp teljesen beláthatók.

EPILÓGUS

Az észigények kimerítő felsorolása nézetem szerint nem lehetetlen. Részint, mert e kimeríthetőség maga is igényként felmutatható, részint, mert az észigények szemantikailag összefüggő rendszert alkotnak, amelyet adott pontjaiból már értelmi levezetéssel is felgöngyölíthetünk. A létigény kitüntettségét a többihez képest az a sajátos többlet adja, amennyiben hozzá kimondatlanul is viszonyulunk, hiszen bármely megnyilvánulásunkkal a létigényt is beteljesítjük. A létigény tételes megnyilvánulása tehát beszédcselekvés, mely elhangzásával már beteljesítette önmagát.

A maximákat Kant a gyakorlati észhasználathoz sorolta. Mi sem állítunk mást: a metafizika az észigények területén összefonódik az etikával és a logikával; ezen a határvidéken csak egyetlen tudomány létezik: a *filozófia*. Az észigényeknek való megfelelés pedig nem más, mint a filozófus önkorlátozása, hiszen az észigényeket korlátként felismerni – ez voltaképp azon horizontok megteremtését jelenti, amelyeken belül a világhoz egyáltalán viszonyulhatunk.

1995.

JEGYZETEK

1. Bacsó Béla: *Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz* in: *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, 1994.
2. ti. hogy a meg-nem-értés tudatosulásakor keletkező feszültség nem más, mint szembenállás az újjal, így lehetőség a megértésre, mint ismeretszerző aktusra.
3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ / önálló fordítás /
4. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Akadémiai K. 1981
5. Határozott formában ez a következtetés csak az 1786-ban megjelenő *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* c. tanulmányban lát napvilágot; ld. I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, 113. p., Akadémiai Kiadó, 1980.
6. Mircea Eliade: *La nostalgie des origines*, 1969 ill. *Vallási hiedelmek és eszmék...*, 1993
7. Lev Szosztov: *Dosztujevszkij és Nietzsche*, Európa K. 1991
8. Jacques Derrida: *Az el-különböződés* in: *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi K. 1994
9. Ld. Martin Heidegger: *Platón tanítása az igazságról* in: *Költőien lakozik az ember és más írások*, T-Twins Kiadó/Pompeji, Budapest-Szeged, 1994.
10. vö. Luigi Pareyson: *Az interpretáció eredendő volta* in: *Athaeneum* 1992.1/2.
11. Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat Bp. 1989, 44. §

A MONÁSZ MEGKÖZELÍTÉSE

Bevezető Leibniz-szemiáriumhoz

Gottfried Wilhelm Leibniz sokoldalúsága közhely. Vegyük csak a magyar vonatkozású anyagokat. Politikában Boineburg a mestere, az, aki kijárta az 1663-as szentgotthárdi győzelemhez vezető birodalmi összefogást. (A tanítvány diverziós ötlete Napóleon kétes értékű egyiptomi hadjárata – a Napkirálynak szánta.) Az 1680-as években az utazó Leibniz eljut a felvidéki bányavárosokba. Érdekelhették, hiszen amikor a Braunschweigok Harz-beli bányáinak a felügyelője volt, maga is vezetett mérnöki munkálatokat, geológiai szakértelmét is bizonyította. 1705 után, államférfiként, az erdélyi kancellárságra pályázik. (Lehetett volna bíboros is a Vatikán könyvtárosaként, ha katolizál.) És persze, ismerős területek sorozata, ahol a hozzájárulásai alapvető fontosságúak: formális logika, számítógépek, berlini akadémia.

Fogadjuk el, hogy mindezt filozófiája koronázná meg. A kézikönyvek már jellegükből adódóan is kénytelenek tömöríteni. Világunk végső alapjainál *monászokat* találunk, szubsztanciák pluralitását. A monászok öntevékeny egyediségek, oszthatatlanok, megsemmisíthetetlenek, ám örökösen változóak, egymást belsőleg befolyásolni nem tudják, de egymást különböző percepciós szinteken felfogják - egy-egy mikrokozmosz, mindegyikükben az egész tükröződhet. Aktív lehetőségforrásokként, erőkként alakítják és modellálják maguk körül bonyolult hierarchiákban a világot. A világ rendezett, ezt, mintegy legfőbb monászként, az isten biztosítja, egy előre beállított, teleologikus *összhang* révén. Itt már láthatóak az elgondolás nehézségei is. Ismeretelméleti következmények, a velünk született eszmékre vonatkozó sajátos felfogás, teológiai és erkölcsi konklúziók stb. következnek, összefogottan kívánjuk ábrázolni Leibniz filozófiáját? Íme, mint lopja be magát a kísértés, hogy *rendszerként* foglalkozunk vele.

Ezek után nem csodálkozhatunk a felmerülő ellentmondásokon. Leibniz gondolkodása nyilván éppúgy rejthet, vagy tárhat elő ellentmondásokat, mint más gondolkodóké, azt sem állíthatjuk, «hogy nem volna rendszeres és egységes a maga nemében. De Leibniz a klasszikus német filozófia előtti filozófus, mi pedig a XX. század végén szeretnénk tanulmányozni. Illő lesz kritikusan kezelnünk a rendszer fogalmát. Leibniz műveinek már a felületes fellapozása is inkább hosszabb-rövidebb munkák, nagyon sok *levél* laza, folytonosan építkező-átépítő architektonikájába kínál betekintést. Központi gondolatai sem holmi önmagukból teljes filozófiai kibontást lehetővé tevő és kérő fogalmak, inkább mo-

nászaira emlékeztető, legtöbbször valamilyen tradíció útján örökölt, egymással olykor ellentmondásos viszonyban álló tényezők. Többször a leibnizi rendkívüli sokrétűség egyéb, filozófián kívüli területeiről is leválaszthatatlanok.

A mai diák legvalószínűbb, hogy a Newton—Leibniz tétel ismeretlennek maradó névadójával egy matematika órán találkozik először. A filozófia órákon azonosítja vagy sem a matematikai analízis egyik atyját és a filozófust. Érthető. Az infinteimálisok kérdése kényes kérdés, a matematika is előszeretettel hallgat felőle, a középiskola szintjén történő filozófiai ismeretátadás pedig örül, ha kiemelheti Leibniz filozófiájának bár a szubsztancialista jegyeit, hogy beilleszthesse a filozófust, Spinoza alternatívájaként, a kartézianus hagyományba. Hogyan közeledjünk hozzá, hogyan ragadhatnánk meg összetettségét?

A befogadás irányából kérdezve: Leibniz gondolkodását kell-e vajon összefognunk, vagy inkább az értelmezéseket, hogy viszonylag teljesebb képet nyerhessünk róla? Gondoljunk csak a félreértésekre, teszem azt Voltaire maró, de ez esetben nem túl szerencsés iróniájára a *Candide*-ban, a „lehető világok legjobbika” kapcsán. Leibniz adott pillanatban valóban a „harmonia praestabilita” filozófusának nevezi magát, kortársai pedig a Theodiceát tartják főművének, de „lehető legjobb világa”, ha merít is egy Faber Stapulensis-mű optimizmusából, csak a *kompozibilis* részek kombinációlehetőségeinek a legjobbika, ennek választásánál többet az isteni tökéletességtől sem várhatunk el. A kompozibilitás a dolgok egyazon világban való létezésének a lehetősége; fogalma mentén már sztoikus gyökerekig és Thomas Anglus (White) közvetítéséig nyomozhatunk vissza.

Az értelmező Leibniz és Leibniz értelmezőinek komolyabb megértése túl sok horizont és túl sok horizont-egymásra-csúszás szem előtt tartását igényelné. Ezzel szemben előzetes ismeretek egy szintjének kialakításához hozzáférhetőbb lehetőségek is találhatók. A továbbiak egy szűkebb, és a legismertebb szlet fontosabb elemeit próbálják körüljárni, a különböző horizontok közötti distanciára csak többé-kevésbé témán kívüli adalékok bepillantásával ha figyelmeztetnek.

Induljunk ki abból, ami a legkézenfekvőbb. Leibniz kulcscategóriái valósággal kínálják a *mnemotechnikai* fogódzókat. Lehet, hogy épp egy ilyen primér szintnek a nagyfokú szemléletessége képezi majd a legnagyobb akadályokat, mikor a formalizmusra hajlamos Leibniz az intuitíve felfogható határait érinti. De tekintsük úgy egyelőre, hogy a tökéletes eszmék ismérvei valóban: *clare et distincte*, adekvát, *intuitív*, és hogy *ennek* az intuitívnek a szemléletes közvetlenségét, legalábbis bizonyos esetekben, csak mai szemünkkel érzékeljük – épp ellenkezőleg – szimbolikus közvetettségnek. Anélkül, hogy belemennénk azoknak a vonatkozásoknak a tárgyalásába, amelyek túllépnek a szeminárium diákja számára az első fogást lehetővé tevő *technikát* (az itt következő helyek legalábbis retorikai *példák*; a Leibniz használta filozófiai diskurzusban meglehetősen erős a *meggyőzésre* irányuló funkció, stb.), térjünk rá arra a két esetre, amelyben az alkalmazott képek és a bennük, általuk szemünk elé tartott „mő-

göttes tartalmak” között fölöslegesnek tűnik rövidebb utat keresni; a *konkrét* előtt állunk.

Nem található két, teljesen egyforma levél.*

Leibniz Herrenhausen parkjában sétál barátjával, von Alvenslebevel, aki egy művelt nemesember, és az úrnővel, Braunschweig hercegnővel. Von Alvenslebe úgy véli, találhatna két egyforma levelet, mire a hercegnő felkéri, próbálja meg. A nemesúr némi eredménytelen keresgélés után kénytelen beismerni, Leibniznak igaza van. Teljes egyformaságot csak az azonosság eredményez, az azonosság pedig mindig önazonosság. Az azonosság egyetemes érvényű elve ($A=A$) Leibniznál a *principia indiscernabilia* formáját nyeri: az egymástól megkülönböztethetetlen entitások azonosak.

Két szubsztancia, két egyedi valóság nem különbözhet egymástól *solo numero*, szám szerint. Két *billiárdgolyó* mozgása csak akkor követhető a billiárdasztalon, ha vannak megkülönböztető jegyeik. Két teljesen egyforma egyed között nem lehetne választani, hiányozna a döntéshez a mindennekhez szükséges *elégséges alap* (sérülne a másik leibnizi alapelv). A tér nem lehet egy abszolút valóság, az *úr* kiterjedése; semmi attribútuma (szubsztancia), hiszen így létezése függetlenné válna istentől (pl. nem lehetne megsemmisíteni). Akkor pedig csak a dolgok *rendje* lehet, ám a megkülönböztethetetlenek rendje *felcserélhető* anélkül, hogy ez bármiben is megnyilvánulna, és így ésszerűtlenné válna a teremtés. A háttérben, az elégséges alap elvének titkos biztosítékaként, Ockham borotvájának az ésszerűség-ismérve rejtőzik.

(Egy zárójel erejéig idézzünk be néhány kapcsolódási felületet: Szent Tamás angyalai az elv gyökerénél**; a koordinátahálóra feszíthető, szabályosan osztható kartézianus tér felfogásának tarthatatlansága az elv értelmében – az egység nem ismétlődhet; Kant transzcendentális esztétikájának alapvetése a bal- és jobbkéz problémájával, mint ellenpéldával; a két metafizika XX. századi értelmezése e tekintetben Felix Klein erlangeni programja, tehát a szimmetriaelveknek a modern fizikában máig érvényesnek elfogadott metafizikája alapján, stb. Utóbbinak közvetlen magyar vonatkozása van, Wigner Jenő Nobel-díja.)

A halastó halai és vízcseppjei,*** a kőcsomó, a mikroszkóp, a spermaállatkák

Két csepp víz vagy tej is megkülönböztethető lesz, mihelyt mikroszkóp alatt vizsgáljuk, szögezi le Leibniz a falevelek különböző volta kapcsán. Hiába darabolnánk kiterjedése szerint a kozmoszt, vagy a dolgot, a világ nem élettelen részekből szerveződik egésszé. A feldarabolás útján nyert részek nem fognak többet elárulni a lényegekről, mint maga az egész, amiből kiindultunk. Egy halas-

*1. Leibniz levele Clarke-hoz, 1716. jan 2., §.4.; vö. *Nouv. essais*, II.k., 27. fejt., §1.

**1. Megjegyzések Amauld 1686 május 13-i leveléhez.

*** 1. *Monadologia* §.64-69.

tó is csak úgy egység, mint a *kőcsomó*, mint *aggregátum*, kompozibilis részekből egymás mellé rakható, összeönthető, de lényege az, hogy mindenütt halak, átlelkedült egyediségek úszkálnak benne, a halak között a víz cseppjei újabb egyediséget mutatnak a *mikroszkóp* alatt, bár szabad szemmel nem fogjuk fel azokat, és így tovább, a végtelen parányiig. A kozmosz minden darabkája mikrokosmosz, időbeli változása sem több Arlechin vetkőzésénél*; sohasem fognak elfogyni a levethető ruhadarabok.

Leibniz személyesen is ismerte Leeuwenhoeckot, az extravagáns delfti kereskedőt, a mikroszkóp egyik első használóját, és követője volt Swammerdamnak, a természettudós orvosnak.** Mindketten a „bedobozolás” elméletének a hívei, élőlények végtelen sok nemzedékének csírái, egyik a másikba ágyazódva, de már eleve „készén állanak”. Bizonyosság rá a tárgylemezen fickándozó *spermium*. De végül is mik a térbelieknek e kiterjedésben nem értelmezhető alkotói, amelyeknek időben is szubsztanciális a folytonossága, ezek az eleve megszabott finalítások, entelegeiák?

Hagyjuk egyelőre a kérdést, és térjünk át olyan esetekre, ahol Leibniz fogalomhasználatát, ha nem is valami irreduktibilisen intuitív, de az intuíciónak biztos fogást nyújtó, nyíltan *metaforikus* diszkurzuselemek segítik. Egyúttal bepilantást nyerhetünk a leibnizi gondolkodás néhány, többé-kevésbé a monász kérdéséhez kapcsolódó területére is. Nem kevésbé tanulságos a felhasznált, de másoktól átvett *szimbólumok*, illetve *példák* értés- (tehát implicite félreértés-) története.

Locke *tabula rasa*-ja (minden a tapasztalat útján kerül az értelembe), és Leibniz frappáns válasza: „excipe: nisi ipse intellectus”, tehát az értelem minden tartalma megvolt előbb az érzetekben, kivétel talán *maga az értelem*. Másszóval, a velünk született eszmék körüli polémia.*** Először is, Locke nem használja a *tabula rasa* kifejezést, amely a latin Arisztotelész terminusa, gyökerei legalábbis Platón viasztáblájáig követhetők. Locke szavai: „white paper void of all characters”, nem egészen ugyanaz. A dologban Coste, Locke francia fordítója a ludas, a félrehallás még csak nem is elszigetelt eset fordításában. Másrészt a Locke-i felfogást már ő is támadja, a fészekrakó madarak példájára hivatkozik - erre Locke azzal vág vissza, hogy ő az emberekkel foglalkozik. Térjünk vissza Leibnizra és pontosítsuk az ő felfogását. (Mellesleg, ő viszont jóval azelőtt megkezdte Locke-éval polemizáló álláspontja kidolgozását, hogy ismerné, bár fordításban, magát a pontos, támadott munkát – nincs miért visszavetítenünk az épp ma érvényes „tudományosság”-normákat Leibniz korára, mint ahogy nem is tehetnénk.) Leibniz véleményének újdonsága nem abban áll elsősorban, hogyha tagadja is a Descartes-féle velünk született eszmék elméletét – elfogadja, hogy a lélek mindamellett virtuális képességek tulajdonosa. Abban áll, hogy u-

* I. Nouv. essais, III.k., 6. fejt.

** I. Nouv. essais, I.k., 1. fejt, §.21.

*** I. Syst. nouv., §.6., §.16.

gyanakkor az ismeretek *megtalálásának* képessége is benne van, tehát a *készítés* erre. A leibnizi értelem magában *formákat rejtő márványtömbjének* rokonsága Condillac majdani *megelevenedő szobrának* az irányában kereshető.

Az ismeretelméleti kitérő lényeges. Leibniz végtelen-értelmezése lehetővé teszi annak egy olyan alkalmazását, amelynek az ismeretszerzés-ismeret mechanizmusára adott magyarázata a nem-tudatos (kis) észleletek folyamatos kummulálódásában pl. a tudatalatti fogalmát előlegezi. Mindenesetre, és számunkra itt ez fontosabb, határt von *percepció* és (tudatos) *appercepció* között, illetve az előbbi szintjeiről beszél, lehetővé téve a szubsztanciák ennek alapján történő rangsorolását.

Az előre, egyszer s mindenkorra beállított órák (tulajdonképpen toronyórák) és isteni órasmesterük, illetve a partitúrát ismerő zenekar vagy kórus, amely, ha egymást nem látja és nem hallja, akkor is tökéletes összhangban játssza le a darabot, amelyet teljességében csak a karmester (zeneszerző) ismer, vagyis a *harmonia praestabilita* tana.*

A háttér az *okkaszionalizmus* elmélete, amellyel Malebranche, és főleg Geulincx próbál a kartézianus test-lélek-kettős működésére megoldást találni. Az órás újra meg újra egymáshoz igazítja az órákat, ezért mutathatnak mindig egyazon időt. Leibniz valószínűleg a német Clauberg közvetítésével találkozik a világ dolgaiba szüntelenül beavatkozni kénytelen isten képével, Geulincxet például egyáltalán nem említi (viszonylag később is jelennek meg az írásai). A gondolat maga skolasztikus eredetű, a skolasztikában már pontosan megkülönböztették az okot, feltételt, és az *alkalmat*. Leibniz szubsztanciái – szubsztanciákként – nem engedhetnek meg ilyen jellegű beavatkozást, a leibnizi okkázio tehát egyszeri. Az egyszeriség, akár a „mégis-beavatkozás” így is elgondolkodtató: az is szerepet játszana itt, hogy Leibniz *minek a* fogalmaiban ad megfogalmazást a kölcsönhatás mibenlétére? A tökéletes percepció-appercepció, tehát a tökéletes *ismeret*, és a „végső ok”, mindenek alapjának a megléte valamely szubsztanciában, egyképpen az isten attribútuma csupán.

A Leibniz használta eszközök egy harmadik típusa az volna, amelyet már ő maga is egyértelműen *szimbólumnak* nevez, durván fogalmazva, a valamit jelölő „rövidítések”, a kimondottan *közvetett* megragadás területe. Máig használt szerencsés jelölése a matematikai analízis differenciál- és integráljele ($x=du/dt$; $u=fxdt$), amely, bizonyos határozott formális előnyöket élvezve a konkurens, newtoni jelöléssel szemben, századunk operátorelméletének is nélkülözhetetlen kellékét képezi, stb. Ez a típus tűnik a legegyszerűbbnek a tárgyaltak közül; mondjunk le mégis részletesebb tárgyalásáról, megtörténhet, hogy a legingoványosabbnak bizonyulna. Leibniz gondolkodásának kiszemelt szegletében különösebb szerepet nem játszik, ezzel szemben jóval alaposabb megvizsgálását kérné annak, amit Leibniz maga ért az intuitív-szimbolikus szembeállításán, terminusok ambivalenciája jelentkezne (a „szimbolizálni”, francia igeként, Leibniz

*I. Levelek Amauldhoz, 1687. ápr. 30.

korában analógiára, hasonlóságra utalna inkább, stb.), belépne a játékba a *characteristica universalis*, és vele párhuzamosan a leibnizi *logika* kérdése, az – eredetileg még a jogra is kiterjedő – formalizálási szándék, és így tovább.

Maradjunk még egy kör erejéig az előző típus („órák”, „üres lap”, „Arlechin vetkőzése”, egy michelangelói „márványtömb”) eseteinél, anélkül, hogy *allegoria*, vagy más címszó segítségével definiálni próbálnánk magát az eszközt, vagy eljárást – ez, akárcsak a harmadik típus elemzése, túllépné a dolgozat kitűzött célját, és főleg lehetőségeit.

Az ablaktalan monász, amelyben mégis tükröződik minden más monász, hiszen az „ablak” képe itt nem a transzparenciához, a vizuálishoz kötődik, hanem a „ki-bejáráshoz”, az egymás köreibé hatolás lehetetlenségéhez, ahogy a „tükröződés” sem a *látvány* világából való, inkább egy sajátos látszat(-valóságok) területe, furcsa rokonságban, mint már céloztunk rá, egy egyetemes, metafizikai kölcsönhatással, amely pluralitásőrző, mert nem mechanikus jellegű (a harmonia praestabilita ennek csak megnyilvánulása). A Leibnizéhoz hasonló eszközök használata volna valószínűleg *megértésének* legmegfelelőbb útja is, gondoljunk egy orvosi szemfenékvizsgálat mibenlétére, vagy az emberi talp ingermezőire, stb. Persze, kozmosz és mikrokozmosz viszonyának ilyenyszerű közelítése európai ember számára nem olyan egyszerű, Leibniz fogalmi sémái is hasonló fogalmi sémákat keresnek, lényegében önmagukat termelik újra.

Vezessen a történeti-társadalmi háttérbe az utolsó kitérő, honnan jöhetnek, vagy legalábbis mi erősíti a sémákat? Hogy a Birodalom belső hierarchiája nem kaptafája a monások hierarchiájának, az több mint bizonyos. De az is több mint valószínű, hogy befolyásolja Leibniz gondolkodását, végülis túl közel állt a korszak politikai boszorkánykonyháihoz. A szemellenzőket félretehettük, a kizárólagosságokat elutasíthatjuk, de mindaz, ami Leibnizcal, Leibniz körül történik, óhatatlanul része Leibniz értelmezési hálójának. Nézzük csak a kuriózumszerűbb mozzanatokot. Leibniz 1673-ban érkezik meg Párizsba. Öt év telt el az utolsó nagy pestisjárvány óta, Leibniz négy évet fog itt tartózkodni. Szűk utcák, a disznók szabadon szaladgálnak fel és alá (az élő „erőközpontok” fölös számban vannak jelen a házakban is, tudniillik nyüzsögnek bennük a poloskák, bolhák, tetvek), az éjjeliedények tartalmát reggelente természetesen az ablakon zúdítyák ki. A korszakbeli sajátos *intimitásra* mi sem jellemzőbb, mint az, hogy a rossz belső beosztású lakásokban a teljes személyzet keresztül-kasul járt urai magánéletén. A helyzet szó szoros értelmében vett pikantériája: XIV. Lajos kénytelen a volt szerető, La Valière kisasszony szobáján át felkeresni az új csillag, Montespanné asszony ágyát. Érthető, ha a szuverén személy autoritása és jelenvalósága egészen más viszonyt mutat, mint azt ma képzelnénk.

Leibniz, a vasember sem képes kilépni távolságtartó, hűvös szenvedélyességéből, végtére sohasem magával egyenlőket lát partnereiben, azok mindig *alatta*, vagy *felette* állhatnak csupán (nem létezhet két, teljesen egyforma Leibniz). Ha emellé felidézzük még a későbbi titkár, Eckhard próbatételét egy *inkognitóból* vizsgáztató matematikai feladattal, előttünk is áll alakja, tulajdon

filozófiájából kilépett *monázként*. És még nem beszéltünk alkimista kalandjáról, amikor a vérbeli szélhámos komoly kópéságával csempészi be magát az amúgy hermetikus titkos szektába, a lombikok közé.

Utolsó észrevétel: a *név*. A logosz végülis két és fél ezer év megújított erőfeszítésével sem győzte le a *mágiát*. A név az, amivel szólítanak. Ez ad hatalmat az ismeretnek. Minden belemagyarázás nélkül, néhány mondatot tehát a *monász* megnevezésről.

A monász mint kifejezés 1696 körül, meglehetősen későn lép be a leibnizi terminológiába, hogy felváltsa az addigi megnevezési kísérleteket (*metafizikai pont, egyszerű szubsztancia, forma, entelecheia*, stb.) A látszat csal, a gyökök nem egyszerűen Brunonál keresendők. A püthagoreus eredetű kifejezés, amely nemcsak a Philéoszban bukkan fel, de Eukleidész Elemeiben is, már a XII. század keresztény platonikusainál (Thierry de Chartres, Dominicus Gondisalvi, Alanus de Insulis) felbukkan, a „res monadicum”, „esse monadicum” (ellentettje az „esse sporadicum”) formákban. Duns Scotus és Durand de Saint-Pourcain szerint a lélek lényegét egyféle szakadatlan tevékenységben lehet keresni, utóbbi és korának nominalistái ráadásul nem is látnak egyebet a természetben, mint egyediségeket. Tudjuk, hogy Leibniz maga is megpróbálkozott ifjabb korában Plátón fordításával görög eredetiből, olvasott Plótinoszt, és nemkülönben skolasztikát. A fogalomtörténeti közelítés legalább annyira jogosult, mint a monász fontosabb értelmezései: a *logikai* út (Russellé, a „predicatum inest subiecto” egyedi szubjektumra alkalmazása alapján), a metafizikából épp ébredő *dinamikáé* (a „billiárdgolyók” nem üres példa, hanem ütköztetési kísérletek főszereplője), a *lélektani-antropológiai* út (amely szerint a monász modellje az „én”).

Az említett utak, a monász „közelharcba” bocsátkozó megközelítése már nem egy bevezető dolga, a „rendszer”, avagy az arra irányuló előítéletek *fellazítása* után rá lehet térni Leibniz *filozófiájának* a tárgyalására, mondjuk egy szándékolt (szerzői) összefoglalás, a *Monadológia* elemzésével.

MÁSODLAGOS IRODALOM:

1. Bădăraș, Dan: G.W. Leibniz, Ed. Științifică, București, 1966.
 2. Bădăraș, Dan: Studiu introductiv, in: Leibniz, Opere filozofice, I., Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1972 (valamint jegyzetanyag).
 3. Braudel, Fernand: Structurile cotidianului (Civilisation matérielle,..., Tome I.), Editura Meridiane, București, 1985.
- illetve Vida Sándor előszava az 1907-es Franklin T.-i válogatásból, a Schwegler, Lendvai-Nyíri, Pais kézikönyvek és jegyzetek Leibniz-anyagai, a Kneale-házaspár logikatörténete, és a Simonyi-féle fizika-kultúrtörténet idevágó fejezetei.

PARMENIDÉSZ TOPOSZAI

ELŐHANG

Hang, hangzás – valamely beszéd („beszély”) alapja, tartománya, egyben korlátja, meghatározója is. Írott szövegben tulajdonképpen előírás lenne a neve. *Ez* pedig egy szöveg, előírottan magyar szöveg, melynek elhangzását a címtől számítjuk. A cím (amennyiben ehhez a szöveghez tartozó) pedig *végére* is jár a dolognak: „előrefutásában” szűkíti az alapot, felfedi kettősségét. Az egyik, ami adott, a hang anyaga, a másik, amit adottá kell tenni: egy görög szó, amit egy görög filozófushoz tartozónak tüntettünk fel. Szoros hozzárendelésünk nem annyira a szóban forgó filozófushoz tartozik, inkább e tanulmányról mondja el szövegiségét, mármint azt, hogy e szöveg egy görög szöveg különböző magyar fordításairól szóló szöveg, amelynek úgy szerkezeti, mint tartalmi koherenciáját egy görög szó magyar fordításai biztosítják. Így, elképzelésem szerint, e magyar nyelvű szöveg megengedetten összefonódhat a görög nyelvi hangzással, illetve görög szövegről szóló szöveggé válhat. A toposz magyar jelentései: hely, helyzet; ország, kerület, vidék, tájék; (társadalomban elfoglalt) hely, helyzet, rang; fejezet, rész (írásműben); temetkezési hely; téma, tárgy, anyag (beszédé); köz-hely; alkalom, lehetőség.¹ E jelentések egyazon szövegösszefüggésbeni kimerítései Ariadné-gombolyagként képzelhetők el, amelynek segítségével *behálóz-nánk* valaminek a lehetőségét, hogy valami helyett (topó tinósz), mindenütt (kátá tóposz) legyen, azaz a helyszínen (áná tópon). Alapvető kérdésünk tehát: a hagyományos/hagyományozott ontológiai (metafizikai) szövegek kánonjában hogyan és hova tudjuk elhelyezni Parmenidész „Peri füszeosz” (a természetről) című tankölteményének töredékéit?

AZ AGORA, A LIGET ÉS AZ ERDŐ

Elsősorban azt kell meghatároznunk, hogy hol (milyen helyen?) hangozhatott el Parmenidész beszédének tárgya (toposz)? Elhelyezésünk konzekvenciáiban ugyanis körülbelül leírná azt az alapot, ahonnan értelmezésünk számára teret tudnánk nyitni.

Az alcímben a kopulativ viszony mellérendelő: a hagyományosnak nevezhető szemléletmód (világkép) mellé *hely*-ezzük a hagyományelőttrit. Melléhelyezés-kor egyfajta elhatárolást is el kell végezni, hogy ki lehessen jelölni Parmenidész tájékának (toposz) határait.

Az agórán sétálgató, beszélgető, vitatkozó (agorazein) polgárok beszédének témája (toposz) általában a közügyek körül forgott. Mennyiben közügy egy filo-

zófus világa? Ez a fajta kérdésfelvetés történetiségében célozza meg egy gondolkodó munkásságát, a görögök-féle kontextusban (Parmenidészről szólván lenne értelme az ilyesfajta megközelítésnek is, több filozófiatörténész valószínűsítette, hogy alkotmányt adott Eleának). A „mennyiben” kérdésindítás arról a (a filozófia, de inkább a filozófiatörténet sajátosságából fakadó) valamiféle másságról beszél, amely megadná a keretét (vagy annak hiányát) egy filozófiatörténeti szemszögből jellegzetesített ógörög diskurzusnak, és ezen belül tárgyalandóvá tenné a „Ki kritizál kit” című fejezetet (toposz).² Ez a „mátság” viszont kivonul az agoráról a ligetbe (Akademosz, Lúkeiosz gümnaszion), aholis iskolamesterek „generációi” biztosították a hagyományozás folytonosságát. Mint filozófiatörténeti közhelyet (toposz) jelöljük ki a hagyomány eredetét Platónnál és Arisztotelésznel. Kezdetekként szükségszerűen magukban hordoznak egyfajta kanonizálást, sajátos visszavetítésű előtörténetet.

Ehhez a kanonizációhoz Parmenidészt kettős viszonyulásban tudjuk elhelyezni (toposz) (e két viszonyrendszer feltárása jelentené az utunkat a ligettől az erdőig). Elsőként a kanonizáció során szerzett rangon (toposz), illetve a hagyományos struktúra rácsán (vagy parcelláin – ez lenne Parmenidész temetkezési helye (toposz) keresztül tegyük írásunk tárgyává (toposz). Parmenidész világának lehetősége a mindenüttben (mint helyszínen) logikus következményként adott teszi, hogy valami önmaga helyett álljon, önmagát jelölje mint jel, vagyis hogy maga a dolog (létező) dologiságában (létezőségében) ontológiai státusszal bírjon. A kijelölt célterület három különbözőnek feltüntetett helyzetet foglal magába: 1. a dolog mint dolog, 2. a dolog mint önmagát jelölő jel, 3. a dolog, ami tulajdonképpen a létező, de különbözik is tőle (erre a későbbiekben visszatérek). Tehát: dolog-dolog, dolog-név-fogalmiság, fogalomrendszer – a létezőről szóló beszéd. Ámde: „Szabó Árpád [azt mondja, hogy]: Parmenidész ontológiája a gondolkodásnak és nem a természetnek az ontológiája”,⁴ Ha továbbra is a hagyományosnak tekintett rendszer linearitásában vizsgáljuk a Peri füszeoszt, akkor Szabó Árpád megjegyzését figyelembe véve a dolog helyére nevet írunk, a létezőről szóló beszéd helyébe erről szóló beszédet, „metaontológiát” (?). Ez utóbbi megnevezés már eleve immanens kritikai viszonyulást kell(ene) tartalmazzon (a Peri füszeosz mint az ontológia ontologikus kritikája), ugyanakkor jelzi is az ilyesfajta behelyezés képtelenségét.

A másik lehetséges viszony-szint megragadásához Szabó Árpád szembeállítás (gondolkodás ontológiája - természet ontológiája) mutat utat: a már említett elhatároló mellérendelés és/vagy *pont*-os elhelyezés lenne. Mert, ahogy Heidegger megjegyzi⁵ az iskolamesterek pedagógiai indíttatásból a logosz-ból logikát csináltak – ezért hangozhat el, vagyis inkább hallható Parmenidész beszédének tárgya (toposz) az erdőben egy tisztáson, ahol a fűziszből megnyíló logosz a nyelvi hangzást szavá teszi (Heidegger).⁶

A KÉRDŐJELTŐL A HEIDEGGER-I TISZTÁSIG

Az is közhely (toposz), hogy ontologikus gondolkodásunk (itt *helyesebb lenne metafizikust írni*) a logoszt kérdésekben ismeri fel. És ez így logikus: amennyiben kérdéseink a világra vonatkoznak, arra, ami van (és mi másra vonatkozhatnának), úgy általánosíthatók (*az ember kérdezi*), viszont amennyiben feltesszük őket, annyiban a kérdőjel után is pontot kellene rakni (Tegyük fel, hogy...) – a pont itt magára a „van”-ra való nyitottságot zárna le. A kérdőjel és a pont közötti helyet (toposz) nevezném Szabó Árpád megfogalmazásával élve a „gondolkodás ontológiájának”. Ahol a „van” egy onto-logikai konstrukció, predikábilis, amely létrehoz egy létezést, ugyanakkor ezt a létezést kopulatíván is meghatározza. Ott *van a létező*.

„Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés”(B.3)⁷. Steiger Kornél jegyzeteiben⁸ még két további fordítási variációt ad meg: „Mert a [létezőt] gondolni és lenni ugyanaz” (Diels)⁹, „Mert amit el lehet gondolni és ami létezhetik, ugyanaz” (E. Zeller) Görögül úgy hangzana: „tó gár autó noein esztín te kai einai.” Mindhárom fordítás ugyanazként állít valamit. Sz. Á. „azonos”-ként fordítja, ami annyiban görögebb, hogy kérdéssé nyílik az azonosság. Platon *Parmenidész*-ében¹⁰ Parmenidész az azonosságot szigorúan mint viszonyt vizsgálja (derridásan fogalmazva a különbözőség kísér(t)etében). Épp csak egy árnyalatnyi különbséget kell tenni: az azonosság nem egyazon dolog önmagához való viszonyára utal, hanem – esetünkben – a gondolkodás és a létezés azonosságát a létező gondolhatósága biztosítja (s hozzá kell tenni, hogy szükségszerűen létezőnek elgondolt létezőről van szó – l. a 9-es számú jegyzetet). És mi az, ami létezhetik, tehát mi a létező, a tó on, mint gondolkodásunk számára adott: a létező dolgok összessége külön-külön minden dolog dologságában, vagy elgondolt fogalom? Szabó Árpád¹¹ és Falus Róbert¹² filológiai kutatására támaszkodva ez utóbbi mellett kellene döntenünk: a semleges nominativus és accusativus jellegzetes „eleatizmus”. Kellene, de a megbízhatóság kritériuma (filozófiai műről beszélünk) maga után vonja a tanköltemény „céllirányult” formájának és szerkezetének figyelembevételét. Ugyanakkor a *Parmenidész* idején beszélt nyelv használta a „tó on” egyes dativusát – mondja Szabó Árpád – abban az értelemben, hogy *valóban, igazán*; Hérodotosznál a „tó onti hrésztaí” azt jelentette, hogy „a valóhoz ragaszkodni”, „igazat mondani”; az „esztí” igealak Homérosznál „a dolgok igazi lényegének hangsúlyozott kiemelésére is szolgált” (Falus). A létező útja *az igaz út* – mondja Parmenidész, tehát a tó on értelmébe a fentebb felsoroltak is belejátszanak. De térjünk vissza a tankölteményhez: Steiger Kornél szerint a fríz formába szedett tanítómondásokat a tanítványok kívülről tudták, folyamatosan skandálták, hogy egy kijelentés egészében (a tanköltemény egész szövegének összefüggéseiben és a tanítvány adott *helyzetének* (toposz) függvényében) értelmeződjön. A prooimion (a többféle interpretáció – mint beavatás, mitikus körítés, isteni eredetű tudás – lényegét tekintve ebben megegyezik) jelzés, valamiféle *jelen*-létre-hozatal, egyben ki is jelöli a szerkezeti felosztás határait, így a középrész (toposz) a „csalárd vélemények” részletes ismertetését tartalmazza. Ha a létezőt elvont fogalomként határozzuk meg (erre

különben a középész nem ad okot), akkor a tanítvány kiélezett ambivalens alaphangulatban kellene értelmezzen, ez pedig pedagógiai csőd. Ugyancsak Steiger tanulmányában¹³ megfelelteti az empedoklészi elemeket a parmenidészi „létezővel”. Így a „létező”-nek az anyagi jellegével is számolni kell. Kettős értelművé vált tehát a létező: amikor az egész költeményt skandáljuk, akkor a mindenségre gondolunk, amiről csakis annyit gondolhatunk, hogy létező; ugyanakkor az egyes dologról is annyit gondolhatunk, hogy létező.

Gondolkodó tevékenységünk terméke, ugyanakkor lehetősége, kerete, *helye* (toposza) a létező: „mert [a gondolkodás] nem vágja szét a létezőnek létezővel való összefüggését” (B. 4,2), „[a létező] teljesen tele van létezővel, így teljes egészében összefüggő, mert a létező érinti a létezőt.” (B. 8,24-25) Az idézett töredékek megerősítik, hogy a dologról mint létezőről is szó van, pontosabban név: létező. A létező elgondolása Parmenidésznél megismerő tevékenység (!), kutatás, amelynek egyedüli útja (amely elgondolható) „... hogy létezik” (B. 2,3). Más fordításban: „hogy a létező van” (Diels), „hogy a Van van” (Kranz), „hogy a realitás, [azaz minden, ami létezik, a dolgok totalitása] van” (Loeven), hogy [ami kimondható vagy elgondolható], létezik (G. E. L. Owen).¹⁴ A kutatás útja amely szintén az elgondolhatóság függvénye! ennyiből állna: tó eon esztin (a folytatást: „és hogy nincs nemlétezés” a későbbiekben tárgyalom). Tehát: a létező létezik. A létező van. A van van. Ennyiben elgondolható a létező - a *van*-ban: „Ugyanaz a gondolkodás és ami miatt a gondolat van” (B. 8,34). Más fordítások: „Gondolkodni ugyanaz, mint az a gondolat, hogy a Van van” (Kranz), „Gondolkodni ugyanaz, mint [az a tény], hogy a gondolat létezik” (Verdenius), „Gondolkodni ugyanaz, mint az a gondolat, hogy a [gondolat tárgya] létezik.”¹⁵

Még mindig nem vált egyértelművé a Peri füszeosz harmadik részének helye (a toposz toposza) a parmenidészi „gondolatvilágban”. Van-e olyasfajta oppozíció a gondolati és az érzéki megismerés között, amely megengedné azt a feltételezést, hogy Parmenidész elutasította volna az érzéki megismerést, vagyis tudomásul venné a két említett világ inkompatibilitását? Két okból sem valószínű: egyrészt a gondolkodásunk (*látásunk*) mindig a valamit gondolja (*látja*), a létezőt. Másrészt a harmadik rész nevekről szól (a létezőre rosszul alkalmazott megnevezésekről). „A következőkben az emberek vélekedéseit ismerd meg” (B. 8,51), „Mert eltökélték, hogy két formát *neveznek* meg” (B. 8,53) Tehát nem a létező (mint a látott/elgondolt) ellenmondásos, hanem a fogalmi apparátusban (nevekben) van a hiba. A „kétfejűek” (dikranoi), akik „*nemlátó* szemet” (Sz. Á. fordításában „látni-nem-tudó szemet”, a látás tudása a helyes út), „csengő fület” használva „támolyognak”, „*elbutultak és vakok*, tévelygők, *ítélet nélküli* tömeg, akik a létet és nem létet ugyanannak *nevezik* és nem ugyanannak” (B. 6,7-8, Sz. Á. fordítása, kiemelés tőlem). Ez a gondolkodás (látás) hiányával kellőképpen oppozicionált tevékenység „terméke” mégis gondolati: „megnevezik véleményeiket” (gnómosz onomázein). Ez az az út, amelyet a parmenidészi tanításban harmadikként tart számon Sz. Á. (az első, hogy a létező létezik, a nemlétező nemlétezik, a második, hogy a létező nemlétezik, a nemlétező létezik, és a harmadik, amikor a létező létezik is meg nem is, a nemlétező ugyanígy). Ezen az uton megengedett a sötétségből a fénybe jönni, a keletkezés, pusztulás, holott –

Parmenidész szerint – ez ellentmondás: a létezőből csak létező keletkezhet, így üres fogalomká válik a „keletkezés” szó: illetve nemlétezőből hogyan keletkezne létező („És miféle szükség serkentette volna, hogy a nemlétezőből előbb vagy később kezdődve, növekedjen? (B. 8,9-10)). A nemlétező (tő mé on), a semmi (médén) *lét*-esítése értelmetleníti beszédünket.

A *van*-ban fizikailag elgondolt létező kitölti a teret, gondolkodásunk tárgyaként attribútumaiban *jelölhető*: egész, egyetlen, rendületlen, teljes, romolhatatlan, nem-született. Ennyi, amennyit elgondolhatunk, kimondhatunk róla, anélkül, hogy semmíténénk” (semmit tenni (valami helyébe) – prokusztszi dialektika) gondolatainkat. Egyenletes, mozdulatlan, van szélső határa, teljes mindenfelől, tehát „egy jól kerekített gömb (szfeirosz) tömegéhez hasonlatos, középtől mindenfelé egyenlő” (B. 8,43-47). Ez a jegyekkel (széma, jel) behatárolt van kozmológiája (nevezhetjük világképnek is).

„Egyetlen út-szó marad még, hogy: van” (B. 8,1-2) Út-szó, ösvény, helyet indukál maga körül. Olyan helyet, amelyet (ki)jelöl. Az út-szó maga is útban van: „Közös az, ahonnan elindulok, ugyanoda érkezem.” (B. 5) *Kör*-mozgást végez. A bizonyosság ösvénye az Igazságot követi, általa ismerhetjük meg a „jólkerekített Igazság rendületlen szívét” (B. 1,29) A bizonyosság ösvénye körbejárja az Igazságot: tő autó logosz; a logosz önmagában csak a logika számára semmitmondó. Heidegger szerint a kör tiszta köralakjában való forgásban „nincs lehetőség a kifordulásra, az eltorzításra, az elzárkózásra.”¹⁶ Ez lenne az Alétheia tisztása, az el-nem-rejtettség „a maga legsajátabb valójában”, „a csönd helye”, „amely önmagába egybegyűjti magát, ami azután el-nem-rejtettséget biztosít. Ez a nyílt tisztása.”¹⁷ Azé a *nyílt*-ságé – mondja Heidegger – amelyen keresztülhalad a gondolkodás (úgy a spekulatív, mint az intuitív): Heidegger a metafizika végének bejelentésével együtt beszél a gondolkodás tisztásáról, mint eddig figyelmen kívül hagyottól. Lezárja a hagyományt: mert a tisztáson „megnyugszik azonban a lehetséges látszás is, azaz magának a jelenlevőségnek a lehetséges jelenléte.”¹⁸ Hozzáteszi, hogy Parmenidész megtapasztalta az Alétheiat: a létezőről csak a „van”-ban lehet beszélni, ott a lehetséges jelenléte (toposza).

PARMENIDÉSZ TOPOSZAI

A világ elgondolhatóságán, kimondhatóságán töprengő Parmenidész maga is a kérdőjel körül van. Alatta, fölötte, mellette – esetleg *pont* benne. Mindenesetre a *kör*-nyékén.

JEGYZETEK

1. Az Ógörög-Magyar Nagyszótár adja meg így a jelentéstartományt.
2. Esetünkben leszűkíthető lenne a téma arra a kérdésre, hogy találkozott-e Parmenidész Szókratésszal?
3. Alkalmasabb a preszókratikusok tárgyalásánál az ontológia-fogalom mint a metafizika, a tó on és logosz „alkotórészek” összecsengése miatt.
4. Szabó Árpád: „Az eleai Parmenidész”, in. Existencia. 1992/1-4, Szeged, 53. oldal.
5. M. Heidegger: Bevezetés a metafizikába, Bp., Matúra-sorozat 1995, 63. oldal.
6. Heidegger, id. mű 68. oldal.
7. A Parmenidész-töredékeket Steiger Kornél fordításában adom meg, ahol eltérek tőle. ott a szövegtestben jelzem
8. in. Parmenidész és Empedoklész, Gondolat, Bp., 1985, 49. oldal.
9. A Diels-féle fordítás értelmében nem nehéz Parmenidészt Descartes, Kant megelőlegezőjeként érteni. Erre mondja Heidegger, hogy „ezen haladó teljesítménye okán dicséretben is részesül” (id. mű 70. old.), mármint egyes „modem” interpretációk „lám-lám” felfogásaiban.
10. Platón: Parmenidész (148 a-d)
11. Sz.Á., id. mű, 53. oldal.
12. Falus Róbert: Görög harmónia, Gondolat, Bp., 1980, 262. oldal.
13. Steiger Kornél: [¶](#) Parmenidész és Empedoklész kozmológiája”, in. Parmenidész és Empedoklész, Gondolat, Budapest, 1985.
14. uo., 48. oldal.
15. uo., 50. oldal.
16. Heidegger: „A filozófia vége és a gondolkodás feladata”, in. „... költőien lakozik az ember...”, T-Twins/Pompeji, Bp.-Szeged, 1994, 270. old.
17. uo., 271. oldal.
18. uo.

Gabriel Liiceanu

A TRAGIKUM PSZICHOLÓGIÁJA: A «PLEASURE IN PAIN» JELENSÉGE

A tragikum pszichológiája a megismerés tárgyává vált tragikum, tehát az esztétikaivá átlényegült tragikum nézőjében keletkező érzelmek elméletét jelenti. S minthogy esztétikai jelenségről van szó, maga a tragikum pedig a tragikum fenségessé válásával összefüggésben kapott értelmezést és meghatározást, a tragikum pszichológiájának a problémáját így fogalmazhatjuk meg: *hogyan lehet a szenvedés látványából élvezetet kivonni?*

Eme probléma tudata egyidejű a tragikum és a tragédia elméletének egész történetével, olyannyira, hogy összefonódik azzal már az arisztotelészi katarzisz mozzanatától, a tragikum-élvezet legmodernebb értelmezéseit is beleértve, amelyek a kortárs kulturális köztudatban a pszichoanalízis hermeneutikai *éclat*-jához kapcsolódnak (vö. HENN, 1965, 5. fej. *The Shadow of Pleasure*, 46. és köv.: szado-mazochizmus elméletek, *Algolagnia*, *Schadenfreude*, *Todestrieb*).

Első pillanattól hangsúlyoznunk kell, hogy a tragikum előadása által kiváltott kielégültség nem magyarázható meg kizárólag pszichológiai módon, mint ahogyan nem lehet *pusztán* a tragikum jelenségét vizsgáló esztétikai vagy etikai módszereknek sem alárendelni. Noha az egyszerű megfogalmazás a problémát a pszichológia területére utalja, a tragikum fenomenjének bemutatását kísérő érzelmek (sajnálát, félelem és felszabadító katarzisz) nem rendelkeznek azzal a közvetlenséggel, amely a pszichológia laboratóriumát uraló prózai és leegyszerűsítő hangulatra jellemző, mint ahogyan a tragédiában színre vitt fájdalom és szenvedés sem tisztán pszicho-fizikai természetű esemény, amely arra hivatott, hogy gyomorgörccsöket és emetikus jellegű reakciókat váltson ki az érzékeny né-

A fordítás Gabriel Liiceanu *Tragicul. O fenomenologie a limitei și a depășirii (A tragikum. A határ és a meghaladás fenomenológiája)* Humanitas, Bukarest, 1993., 2. javított kiadás *Psichologia tragicului: fenomenul «pleasure in pain»* című fejezete alapján készült. A kötetet először 1975-ben az Editura Univers jelentette meg 1800 példányban, melyet a szerző az új kiadáshoz fűzött jegyzetben így jellemez: „az absztrakt és a spekulatív iránti elfogultság, a technicista dagályosság, a szigorú és gyakran fölényes hangnem, a stílusok változtatása, az idegen nyelvekből vett fordulatokkal és idézetekkel való visszaélés, egy bizonyos 'kulturális' parádé és végül az önálló filozófia ('peratológia') megalkotásának ambíciója egy monográfia megírásának ártatlan ürügyén”, amit ő a fiatalos türelmetlenségnek és becsvágynak tulajdonít. Mindamellet helyesnek vélte a könyv újrakiadását, saját - egyébként igen figyelemreméltó teljesítményeket nyújtó - kiadójánál, mivel úgy tartja, hogy akkori kutatásai még ma is betölthetik az újabb munkák hiánya képezte űrt.

A kötet három fő részből és egy előszónak tekinthető *Precizări metodologice (Módszertani pontosi-*

zöből. A tragikum előadása által keltett élvezet magyarázata csak egy nem pszichológiai természetű közvetítő fogalom bevezetésével lehetséges. Az interpretációk többsége bírálta a tragikumhoz kapcsolódó kielégültség pszichologisztikus vizsgálatát (vö. COHN, 1901, 196), és ezen kielégültség megmagyarázása végzett folyamatosan etikai és esztétikai jellegű eszközökhöz, illetve a fenséges totalizáló kategóriájához folyamodott (SCHILLER, 1962. 133 és köv.; VISCHER, 1922. I. 320 skk.; LIPPS, 1903. 571; HARTMANN, 1966. 383. és RAPHAEL, 1961). Amennyiben nem akarjuk megkerülni a totalitás nézőpontját, – márpedig a filozófiai tudást ezért a motívumért idézzük itt –, úgy nem szabad elfelejtenünk, hogy tárgyalásunk folyamán a pszichológia, az etika és az esztétika csupán részleges és didaktikus perspektívák, amelyek végül beleolvadnak az objektum mint olyan és ama magasból való tekintet egységes értelmezésébe, amely a tragikum közvetítése révén az élet teljes értelmét igyekszik megragadni.

A tragikum előadása által keltett kielégültség egyoldalú értelmezései mindazonáltal tanulságosak, és ezen túlzások történetét mint termékenyítő erejű tévedések történetét kell tanulmányozni.

A pszichologizmus azt a hibát követi el, hogy a tragikum nézőjéből empirikus ént, a tragikum tárgyából pedig az eseményre mint olyanra, illetve a tulajdonképpeni színpadi történetre korlátozott meghatározottságot csinál. Elhanyagolja tehát az axiológiai és esztétikai közvetítést, továbbá figyelmen kívül hagyja azokat a változásokat, amelyek az empirikus szubjektumban és a tragikus jelenségekben egyaránt jelentkeznek, midőn játékba lép a néző axiológiai szerepe, illetve a tárgy esztétikai átlényegülése.

Mi sem természetesebb tehát, mint hogy a pszichologizáló értelmezések, a maguk túlzó formájában, arra a következtetésre jutnak, hogy a tragédia nem más, mint magának a szenvedésnek a színpadra vitele, a néző természete pedig oly perverz, hogy képes kárörömet érezni más bukása láttán (*Schadenfreude*, apud COHN, 1901. 194; HENN, 1956. 54-55.).

COHN találóan állapította meg, hogy ebben az esetben a tragédia a „bikaviadal vagy a gladiátorjáték kifinomultabb formájává” (1901. 194.) változik, miközben a nézőt megfosztják az esztétikai kontempláció sajátosságától: a részvevő átélés (*Miterleben*) lehetőségétől. A szado-maochizmus elméletei (v.ö. HENN, 1956. skk.) ezt az átélést egyfajta perverz azonosulással helyettesítik: a

tások) című részből áll össze. Az első nagyobb fejezet *Teoria tragicului ca peratologie* (*A tragédia elmélete mint peratológia* – ennek utolsó egysége a fordított rész) a szerző eredeti teljesítményére épül: a 'péras' – határ fogalomra építve a tudat és a határ viszonyát elemzi, így a tragikum jelenségének analitikáját nyújtja, mint peratológiát.

A Nietzsche: *Tragedia ca structură gnoseologică și soteorologie estetică* a *Die Geburt der Griechischen Tragedie* elemzése révén a tragédia ontológiai és esztétikai vonatkozásait mutatja be. Ennek a résznek a 4. fejezete, *Principiul tragediei în filozofia presocratică* (*A tragédia élve a preszokratikus filozófiában*) alapján készül az itt közölt második fordítás.

A könyv harmadik része egy alapos és hasznos kritikai bibliográfia, a tragédiográfia eredményeinek felsorakoztatása, különös tekintettel a 19. századi francia és német szakirodalomra.

A szerző – Gabriel Liiceanu – a bukaresti Egyetem Filozofia Fakultásának professzora, a Humanitas Kiadó igazgatója, a legendás Constantin Noica tanítványi körének tagja, elméleti írásai mellett ismertek Plátón-, Heidegger- és Schelling-fordításai. (A fordító jegyzete)

szadizmus esetében a részvevő átélés elszakad a tragikum szenvedő alanyától, és a tragikum cselekvő alanyával (valójában az összes hóhér-agens szférájával) való azonosulássá alakul; a kielégültség, szól a magyarázat, közvetítés nélkül, a szenvedő alannak a cselekvő alany (tehát a néző) által provokált fájdalomából ered; a mazochizmus esetében az azonosulás a szenvedő alany irányában történik, s ez igaz is, azonban nem a tragikum módján, hiszen a szenvedő alany most átváltozik a fájdalom és a szenvedés tiszta elviselése nyomán; a szenvedés pedig élvezetté változik át, bármilyen más, morális vagy esztétikai közvetítés nélkül, egyszerűen az ingerek és a válaszok (mint érzelmi reakciók) ökonómiájában keletkezett rendellenesség következtében.

A tragédiára vonatkozó szado-mazochizmus-elméletek csak oly mértékben burjánozhatnak, amilyen mértékben a tragédia lényegét vulgarizálják, és a vak szenvedés színpadára állítják, illetve a dráma szerzőjéből egy olyan morbid hajlamú figurát csinálnak, aki kedve szerint és szándékosan a szenvedés látványát választja ki az életből; másrészt azok az elméletek, amelyek a tragédiát mint a szado-mazochizmus projekcióját mutatják be, a tragédia történetének legközönségesebb korszakai és az őket igazoló olyan poétikák felé orientálódnak, amelyek egy történeti ízlésből vagy a kegyetlenség és az erőszak megjelenítésének – egy adott korszakra jellemző – előszeretettel az emberi pszichológia törvényét konstruálják. Tagadhatatlan, hogy a kora Erzsébet-kori és általában a korai reneszánsz tragédiák bővelkednek a fizikai szenvedés és a horror ábrázolásában, a nyelvkitepéstől, szemkiszúrástól és megfeszítéstől a holttestek meggyalázásáig (v.ö. HENN, 1956. 48.). A tragédiának a DELAUDUN D'AIGALIERS által kidolgozott barokk poétikája a tragédia posztulátumaként mondja ki a horror ábrázolását: „Egy tragédia annál sikerültebb, minél kegyetlenebb” (1577. LLV. IV. fej.); az itáliai reneszánsz által továbbfejlesztett tragédia-poétikára ebben az értelemben jellemző SCALIGER írása (1561): „A tragédia témái tiszteletet parancsolnak és félelmet keltenek: a királyok önkényeskedései, mészárlások, öngyilkosságok, száműzések, szerencsétlenségek, szülőgyilkosságok, tűzvészek, háborúk, szemkiszúrák, siralmak, panaszok...”, és ehhez a felsoroláshoz számít Delaudun D'Aigaliers szerint a *viollements de filles et de femmes*.¹ Mindez azonban csupán a szenvedés ábrázolásának *specie simplissima*-ja, a szerencsétlenség felfogásának tisztán fizikai módja, aminek még semmi köze a tragikum szelleméhez és annak autentikus drámai ábrázolásához.² Nyilvánvaló, hogy a csonkítás megjelenítése Szophoklészről Shakespeareig helyet kap a nagy tragédiákban, de ezen esetekben a kegyetlenség alárendeltje egy morális és filozófiai jelentésekkel terhelt dramaturgiának, így a fizikai gesztus elveszíti brutális jellegét és korlátozó tendenciáit. Shakespeare tragédiáit nem lehet a befogadászociológia történetének egy fejezeteként vagy a dramaturg ízlésének és az Erzsébet-kori nézőközönség ízlésének megbékéléseként értelmezni. Azután ennek az ízlésnek magának is történelmi magyarázata van, ahhoz kapcsolódik, amit HUIZINGA „az élet feszültségének” (1965. 7. és köv.) nevezett, ami a középkor végének és a kora-reneszánsznak sajátossága. A horror iránti 'érzék' nem annyira a szubjektivitás patológikus projekciója a művészi eszközökkel átitrt valóságra, mint inkább egy bizonyos mimetikus realizmus egészségességének baná-

lis formája: Webster, Ford, Tourner tragédiái, vagy akár Marlowe és Shakespeare ciklusai (*Titus Andronicus*) szemernyi beteges fantáziát nem hoznak játékba; egyik sem más, mint művészi metasztázisa olyan kegyetlenségeknek, amelyek a százéves háborún és a Rózsák háborúján átesett korabeli Angliában mindenki számára kézenfekvő volt. A tragédia történetének ezen fejezetei inkább az irodalom-szociológiai, semmint a pszichoanalitikus magyarázatoknak kedveznek. A szado-mazochizmus elméletei, amelyek a tragédia történetében keresik érveiket, csak úgy tarthatják fenn magukat, ha elhallgatják azt a tényt, hogy a világ tragédiográfiái és a tragédia mindenkori közönsége az egyetemes pszichopatológia történetének kitüntetett fejezetét jelentik.

A tragédia által játékba hozott *pleasure in pain* mechanizmusának kevésbé nagyratörő magyarázataival is kísérletezett a pszichologizmus, végzetes módon megragadt azonban az empirikus én szűklátókörű eszméjénél, illetve a laboratóriumi tárgy és a tragikum jelenségének a mindennapi események faján belüli vizsgálatánál. Következésképpen, akár Dubos abbé naiv magyarázatairól, akár a 19. század végi német pszichológia által kidolgozott elméletekről van szó, a tévedés lényegében ugyanaz: a legkifinomultabb esztétikai – éppen ezért etikai. axiológiai és metafizikai jellegű elemeket implikáló – jelenség által kiváltott összetett érzelmeket kísérlelnék meg egy egyetemes pszichológia elemi szabályai révén megmagyarázni: az unalom mindenáron való elhárítása Dubos abbénál (1719), a fájdalom és az élvezet meghatározása az inger természetének egyszerű mennyiségi megváltozása révén Fontenelle (1691) és Hume (1757) esetében, a pszichikai látás törvénye Lippsnél (1903), a kompenzáció és túlkompenzáció törvénye Müller-Freienfelsnél (1923).

Dubos abbé (*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 1719. section 44.) a tragikum-élvezet magyarázatakor a pszichikai mobilitás törvényének egy fájához folyamodik: „semmi sem unalmasabb, mint az unalom”, következésképpen a kielégültség a kellemetlen szenvedély negatív útján kimutatható abban a mértékben, ahogyan *bármely szenvedély* képes a szellemet ingerelni, az elviselhetetlen bágyadtságból kiszabadítani. „Legyen az akár a tragédia”, mint ha ezt mondaná Dubos. A tragikus jelenség itt azon inger-sor egyik egyenrangú elemének szintjére süllyedt, amely az üzleti ügyek, játékok, kivégzések, vadászkirándulások stb. mellett képes a figyelmet ébren tartani és irányítani, egyfajta szórakozás sok egyéb mellett, illetve a mentális higiénia karbantartásának egyik garantált módja.

A *pleasure in pain* jelenségének magyarázatára Bernard de FONTENELLE (*Réflexions sur la poétique*, 1691-1699. XXXVI.) egy olyan közös inger megjelölésén keresztül tesz kísérletet, amely időbeli és intenzitásbeli változásával elmentés hatásokat hoz létre: ha mérsékelt, a fájdalom az élvezethez közelít, ha viszont elnyújtott, akkor az élvezet kinná válik. A tragédia esetében ezt a tompító szerepet a színpadon megjelenített tragikus (=fájdalmas) esemény irreálisága játssza; a kicsinyítő tényező, ami a valós szerencsétlenség által provokált kellemetlenséget a megjelenítés nézőjében keletkező kielégültség-érzetté alakítja át – maga a drámai tér. Ez az elmélet, noha megvan az az érdeme, hogy a tragikum-élvezet megmagyarázása végett esztétikai természetű közvetítést vezet be, a drámai mozzanatot a néző kiiktatásának ürügyére és az empirikus én megőrzésének

módjára korlátozza, így emez a kielégültségre a 'könnyecseppek, amelyek megigéznek' kényelmes formája révén tesz szert. A néző „tisztasága” nincs a reflexió ama szintjére emelve, ahol a színpad segítségével tárul fel az általános emberi állapot, hanem egy olyasvalaki nyomorúságos biztonságérzetére szállítottatott le, aki egy teremben ül, s tudja, hogy a színpad csupán ártalmatlan fikciók pusztá tere. A tragédia, amely Fontenelle számára megmarad a szenvedés egyszerű, jelentést nélkülöző megjelenítésének, a néző színvonalán találja meg a választ a kellemes bánkódás olcsó kielégültségére.

David Hume (*Of Tragedy*, 1757.) felelevenítette az esztétikai mozzanatnak a tragikum-élvezet ökonómiájában betöltött szerepére vonatkozó kérdést, kimutatván, hogy a szerencsétlenség látványa által keltett negatív érzelmeknek új irányt szab az esztétikai megjelenítés jellegzetessége, a szép érzése. Ám Hume végül a tragédiát a megjelenített szerencsétlenség mennyiségi kérdésére szűkíti, azzal a követelménnyel, hogy a borzalmat oly módon kell a színpadra adagolni, hogy azt a kifejezés szintjén meghíúsítani, és mint olyant az esztétikai élvezet révén kompenzálni lehessen. Tehát Hume is a mennyiség kérdésén fut zátonyra, és 'mérsékelt fájdalmakat' igényel a tragédiában, mivel a kor általában nem jutott el sem a szenvedés jelentésének, sem az esztétika lényegének átgondolásáig. Félrevezető fogalmakkal határozzuk meg magát a tragédia lényegét, ha az elmélet pusztán az üres fájdalom és a kellemes kifejezés közötti arányra tesz javaslatot, Mint Dubos vagy Fontenelle, Hume is távol áll attól, hogy megértse, a tragikumban a szenvedés nem önálló, illetve, hogy a 'többé' és a 'kevésbé' másodlagos kérdések a fájdalom közegében megnyilvánuló személyiséghez viszonyítva. Mindezen elméletek viszont a tragédia vulgarizált modelljének környezetében születnek, amely modell a kor poétikáinak és jelentős mennyiségű irodalmi alkotásnak a terméke, s amely megmaradt a tragédia mint a gyász és vér, jobb esetben ezek moralizáló megjelenítésének sablonjánál. A fenséges érzését még nem hozták összefüggésbe a tragédiával, illetve az arisztotelészi *katarzisz* csupán az esztétikai természettől idegen interpretációkat tett lehetővé: a 'megigéző'¹ egyszerű értelmében fogva fel azt.

Mikor – százötven évvel később – LIPPS (1903.) kidolgozza a pszichikus gátolás törvényét (*Gesetz der psychischen Stauung*), hogy negatív úton magyarázza meg az élvezet megjelenésének mechanizmusát, különösen a tragikum-élvezet vonatkozásában, a tragikum és a tragédia elmélete teljesen más stádiumban volt: végérvényesen elhagyta a vulgarizált arisztotelianus poétikák modelljét, amelyet, miután megjárta Seneca és Boëthius sztoikus iskoláját (MAS, 1957. IV. 1282.), a középkor és a reneszánsz által oly nagyon kedvelt *Fortuna labilis* toposzához igazítottak, és amely természetszerűleg egy egyházi árnyalattal bíró keresztény moralizmusban teljedett ki. Időközben Schiller révén a tragikum elmélete magába olvasztotta a fenséges kanti analitikáját, így a tragédiát az etika és az esztétika metszéspontjává tette meg; ezt az eredményt a 19. századi német esztétika későbbi fejlődése (HEGEL, VISCHER, HARTMANN) olvasztotta magába, melynek fő törekvése volt, hogy kiemelje a tragikum színrevitelének etikai és metafizikai jelentéseit. Íme az ok, amiért Lipps esetében a tragikum pszichológiájának problémája módosul azon változások perspektívájában, amelyeket maguk a tragédia lényegét érintő elméletek regisztráltak. Mivel a tra-

gédia lényege idővel a személyiség bukása révén megvalósult humán affirmációjává, vagy másképp fogalmazva, a hanyatlás általi értéknyerés forrásává vált, a tragikum pszichológiájának fundamentális problémája immár a 'magasabb értékelés' (*eine höhere Wertschätzung*, Lipps, 1903. 562.) alapjául szolgáló tagadás-igenlés mechanizmusának feltárása, és a saját én megértése a másik – az objektivált önérték érzetének megsértése formájában történő – percepciója révén. Lássuk tehát, miben is áll a pszichikus gátlás törvénye. „Ha egy pszichikus esemény, egy megjelenítő viszonylat hirtelen megszakad, mondja Lipps (1903. 560-561.), akkor a pszichikus mozgás meggátolt, azaz ugyanazon a helyen marad és azt a szintet, amelyet elért, az a hely határozza meg, ahol a megszakítás történt... A 'tekintet', állítom én, megáll ezen a ponton, ami ténylegesen ezt fejezi ki: a figyelem erre a pontra szegeződik, *összpontosul*. Röviden, a figyelem 'meggátolt' (*'staut' sich*), ahhoz hasonlóan, ahogyan egy gát tartóztatja fel a völgyben folyó vizet. Megszoktam, hogy a szobám falának egy adott helyén mindig egy adott képet látok. A kép – elmém számára – ahhoz a falhoz, ahhoz a helyhez 'tartozik'. Egyszer csak a kép eltűnik helyéről. Ekkor már nem úgy tekintek a falra, ahogy egyébként kellene tekintenem. E tény következtében az üres hely kísért engem: olyan pszichikus jelentőségre vagy dimenzióra tesz szert, amilyennel általában nem bír; nagyobb pszichikus jelentősége van, mint lenne egyébként az illető üres helynek önmagában, vagy mint amellyel akkor bírt, amikor a kép még ugyanazon a helyen állt.”

A pszichikus gátlás törvénye abban az egyszerű tényben összegezhető, hogy egy tárgy értékét jobban megértjük, ha már nem rendelkezünk vele. Ez az elmélet a tragikumra alkalmazva azt mondja ki, hogy egy érték épp annak a személyiségnek a bukásán keresztül nyilvánul meg, aki azt megtestesítette, és hogy a halál ebben az esetben éppen azért lényegi, mert ez igazolja a pszichikus jelentőségét egy olyan személyiségnek, akit egyébként az élet a megszokott, a hétköznapi árnyékában tart. „A tárgy vagy a barát nem nyer új értéket a szememben, de ekkor az értéke számomra a legmagasabb fokon nyilatkozik meg.” (LIPPS, 1903. 563.)

Az effajta elméletek érvényesek lehetnek egy szűk, pszichikus területen belül vagy az empirikus én érzelmi projekcióit illetően; ezzel szemben nem igazolódhatnak be abban az esetben, ha a vonatkoztatási rendszert a humán lényegének szintjéig bővítjük. A tragédia egy általános, és nem egy partikuláris ént hoz játékba; éppen ezért a tragikum-érzelmei nem értelmezhetők egyszerűsítő analógiák révén, amelyek viselkedési modellekhez és köznapi érzelmi mechanizmusokhoz folyamodnak. A tragikum világa egy sui generis pszichológiát hoz létre, amit nem lehet visszavezetni az empirikus pszichológia sajátos szabályaira. Amit az ember az életben nap mint nap érez és tesz, elveszíti minden értékét, mihelyt a humán paradigmátikus terébe kerül. A pszichologizmus figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a tragédia az én saját területén belüli ünnepe, és hogy az individuumra jellemző érzelmi ritmusok egyszerű általánosítása nem eredményezi közvetlenül a lényeg pszichológiáját. A pszichologizmus éppen ezért nem képes megmagyarázni sem az értékek tudatának geneziséjét, sem azt a módot, amely szerint az, ami idegen, közeli lesz, és megszeretjük. Kétségtelen, hogy a tragikum pszichológiája az értékekkel áll kapcsolatban, de nem olya-

nokkal, amelyeket valaki a köznapi életben állandó, pozitív jelenléte révén megszerezhet, és amelyeket majd a hiányuk által előidézett, váratlanul üres térben a maga számára igazolhat. A tragikus érzélem nem egy szeretett ember létéhez fűződik, akit elveszítünk, hanem egy idegenéhez, akit most szeretünk. A tragikus jelenség nézőjének nincs személyes viszonya a színpadi történet hőseihez; az esztétika itt egy idegen és személytelen tér tétélezésének magasabb szintű, utólagos visszanyerése premisszájává válik. Az érték ebben az esetben elveszítette valamennyi gyakorlati színezetét, immár nem a másik szeretetétig tágitott egoizmus manifesztációjának formája, akit megkésve valami olyannak ismerék fel, ami *az enyém* volt, hanem a saját *énem* elnyerése az összesség közös értékei irányába való megnyílás révén. Az érték a lényeg megnyilvánulása lesz egy aktus által, amely a közös sorsot emeli ki. A tragikum sajátossága ezért nem a valaha birtokolt és elveszített önérték retrospektív megélésének öröme, hanem az a kielégültség, amelyet a saját, másokban felismert érték megélése eredményez. Ezért az egyedüli filozofikus érzélem a tragikus érzélem, egy hideg, levezethetetlen, közvetített és totalizáló érzélem. *A tragikum pszichológiája a humánumparadigmájává vált tragikus szereplővel szemben axiológiai példává vált én iránt érzett érzelmek elméletének bizonyul.* Más szóval, a tragikum pszichológiája az érzelmek elméletének külön fejezetét alkotja, amely arra hivatott, hogy megfogalmazza annak az érzelmi viszonnak a törvényét, amely az értékalkotó tudatot, illetve a tudat és a határ találkozásának fenséges előadását hozza összefüggésbe.

Ebben a – peratológiai – összefüggésben kapja meg jelentőségét a MÜLLER-FREIENFELS (1923. I. 227. skk.) által javasolt kompenzációs törvény is a tragikum-érzelem magyarázatában. „Tragikumról csak akkor beszélhetünk, amikor egy, a reaktív élmények által kompenzált, és amennyire lehet, túlkompenzált, mély, lelki megrázkódtatás következik be” (1923. I. 227.). A lehangoltság és a lelkesedés érzelmi reakcióinak kétértelműsége alapján a már meghatározott fenségesség érzetének pszichológiai fogalmakkal való megvilágítása (vö.: *A tragikum meghatározása a létezés földrajzában határain belül* 7.§)³. Fontos itt az, amiként LIPPS (1903. 556-566.) későbbi fejlődése során is, hogy a szenvedés elveszíti önálló értékét; a szenvedés, amit a tragikus hős vállal és tart fenn, alárendelt az élvezetnek, amelyet amaz a hősben és a nézőben éppen a szenvedés közegében kiváltott értékfeltárásként indukál. A túlkompenzáció abban áll, hogy a határ megkísértésének tudatos aktusa kielégültséget okoz, ami erősebb, mint az az elégedetlenség, amit a tudatnak az áthághatatlan határ előtti összetörése vagy a lényeg – önmagát kereső és monoton – projektumát a végtelenségig felelevenítő generációk morális romlottsága vált ki. Más szóval, a szabadság érzete, amelyet a tudat tapasztal meg a határ tiszta tudatával és – legalább annyira – a határ megkísértésének aktusával szemben, összehasonlíthatatlanul élvezetesebb, mint az a szenvedés, amit a kockázat tudata vagy annak a bukás negatív útján való igazolása generál. „A negatív módon nyert élvezet” végső soron ama tudat érzelmi kísérője, mely szerint az élet nem bír önálló értékkel, hogy nem kell bármilyen módon, bármilyen áron élni. A *pleasure in pain* paradoxona mögött az a gondolat rejtőzik, hogy az öröme még a halál is alkalmat adhat, a-

mennyiben ez az élet értékének egyetlen igazolási módja, illetve az az ár marad, amit azért fizetünk, hogy az élet élhető és értelmes lehessen.

Gabriel Liiceanu
Fordította: Pató Attila

IRODALOM

- HENN, T.R., *The Harvest of Tragedy*, Methuen, London, 1956.
- COHN, J., *Allgemeine Ästhetik*, Wilhelm Engelmann Verlag, Leipzig, 1901, II. Teil, Der Inhalt des ästhetischen Wertgebietes, IV. Kapitel, Die wichtigsten Arten des Ästhetischen, §4, Das Tragische, pp. 189-206.
- SCHILLER, Fr., Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, in: *WERKE*, B. XX (Philosophische Schriften), Hermann Bohlhaus Nachfolger, Weimar, 1962, Benno von Wiese (ed.), pp. 133-148.
- VISCHER, Fr., Th., *Asthetik oder Wissenschaft des Schönen*, Teil I, Die Metaphysik des Schönen, Zweite Auflage, Robert Vischer (ed.), Meyer & Jessen, München, 1922.
- LIPPS, Th., *Psychologie des Schönen und Kunst*, Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik, Hamburg und Leipzig, Verlag von Leopold Voss, 1903. Sechster Abschnitt: Die Modificationen des Schönen, Sechstes Kapitel: Die Tragik pp. 559-573.
- HARTMANN, N., *Ästhetik*, Berlin, 1966, Dritter Teil: Abschnitt, 32. Kapitel, b. Das Erhabene im Tragischen und seine Aporien, pp. 383-386.
- RAPHAEL, D.D., *The Paradox of Tragedy*, Indiana University Press, Bloomington, 1961 (ed. 1, 1960).
- DALAUDUN D'AIGALIERS, P., *L'art poétique*, 1577 in: MOREL J., *La tragédie*, Armand Colin, Paris, 1964, pp. 86-87.
- SCALIGER, J.C., *Poetices libri Septem*, 1561, in: MOREL, pp. 80-81; CLARK, B.H., *European Theories of the Drama*, Crown Publishers, Inc., New York, 1959, p.61.
- HUIZINGA, J., *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart, 1.965.
- DUBOS, ABBÉ, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 1719. in: MOREL, pp. 138-139.
- FONTENELLE, B., *DE, Réflexions sur la poétique*, 1691, in: MOREL, pp. 135-137.
- HUME, D., *Of Tragedy* in: *Problems in Aesthetics*, Macmillan, London, 1970, Moris Weitz (ed.), pp. 699-705.
- MÜLLER FREIENFELS, R., *Psychologie der Kunst*, B.I, Allgemeine Grundlegung und Psychologie des Kunstgenießens, ed. III, B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1923; VII. Kapitel, Die emotionalen Faktoren im Kunstgenießen, §8, Die tragischen Gefühle, pp. 227-229.
- MAS, E., *DE, Tragico* in: *Enciclopedia filosofica v. IV*, Venezia-Roma, G.C. Sansoni, 1957, pp. 1282-1283.

Gabriel Liiceanu

A TRAGÉDIA ELVE A PRESZÓKRATIKUS FILOZÓFIÁBAN

A görög tragédia születését és jelentőségét tárgyaló mű megjelenését követő évben Nietzsche a preszokratikus filozófia felé fordul, amelyet a tragédiával egyidejű jelenségeként értelmez. Ez az oka annak, hogy Nietzsche az ekkor írott művet, *A filozófia a görögök tragikus korszakában-t* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1872-1873), illetve ennék kiegészítéseit (a *Das Philosophenbuch* töredékeiben, amelyek mind megjelentek a Kröner-kiadás X. kötetében) úgy fogja tekinteni, mint ami „a tragédia születése más szempontból” (X.101.); a preszokratika filozófiái a tragédia kortársaivá válnak, a zenét és a filozófiát mint párhuzamos sorsokat vizsgálja, a milétoszi és az eleai filozófusokat, Hérakleitoszt és Empedoklész „tragikus filozófusoknak” fogja nevezni. A megismerés ugyanazon ösztöne, amely a tragédia esetében a látszattól a valóságoshoz vezetett, és amely az antropomorfikus apollónizmus szűk perspektíváját kiszélesítette a játszó Lét sajátosságaként felfogott esztétikai naturalizmusig - magyarázza a filozófia születését is. A tragédia esetében a látszat a zene szelleme által megtermékenyített mitikus allegória közegében vált szimbólummá. A preszokratikusok filozófiája azonban, annak ellenére, hogy maga is a mitikus ösztön meghosszabítása, csupán a reveláció iránti érzéket tartja meg, ám a művészi mechanizmust, amely révén éppen ez fejlődhetett, már nem. Ez a filozófia az absztrakció felé tart; a tudás immár nem színdarab, a lényeg nem viseli sem Dionüszosz nevét, sem a tragédia hőseinek jelenéseit. A dolgok most az egyetlen elem – legyen bár víz, tűz, levegő – közvetlen hangján szólalnak meg; most maga a jelenség a maszk, a metamorfózis a világ egyszerű szubsztanciáit hozza játékba. A preszokratikusok filozófiája tehát a tragédia, amely elvesztette színpadi jellegét, és amely az egyetlen hős, Dionüszosz nevében beszélő hősök univerzumából az egyetlen Lét nevében beszélő dolgok világát teremtette meg.

Mindazonáltal ez a filozófia, amely megtisztult a mítosz miszticizmusától, még nem szakadt el egészében annak nyelvezetétől; megfelelnek még a nagy metaforák, miután eltűnt a kép a fogalom mögül, és ami nyilvánvalóan a fabulára maradt örökölni a tiszta ontológia absztrakt előadásában. A semleges és személytelen struktúrák a nyelvezet retorikájának alakzataiban nyilatkoznak meg, és az antropomorfizmus, mely mint magyarázó elv kiiktatózott és a világ közép-pontjából kiűzetett, megjelenik annak konstrukciójaként – mint szinekdoché, metonímia vagy metafora.

A tragédia elve a preszokratikus filozófiában tehát tisztább és kiegyensúlyozottabb formában érvényesül; anélkül, hogy elveszítené a mítosz iránti érzékét, fegyelmezi és megerősíti a valóságost a szabad fikcióval szemben, ugyanakkor azonban megtartja a képzelőerő és a fikció erejét a megismerés ösztönével szemben. Más szóval megerősíti a tiszta megismerést anélkül, hogy lerombolná a művészi tevékenységet (Nietzsche, 1938, 202.). Ez az egész filozófia a megismerés ösztönének vonala mentén átveszi a dionüszoszi gondolkodás eljárás módját, és szélsőséges allegóriák nélkül beszél az Egy-Sok metamorfózisról és a – ténylegesen a lényeket jelentő – jelenség látszólagos mivoltáról. Ám amennyiben a tragédia kortársa, megőrzi a költészet és a mítosz emlékezetét; még tetten érhetők benne az apollóni dramaturgia nyomai, és a valóságos még a szimbólum titkos-apofantikus kétértelműségének foglya. Metafizikus eljárásaik során a preszokratikusok még a képzelőerőhöz, illetve a szemléltetéshez folyamodnak, az egészet és a lényeket akár a jelenség részeinek neveivel is jelölhetik. Azaz bármennyire is absztrakt ez a filozófia intenciója szerint, mégis megmarad fabulának: a víz, a tűz vagy a szeretet és a viszály fabulájának.

Hérakleitosz: a tűz fabulája. Ilyen vagy amolyan formában tehát az egész preszokratikus filozófia azzal az egyszerű egyenlőséggel dolgozott, mely szerint az Egy a Sok, és a Sok Egy. Nietzsche azonban úgy látja, hogy Hérakleitosz ezt az elvet néhány zseniális hasonlattal bonyolultabbá teszi, illetve a képzelőerővel megkétszerezett dialektikus gondolkodás eszközeivel átalakítja a tragédia igazságát, annak lényegében és részleteiben egyaránt: a világ a játszó Lét projekciója, és az egyetlen megfelelő megismerési mód feltételezi a játék és az esztétikai szemlélet lényegének megértését.

Nietzsche számára Hérakleitosz filozófiájában a mese, akár *A tragédia születése* esetében, a létrejövés világával kezdődik, annak kimeríthetetlen küzdelmeivel és harcaival. Miképpen érthető meg a világ? Amennyiben a tragédiáról szóló könyv nyelvezetét használná Nietzsche, úgy válaszolna, hogy a természet az apollóni művészi ösztönt hozta játékba, és a jelenségnek, mint a megjelenés örömetől átváltozott lényeg formájának adott létezését. De Nietzsche ezúttal olyan fogalmakat alkalmaz, amelyeket maga Hérakleitosz javasolt ama Váratlan, kozmikus metafora' révén: „A világ Zeusz játéka, vagy fizikaibb módon kifejezve, a tűznek önmagával való játéka, az Egy, ebben az értelemben egyszersmind a Sok is.” És Nietzsche hozzáfűzi: „Egyedül a művész és a gyermek játéka jön létre és múlik el, épül és pusztul örökké azonos ártatlansággal (*im ewig gleicher Unschuld*), mindenfajta morális járulék nélkül ezen a földön. És ahogyan a gyermek és a művész játszik, úgy játszik az örökké eleven tűz is, épít és rombol ártatlanul – és ezt a játékot játssza az *Aión* önmagával. Vízé és földé alakulva épít, ahogy a gyermek a tengerparton felépíti és szétrombolja a homokvárakat, időről időre újrakezdve játékát. Egy pillanatig elégedett, aztán ismét egyfajta vágy fogja el, ahogyan a művészt is ez kényszeríti alkotásra. Nem gonoszság (*Frevelmut*), hanem a mindig újraéledő játékosztón hoz létre más világokat. A gyermek egyszer csak félredobja játékát; ám hamarosan ártatlan szeszéllyel nélkülát újra. De amint építeni kezd, szabályosan, belső törvények szerint kapcsol, illeszt mindent össze és formál mindent át” (p.90).

Hérakleitosz mondanivalója Nietzsche szemében nem csupán egy egységes elem posztulálását jelenti, mely elem adja és magán hordja a létrejövés és a létrejövés formáinak törvényeit. Nem az a fontos mindebben, hogy a tűz átvette a víz szerepét azért, hogy megfelelőbb magyarázatot kapjon az Egy-Sok metamorfózis; ennek, a világ lényegét és konfigurációját magyarázó metaforának a jelentőségét az adja meg, hogy mennyiben képes az a létezésnek az ő valóságos jelentőségét, illetve az embernek eme jelentőség megismerésének alapjára helyezett realizmus robusztus vízióját megadni. Más szóval, abban a mértékben, mely szerint az ellentét és a pusztulás az egyetemes teremtés folyamatának szükségszerű mozzanataivá válnak és nem a részvétre és a rettegésre való ürüggyé – egy morálisan értelmezett világban. Nietzsche úgy véli, hogy Hérakleitosz filozófiájának nagy fogalmait eme gondolat fényében kell megérteni. A tűz és a logosz Nietzsche számára a világjáték-elve lesz, a művész, aki teremt és a gyermek, aki játszik; Diké már nem az igazságosztó sors, nem a morális törvény, amely a bűn világában időről időre megjelenik, visszavonva mindent a tűz igazságába, hanem a játékos tevékenység törvénye, a játék szabadságának regulája; a *hybris* már nem a gög, melyből – bűnös módon – megszületik a sokaság, hanem a játékösztön (*Spieltrieb*) sajátossága, a természetes telhetetlenség.

Nietzsche olvasatában Hérakleitosztól idegen a morál perspektívája, az eredendő bűn antropologikus átírása (*die Schuld im Kern der Dinge*) továbbá az, hogy a létrejövést mint bűnhődést értelmezze (*der ganze Weltprozess ein Bestrafungsakt der Hybris* p.89.). Az ő filozófiája hasonlóképpen gondolkodik a tragédia bölcsességéről: a szenvedés a világ esztétikai és etikai lényegének összeolvadásából ered Ennek a zavarnak az oka a korlátolt látásmód, amely – amennyiben nem volt része a játszó isten gondolkodásmódjában és körülményeiben a világ tűz-lényegét illetően „a dolgokat külön-külön és nem együtt szemléli” (p.90.), és amely az egészről csak közvetlenül az egyes részeket tekinti. „Hogy oly kevés ember él a *logosz* tudatában és a mindent áttekintő művészi látásnak megfelelően, annak az az oka, hogy lelkük nedves, és hogy az emberi szem és fül, egyáltalán az intellektus rossz tanácsadó, ha 'nedves iszap vonja be lelküket' „, (p.91.) A boldogtalan tudat a 'nedves lélek' sajátja, amely az emberi immanencia szegényes állapotában, illetve a művész és a mű feltételei között marad, és amely nem birtokolja egyidejűleg a néző és a szemlélő 'tűz-látásmódját'.

De másként látja a dolgokat szemlélődő állapotában a tűz, a tekintetével mindent átfogó isten (*der kontuitive Gott*): „...számára minden ellentét harmóniában egyesül, az átlagos emberi szemnek ugyan láthatatlanul, de mégis érthetően annak, aki, mint Hérakleitosz, a szemlélődő istenhez hasonlatos” (p.90.) Ez Nietzsche számára azt jelenti, hogy az esztéta-ember mindent átfogó és semleges perspektíváját kell megragadni: „Így csak az esztétika embere szemléli a világot, aki a művész és a műalkotás létrejöttének példáján tapasztalja meg, hogyan lehet mégis törvény és igazságosság a sokféleség harcában, hogy áll a művész szemlélődőn a műalkotás fölött és egyben munkálva benne, hogyan kell párosulni a műalkotás megtermékenyítésére szükségszerűnek és játéknak, ellentmondásnak és harmóniának.” (p. 91.)

A dionüszoszi bölcsességnek, amelyből a tragédiában a maszkot viselő hős részesül, itt a hérakleitoszi tűz szelmélete felel meg, amely meghaladja a víz-lelket, és azzal együtt a világ bűnét, igazságtalanságát, ellentmondásait és szenvedéseit. A 'nedves lélek' átveszi a tragikus hős maszkját, és – amennyiben a tűz metamorfózisának mint a lényegi megismerés megtapasztalásának hordozója – kilép művészi mivoltából, a művészi alkotás vonatkozási rendszeréből, illetve részesül a szemlélődő bölcsességben és örömben, amely annak sajátja, aki segítkezik a játékban vagy a mű születésében, befejezésében és lerombolásában. A bölcsesség tehát – mondja Nietzsche – a szemlélődő és nem a munkáló értelemmel való egyesülés. A 'tűz' alábukása a 'vízbe' (születés) és a 'víz' átalakulása 'tűzzé' (halál) már megszűnt drámának lenni. „De ha Hérakleitosznak azzal a kérdéssel állnánk elő, hogy miért nem mindig tűz a tűz, miért hol meg víz, hol meg föld, akkor bizonyára csak azt válaszolná: «De hisz ez egy játék, ne fogjátok fel túl patetikusan, és főleg ne morálisan!»», (p.92.)

A tudat, amely megragadta a világ esztétikai perspektíváját, megértvén a világot, mint a gyermek-demiurgosz művét, eltávolította magától a nedves lelkek esetleges szemlélődéséből származó részvétet és rettegést, az ellentétet és a pusztulást pedig az egyetemes *ludus* szükségszerű mozzanataiként fogta fel. Kivetette a világegyetemből a szándékok nehézségét, a célok szilárdságát, és magát a világegyetemet is a világot átfogó törvénnyel magyarázta, mint a játszó gyermek ártatlan és semleges tervrajzát.

A tűz fabulája tehát ugyanúgy végződik, mint a tragédiáé! hasonlóképpen megszüntette a szükségszerűségtől elszakadt szabadság illúziójának következtelenségeit és a természet moralizálásából eredő pesszimizmust. *Heraklit war stolz* – fejezi be Nietzsche Hérakleitoszról szóló beszédét; *und wenn es bei einem Philosophen zum Stolz kommt, dann giebt es einen grossen Stolz.* („Hérakleitosz büszke volt: és ha egy filozófus büszke, akkor ennek nagyon nagy büszkeségnek kell lennie.” p.94.) Hérakleitosz büszkesége éppen a tragédia nézőjének és szerzőjének a sajátja: azé, aki végül *megértett*. Ez az az érzés, amely egy nagy gnoszeológiai folyamat során szerzett nyugalomból születik. Ami itt végül színre kerül, a bölcsesség, amely túl van jón és rosszon, a tiszta derű, mint a semleges-ség tudatának pszichológiai reflexe. És amennyiben elvetette a korlátolt látásmódot, amely a világot morális kategóriáknak vetette alá, úgy ez a bölcsesség meghaladta az optimizmus vagy pesszimizmus nyomorúságos alternatíváját. Hérakleitoszról Nietzsche elsősorban ugyanazt mondaná, mint amit a tragikus kor görög emberéről: „A hellén nem optimista és nem pesszimista, hanem lényegi módon *férfi*; úgy látja a dolgokat, ahogyan vannak, anélkül, hogy elrejtene őket”

Pató Attila fordítása

A Liiceanu által felhasznált irodalom: Nietzsche, Fr., *Werke*, ed. Kröner, Berlin, 1917, v. I, VII, VIII, IX, X, XVI.; Nietzsche, Fr., *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, Paris, Genevieve Bianquis (ed.), 1938.

A fordításhoz használt irodalom: Friedrich Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*, in: Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa Könyvkiadó, 1988. Ford.: Molnár Anna.

Tonk Márton

A MÉRTÉKLETES TÖRTÉNELEM

Nietzsche történelemfilozófiája

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

1. „A történelem hasznáról és káráról” Nietzsche első alkotói korszakának terméke, s ilyen értelemben elválaszthatatlan a vele egyidejű művek hangnemtől, problémafelvetésétől és fogalomtárától. Gondolok itt elsősorban *A tragédia születésére*, melynek – sarkítottan fogalmazva – a esete lehetne Nietzsche második „korszerűtlené”. Míg *A tragédia születése* az általában vett tudományosságot, a szókratészi fordulaton alapuló pozitivista szellemet bírálja, addig a második korszerűtlen egy konkrét eseten próbálja ki ugyanazt az „arzenált”. A fentiek szem előtt tartva, nem fogok mindig kitérni a történelem-magyarázat keretében helyet kapó, ám *A tragédia születéséből* származó fogalmak magyarázatára.

2. Az ifjú Nietzsche – és nemcsak – óhatatlanul maga után vonja Schopenhauert – így pár gondolat erejéig vissza kell utalnom Schopenhauer történetfilozófiájára, főleg azokra a gondolatokra, melyeknek a meghosszabításában ott van a nietzschei történelemfilozófia.

3. Nietzsche történelemfilozófiája ugyanakkor elválaszthatatlan a historizmustól, hiszen jórészt ennek kritikájaként fogalmazódik meg. S ha historizmus, akkor Hegel.

AZ „ÉSZ CSELE” ÉS A „TEDD” PARANCSA

Hegel a történetfilozófiában azt az elvet veszi alapul, hogy az ész uralkodik a világban, tehát a világtörténetben is ésszerűen mennek végbe a dolgok. A világtörténelem célja, hogy a szellem eljusson annak a tudatához, ami valójában, s tárgyivá tegye ezt a tudást, azaz hogy magát mint objektívet létrehozza. Céljainak megvalósítására a világsszellem az egyes ember és a „világtörténelmi személyiségek” cselekedeteit használja fel. A különböző filozófiai – és nemcsak filozófiai – irányzatok már régóta megfogalmazták, hogy az egyes emberek cselekedetei gyakran eredményeznek olyasmit, amire nem törekedtek. A kereszténység tézise közismert: az egyén, akit tetteiben saját, gyakran önző céljai vezérelnek, öntudatlanul Isten céljának cselekvő eszköze. Ugyanezt a gondolatot Adam Smith a közgazdaságtan területén a „rejtett kéz” elvével fogalmazta meg. Hegel

ezirányú tézise, azaz az „ész csele” a következőképpen hangzik: az egyént, bár ő azt hiszi, hogy saját céljait követi, az ész úgy használja föl, hogy a szellem általános céljait szolgálja. Az abszolút szellem úgy állítja saját szolgálatába és dolgoztatja az egyéneket, hogy közben azok azt hiszik, saját vágyaikat valósítják meg; saját érdekeiket hajszolják, de cselekedeteikben latens módon valami többlet jön létre, amely azonban *tudatukban nem jelenik meg*. A gondolatmenettel Hegel „két legyet üt egy csapásra” – egyfelől lehetővé teszi az emberi tettek, történések, s általában véve a világtörténelem finalitásának és tervszerűségének a posztulálását, másfelől pedig a szabad akarat kérdésének ingoványos talaját is – úgy tűnik – sikeresen átlépi.

A Hegel nevével fémjelzett történelemszemlélet e finalitásával és tervszerűségével szemben, ahol tehát az élet értelme a világfolyamat, célja pedig a világ-szellem objektívációja, Nietzsche az életet, a cselekvően megélt életet tartja az élet értelmének. Míg a historizmusban az egyénnek, a személynek át kell adnia magát a világfolyamatnak, s ez egyben morális parancs is, addig Nietzsche-nél a világtörténelemnek kell alárendelnie magát az élet hatalmának. „Egy világfolyamatnak és az emberiség történetének mint magát önmagában beteljesítő értelemnek a szemlélete mintha az egész emberiség egészében nyugalmat keltene, ha feloldódik isteni eredetében vagy történelmi végcéljában” – fogalmazza meg Jaspers a historizmus által sugallt életérzést. (Jaspers, 41.) Az efajta, már-már passzivitásba hajló életérzés ellen fordul Nietzsche akkor, amikor a „bízd rá magad” hegeli/keresztény parancsával szembehelyezi a „tedd” imperatívuszát. Míg a historizmus a faktumot teszi meg istenné, addig Nietzsche-nél az ember éppen azáltal válik erényessé, hogy felkel a faktumok zsarnoksága ellen, s olyan törvényeknek veti alá magát, melyek nem a történelmi változások, világtörténelmi folyamatok törvényei, „Hogy mire való vagy te, egyes egyén, azt kérdezd meg magadtól, s ha senki más nem képes neked megmondani, kísérel meg egyszer létezésed értelmét mintegy a posteriori igazolni azzal, hogy magad tűzöl magad elé egy célt, egy végcélt” (Nietzsche, 86.) Az élet értelme, s egyben a történelem végcélja tehát a maga elé célokat kitűző ember, a saját törvényei szerint cselekvő individuum.

Ez az embertípus azonban a kevesek kiváltsága; Nietzsche maga írja, hogy a történelmet csak az erős egyéniségek bírják el. Ez a fajta egyén (és már hozzá is tehetjük: zseni, emberfölötti ember), ellentétben a tömeggel, nem kér tanácsot a történelemtől saját érzései felől, s így képes elkerülni a szubjektumnélküliség veszélyét. Maximája: a „tedd”. Úgy tűnik, hogy itt egy pillanatra találkozunk Nietzsche és Hegel felfogása. A *Jogfilozófiá*-ban ugyanis Hegel a következőképpen fogalmaz: „Az a kor nagy embere, aki szavakba tudja önteni a kor akaratát, meg tudja mondani korának, mi az akarata, és be is teljesíti azt. *Ténykedése korának szíve és esszenciája* (kiemelés tőlem - T.M.); kora által válik elevenné.” Kétségtelen, hogy ami a „nagy ember”, a „világtörténelmi személyiség”, „emberebb ember” vonásait, illetve alávétő funkcióját illeti, Nietzsche és Hegel nézetei megegyeznek. Ezen túllépve azonban, míg Hegel ezt az egyént – mint láttuk – a világtörténelmi folyamat *részeként* képzei el, olyan részként, amely kiemelkedve ugyan, ám mégis aláveti magát a történelem menetének, addig Nietzsche Übermensch az emberiség *céljaként* jelenik meg: „Az emberiség cél-

ja nem lehet más, mint legmagasabb példányait létrehozni”, az emberiség célja nem a végben rejlik, hanem legkiválóbb példányaiban.

AZ „ARGUMENTUM AD POPULUM” ÉS A MŰVÉSZET OBJEKTIVITÁSA

Akárcsak Nietzsche, Schopenhauer is szembefordul a hegeli historizmussal. Szerinte Hegel legnagyobb hibája az, hogy a jelenséget, a történetet a világ önmagában való lényegének tartja. „Mindazok, akik a világfolyamat, vagy – ahogy a hegelianusok nevezik – a történelem ilyesfajta konstrukcióit kiagyalják, jöttányit sem fogtak fel a valamennyi filozófiát megillető lényegi igazságból, abból ti., hogy mindenkor ugyanaz van, minden keletkezés és létrejövés látszólagos csupán.” (Schopenhauer, 13.)

Nietzsche a mestertől azonban nemcsak a Hegel-kritikát örökölte, hanem a történetfilozófia egyéb elemeit is. Schopenhauer történelem-fogalma eltér az absztrakción alapuló tudományosságtól, hiszen az egyest nem az általános segítségével tartja megismerhetőnek, hanem közvetlenül megragadhatónak képzei el. A történelem csupán egyediségekről beszél – s így benne az általános (korok, korszakok, változások) nem a fogalmak objektív, hanem pusztán az ismeretek szubjektív általánosa. Ismerősen hangzik, ám Nietzsche, az ifjú tanítvány heves ségével, már sokkal radikálisabban fogalmaz: a történelemnek nincsen, és nem is lehet semmiféle objektivitása. A helyességéről és igazságáról meggyőződött historizmus objektivitás-fogalma nem más, mint az elmúlt vélekedéseknek és tetteknek a pillanat közvélekedéseihez való hozzá mérése; azaz egyféle konszenzus-elv, vagy akár *argumentum ad populum*. A fogalompár másik pólusának, a szubjektivitásnak a meghatározása pedig rögtön adódik: szubjektív minden olyan felfogás, amely ezeket a közvélekedéseket nem tekinti kanonikusnak. Nietzsche Grillparzert idézi: „Mi egyéb hát a történelem, mint az a mód, ahogyan az emberi szellem felfogja a számára áthatolhatatlan eseményeket; összeköti azt, ami isten tudja, összetartozik-e; az érthetlent valami érthetővel helyettesíti...” (Nietzsche, 62.) Az igaz, hogy az ember ekképpen fogja össze a történelmet, mondja Nietzsche, ám így művészetösztone nyilvánul meg, nem igazság- és igazságosságösztone; az efféle objektivitásnak tehát semmi köze az igazsághoz. Míg az objektivitás „rajongói” azt állítják, hogy az hivatott a múlt ábrázolására, akit a múlt valamely pillanata nem érint, addig Nietzsche szerint a történeti igazságosságnak ez a fogalma mindig az elevent, az életet ássa alá. Ha egy bizonyos korban a történelmet jobban tisztelik az életnél, akkor jóval kevesebb életet biztosítanak a jövőnek, mint az egykori, nem a tudás, hanem az ösztönök által uralt élet. „Még éppen csak érezzük, hogy ez másként hangzik, mint amaz, az másként hat, mint emez: ezt az idegenségérzést mindjobban elveszíteni, többé semmin se mértéktelenül elámulni, végül mindent tetszéssel fogadni – ezt nevezik végül történeti érzéknek, történelmi műveltségnek.” (Nietzsche, 70.) A történeti műveltségalanya pedig a *történeti ember*, az az egyén, aki azt vallja, hogy a létezés értelme a létezés folyamatában jut napvilágra. Történelmi „műveltség-e” belsejében marad, nem lesz tettek indítékává, nem sugárzik ki a külvilágba.

Latjuk tehát, hogy mind Schopenhauer, mind pedig Nietzsche elvitatja a történelem bármiféle objektivitását, illetve tudományosságát. De akkor mi is a történelem? Schopenhauer meghatározásában ez nem más, mint az emberi nem közös öntudata: „...A történelemre úgy kell tekinteni, mint az emberi nem eszes öntudatára, s ezért a történelem azt jelenti a nem számára, amit az egyénnek az ész által feltételezett, átgondolt és összefüggő tudat jelent” (Schopenhauer, 15.) Ha ezt korábbi meghatározásával összevetjük, úgy tűnik, hogy – szándékai ellenére – Schopenhauernek itt mégsem sikerül elkerülnie a történelmi általánosítás veszélyét.

A MÉRTÉKLETES TÖRTÉNELEM

Annál inkább sikerül ez tanítványának, aki a történelem szerepét már kizárólagosan az individuum, a konkrét ember szempontjából vizsgálja. Nietzsche szerint a historizmus módjára elgondolt tiszta történettudomány az emberiség számára egyfajta életlezárássá és -leszámolássá lesz, ám a történelmi műveltség csak akkor üdvös, ha jövőt ígérő, s ha egy magasabb erő az irányítója. Ez a magasabb hatalom természetesen az élet, s – mint már az előbbieken is láttuk – a történelemnek neki kell alárendelnie magát. Amennyiben az élet szolgálatában áll, a történelem egy történetietlen hatalom szolgálatában áll, s ebben az alárendeltségben soha nem lehet tiszta tudomány. Ennek a történelem-szemléletnek a képviselője pedig a *történetietlen ember*, az a kivételes egyén, aki nem a folyamatban látja a boldogulást, hanem magában a megélt életben; számára a világ minden egyes pillanatában elkészült és a végéhez ért, az elmúlt és a jelen pedig egy és ugyanaz.

Történeti és történetietlen között a megoldás valahol félúton helyezkedik el: történeti és történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez. Ezt az egyensúlyt nevezi Nietzsche a *történelem mértékletességének*, s az egyensúlyt biztosító tényezők sorában ott találjuk *A tragédia születésének* teljes fogalomtárát. Történelminek és történetietlennek Nietzsche az *emlékezet* és a *felejtés* hatalmát tartja. Ahhoz, hogy az egyén el tudja viselni a történelmi emlékezetet, tehát anélkül, hogy hagyná magát kioltani, el kell fogadnia a felejtés követelményét is. „Teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán *éljünk*”. Apollón és Dionüszosz ellentéte, az emlékezés-felejtés (azaz: tudás-mámor) fogalompárján kívül, a forma-tartalom, külső-belső, absztrakció-egyediség, történelemtudomány-megélt történelem szembeállításában, illetve egymást-kiegészítésében ragadható meg. „...A történeti és történetietlen érzék, az emlékezni- és felejtési-tudás egysége, alkotásra való szövetkezése nem más, mint az a rövid, Vakító világosságú teljesség, Apollón és Dionüszosz „rejtelmes násza”: a tragikus korszak.” (Tatár, 12.)

A konklúzió már látható: az ember mindennek előtt élni tanuljon meg, s csak a megtanult élet szolgálatában használja a történelmet. „Nietzsche szilárd meggyőződése, hogy csak az öntudatára ébredt ember képes történelemformáló célokat megfogalmazni és határozott képet alkotni a jövőről, s eközben végre elfelejteni azt a babonát, hogy ő csupán epigon.” (Szegő, 29.) A kérdés mostmár

csupáncsak az, hogy hogyan tudja az élet hasznosítani a történelmet, azaz milyen tekintetben tudja szolgálni a történelem az életet?

Nietzsche szerint az élet, s így az élő ember három tekintetben igényli a történelmet: mint tevékeny és törekvő lény, mint megőrző és tisztelő lény s mint szenvedő és szabadulásra törekvő lény. Ennek a hármasságnak a történetírás – mára már közismert – három módja felel meg: a monumentális, az antikvárius és a kritikai történetírás.

A *monumentális történetírás* a történelem nagy pillanataira, nagy embereire koncentrál. Morális síkon meghosszabbítása az a lehetőség, hogy ami egyszer létezett, azaz ami egyszer lehetséges volt, az ennél fogva ismét megvalósíthatóként tételezhető. A monumentális történetírás típusokkal dolgozik; a részleteiben nem egyformát közelíti egymáshoz és tipizálja, s így soha nem ábrázolja a történelmet a maga ikonikus igazságában. A történelem-szemléletnek ez a fajtája – úgy tűnik – már nagyon közel áll az olyan típusú megfogalmazásokhoz, melyek szerint a történetírás azt jegyzi fel, amit elértek, nem pedig azt, amiben kudarcot vallottak az emberek. Ennyiben tehát a történetírás a siker történetét követi végig. Ha elfogadjuk ezt a rokonítást akkor a monumentális történetírást Edward Carr szavaival a következőképpen foglalhatjuk össze: „Kissé leegyszerűsítve...a történész azokkal foglalkozik, akik, akár győztesként, akár vesztesként, véghezvittek valamit. Nem ismerem különösebben a krikett történetét. Lapjait azonban feltehetőleg azok töltik ki, akik a versenyeket megnyerték, s nem akik elvesztették.” (Carr, 121)

A monumentális történetírással szemben, amely bizonyos események *felejtésén*, vagy ha úgy tetszik, szelektív *emlékezeten* alapul, az *antikvárius történész* „hűséggel és szeretettel pillant vissza oda, ahonnan jön, amiben lett.” Azzal, hogy a régtől fennállót óvatosan ápolja, hogy azokat a feltételeket, melyek közt ő maga keletkezett, meg akarja őrizni az utókor számára, az antikvárius történész az életet szolgálja.

A monumentális és az antikvárius azonban a régít lehetőleg érintetlen értéként őrzi meg, s ezzel megakadályozhatja a hamis élet lerombolását, az új élet keletkezését. „Az új felé forduló döntés embere néha egyenesen romlottnak tűnik, mert ha az értékek félreállítása nem megy simán, a cselekvés kedvéért értékrombolóként lép fel.” (Szegő, 27.) Ekkor van szükség a *kritikai történetírás*-ra melynek bínia kell azzal az erővel, hogy valamely múltat szétzúzzon és felváltson, ahhoz hogy *élni* lehessen. A kritikai szemléletben tehát az válik világossá, hogy mennyire hamis az élet szempontjából valamely dolog, s így mennyire rászolgált a pusztulásra.

Ha nem alkalmazzuk rájuk a felejtés-emlékezés egyensúlyának, a történelem mértékletességének elvét – azaz a személy plasztikus erejét –, akkor mindhárom történetírás-módus magát az életet veszélyeztetheti – ebben rejlik „a történelem kára”. Nietzsche tétele az, hogy minden embernek és minden népnek szüksége van a múlt bizonyos ismeretére, hol mint monumentálist hol mint antikvárius, hol mint kritikai történetismeretre; de nem mint az élet nézőit alkotó „tisztá gondolkodók csapataként”, akik számára az ismeretek gyarapítása a cél, hanem mindig az élet céljából. „A történelem tanulmányozásának mindhárom fajtája

csakis egyetlen talajon és éghajlat alatt van a helyén; mindenütt másutt pusztító gyomként burjánzik.”

Nietzsche történelem-fogalmát, „noha nem képes a világtörténelem egészéről való tudásból meghatározni a helyet, ahol állunk – ahogy őt megelőzően a keresztény, a hegeli történetfilozófiában és azok leszármazottaiban történt –, valóban mégis valamely totális történelmi tudatnak ugyanaz a pátosza tartja fenn, mint azokat. A korok fordulóján akarja feltárni a fordulat értelmét, hogy gondolkodása által mutassa meg az utat.” (Jaspers, 36.)

KÖNYVÉSZET

Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1995.

Tatár György: *Történetírás és történetiség*. In: id.m.

Szegő Katalin: *Az életfilozófia születése*. In: Nietzsche: *A tragédia születése*, Kriterion Kiadó, Bukarest, 1994.

E H Carr: *Mi a történelem?* Századvég Kiadó, Bp., 1993.

Karl Jaspers: *Nietzsche*. In: Ex-Symposion — Nietzsche különszám, Veszprém, 1994.

Arthur Schopenhauer: *A történelemről* In: Ész, élet, egzisztencia, Szeged, 1994.

CORNEA, Andrei: *Platon. Filosofie si cenzură*, București, Humanitas, 1995.

Mivel a szöveg többnyire mégiscsak „kilép a világba”, ezért privát és szociális, vagy – a témához közelítve – az írás és a cenzúra viszonyában is elemezhető kell hogy legyen. (A cenzúra itt jelentheti a *formális*, intézményesen rögzített cenzúrát, s az *informális* cenzúrát is, ami egész egyszerűen egy adott közösségnek a közlésre vonatkozó normarendszerével azonos.) Filozófiai közlés és „közlés” viszonyát vizsgálja Andrei Cornea ebben a könyvében. Konkrétabban: a Platón (vagy általában a filozófus) és az athéni városállam konfliktusviszonyából kiindulva elemzi a platóni írásmód stratégiai irányultságát, illetve ennek filozófiai és stílári következményeit.

Cornea értelmezése elsősorban Straussnak a cenzúrára vonatkozó hermeneutikai hipotézisére épít – ez indokolja a következő kitérőt – ám ennek egy sokkal árnyaltabb modelljét alkalmazza Platónra.

STRAUSS, Leo: *Az üldöztetés és az írás művészete*, Budapest, Atlantisz, 1994.

A filozófia (a filozófiai közlés) és a politika közötti viszonyt problematizálva Strauss egyfajta bölcseltszociológia, a filozófia szociológiájának a megalapozását kísérli meg „a cenzúra hermeneutikai hipotézisével”. Totalitárius vagy autoriter társadalmakban a formális (vagyis intézményesített) cenzúra üldöztetése egy sajátos írástechnikát hoz létre: „a sorok között írni” gyakorlatát. Műfajilag ez az exoterikus irodalom létrejöttét jelzi; ide sorolhatóak a lényegi, az autentikus üzenetet különféle szándékolt disszonanciákkal, kódosítási technikákkal a sorok között elrejtő szövegek. Mindez immár nem hat – és ez így természetes – különösképpen szenzációs meglátásként. Ami Strauss interpretációs modelljében mégis figyelemreméltó, az a következő: intertextuális megközelítésektől távol, a konkrét történeti-kulturális kontextusra figyelve, tulajdonképpen a szerzői szándékot (jelentéstendenciát) rehabilitálja.

Erősen vitathatók viszont Straussnak a modell érvényességét biztosító - bizonyára a hagyományosan humanista-racionalista beállítódásának tulajdonítható - axiómái. Ugyanis: „Ezt az írástechnikát... nem lehetne alkalmazni, ha a szókratészi tétel – miszerint az erény tudás, így a gondolkodó ember mint olyan megbízható is, és nem képes kegyetlenségre – teljességgel hamis volna.” (31.o.) Vagyis, ezek szerint, minden intelligens olvasó egyben egy-egy erénybajnok, morális mintapéldány volna. Ám tudnivaló – ehhez pedig éppen elégséges annak belátása, hogy a fenti állítás nem lehet teljességgel igaz, ami rögvest megtorpedózza az egész modellt –, hogy, Cornea fogalmaz így, az intelligencia nem föltétlenül szolidáris a „morális kompetenciával” (Andrei Pleșu). Másfelől, ez a modell a csak formális cenzúrát érvényesítő társadalmakra alkalmazva konzisztens: a Strauss könyvében elemzett Maimonidész, Yehuda Halevi vagy Spinoza

olyan társadalmakban éltek, ahol bizonyos, papokból vagy rabbikból alkotott formális csoportok explicit módon ellenőrizték a filozófiai közlést.

Számtalan egyéb kontextusban azonban inkább valamiféle informális cenzúra érvényesül. Informális, még egyszer, az intézményesen formalizálttól viszonylag függetlenül működő cenzúra; lényegében egy közösségnek vagy egy társadalomnak a nyilvános közlésre vonatkozó előzetes értelmezési mintáit (előfeltevéseit, előítéleteit) jelöli.

Az informális cenzúrának egy egészen sajátos válfaja működött a Platón korabeli Athénban. (Itt és a továbbiakban Cornea elemzését követjük.) Az athéni demokrácia ugyanis éppen a közvetlen, tehát nem intézményesen közvetített jellege miatt a magánszféra, illetve a szabadságjogok korlátozásával járt. A közügyekben viszonylagos folytonossággal mindenkinek *részt kellett vennie*, nem létezett a számunkra oly szokványos megkülönböztetés aktív és passzív szubjektumok, implicite pedig az alapvető szabadság- és polgárjogok, illetve a politikai jogok és *kötelességek* között. Tömören: nem gyakorolták az állam és a társadalom klasszikus liberális szétválasztását. Így aztán összemosódott a magánjellegű a szociálissal és a politikummal, másrészt a közerkölcs az igazságszolgáltatással. Egy ilyen „direkt” demokráciában a közhangulat igencsak komoly politikai erőt képviselt: az informális-közösségi cenzúra viszonylag hamar formális cenzúrába (politikai üldöztetésbe) válthatott át egy olyan polgár esetében, aki valamelyest eltért a „jó polgár” (kalosz kagathosz) standardjától. Az informális cenzúra első számú potenciális áldozata pedig éppen a szociálisan egyébként is besorolhatatlan – tehát rögvest gyanús – filozófus volt, aki meglehetősen gyatra „public image”-vel rendelkezett. Két szempontból is. Először, mert minduntalan azt a konvenciót, amely a szabad véleménynyilvánítást a különböző helyzetektől függően mégiscsak szabályozta, korlátozta. A másik probléma a homoszexualitása – Cornea egy egész fejezetet szentel ennek a kérdésnek. A pederasztia, közismert toleranciájuk, sőt, homoerotika-kultuszuk dacára az athéniak morálisan és törvényesen is korlátozták a homoszexualitást. A pederasziától – egy érett férfi és egy serdülő fiatal közötti, elsősorban nevelő (paideia) célzatú kapcsolat – eltérően az életre szóló férfiszerelem (és a vele járó homoszexualitás) programja – mondhatnánk úgy is, hogy a filozófia, de mindenképpen Szókratész, a „nagy erotikus” és a Tanítvány Platón programja – a család, és közvetve a városállam rendjét veszélyeztette. Platón témája – ez Cornea hipotézise – éppenséggel ez, a Szókratész iránti szerelme volt. Cornea a filozófiai – a platóni – írás személyiségstruktúráját a *téma* (a privát meggyőződések és előítéletek) és a közösség informális cenzúráját megtévesztendő *igazoló eljárások* duális dinamikájára vezeti vissza. E műfaj vezérelve az „ars est celare artem” (a művészet a művészet elrejtése) – az igazolás közvetíti, de elsősorban elrejtí a témát. Egy par excellence „diverziós” írás-taktika. Cornea szerint a platóni antinómiák, a dialogikus forma egy ilyen jellegű szövegkozmetikázás taktikai stíluselemei, sőt, a „rendszer” ellentmondásos felépítménye is egy „diverziós”, az informális cenzúra működését ellehetetlenítő stratégiai írástechnikának tulajdonítható. Ennek a hipotézisnek az aprólékos bizonyítását kísérli meg a könyv.

Cornea Platon-könyve egy káprázatos filológiai, kultúr- és filozófia-történeti arzenállal megírt, ám mindeközben egy akadémikus mértékérzékkel pórázra fogott, célirányosan használt erudícióra építő interpretáció. Az ASPRO (a romániai professzionista írók szövetsége) „az 1995-ös év legjobb könyve” díjjal tüntette ki. – SZ. A. –

SCHOLEM, Gershom: *A kabbala helye az európai szellem-történetben*, Válogatott írások I.-II, Budapest, Atlantisz, 1995.

„Van valami ironikus egy olyan misztikus tudomány filológiájában, amilyen a kabbala. Ködfátyollal foglalkozik, s e ködfátyol a misztikus hagyomány történeteként lengi körül a korpuszt, magának a tárgynak a terét; igaz, e köd magából a tárgyból árad... A kabbalista azt állítja, hogy az igazságnak van hagyománya, és ez a hagyomány továbbadható. Ironikus állítás, hiszen az igazság, amelyről itt szó van, mindennek nevezhető, csak továbbadhatónak nem. Megismerhető, de nem adható tovább, és éppen abban, amit tovább lehet adni belőle, nincs már semmi magából az igazságból. A valódi tradíció rejtve marad; csak a széthulló hagyomány kapcsolódik a tárgyhoz, és csak a széthullás során válik láthatóvá a hagyomány a maga nagyságában.” – írja Scholem (1897 Berlin-1982 Jeruzsálem), a modern zsidó vallástudomány klasszikusa. A zsidó misztika professzora volt a jeruzsálemi Héber Egyetemen, barátai voltak – kisebb-nagyobb időre – Martin Buber, Franz Rosenzweig és Walter Benjamin. (Az utóbbiról könyvet is írt: Walter Benjamin – egy barátság története, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.)

Zsidó hagyomány és misztika, kabbala (története, szimbolikája és nyelvelméletei), alkímia, zsidó messianizmus, német-zsidó „párbeszéd” – a válogatás tematikusan fedi a pályáivet. A két kötet – Scholem egyébként első ízben jelenik meg magyarul – mértéktartó és mértékadó bevezetést nyújt mindezekbe, tárgyilagos interpretációkkal ellensúlyozza a „beavatás-ipar” ready-made – zömükben egzaltáltan dilettáns és sarlatán – termékeinek az inflációját. Félreértés ne essék: Scholem korántsem valamiféle fárasztó antikvárius-vallástörténész, kartoték-pepecselő. Módszerét inkább egyfajta rendkívül hiteles és elképesztően dokumentált zsonglörködés, egy „dialektikusan ironikus” – tárgyával azonosuló, ám ugyanakkor távolságtartó – és „fenomenológiai, a dolgokat átvilágító” történeti-filológiai rekonstrukció jellemzi. Ám erről – különösen a kiadáshoz okosan csatolt interjúban – többet mond el ő maga: „Két szinten próbáltam eljutni a zsidóság megértéséhez: a „historiozófia” – vagyis a spirituális folyamatokban megnyilvánuló dialektika – szintjén, illetve filozófiai-metafizikai vonatkozásban. Meg akartam érteni, mi tartja életben a zsidóságot... úgy éreztem, a *kabbalának* van egy élő magva, ez a mag az adott korszaknak megfelelően nyilvánult meg, és hogy más formában, egy másik nemzedékben talán valami mást is mondhatott volna. Bizonyára valami ilyesféle ismeretlen motiválhatta a filológiai ját-

szadozáson és komédiázáson túlmenően, aminek olyan mestere vagyok... Olyasvalakiként közelítettem meg a témát, aki a szimbolikus gondolkodást kifejező fogalmak megformálására törekszik ... Nem az volt a célom, hogy hirdessem a *kabbalát*, hanem hogy elmondjam, mit értettem meg belőle és mit nem ...

A *kabbala* attól izgalmas, hogy képes a dolgokat szimbólumokká alakítani. A kabbalisták szimbolisták voltak ... képes(ek) voltak olyan szimbólumokat alkotni, amelyek személyes helyzetüket világhelyzetként fejezték ki ... A modern ember magába zárkózva él, saját világában, és a modern szimbolizmus nem objektív; magánjellegű; nem kötelez semmire. A kabbalisták szimbólumrendszere viszont nemcsak az egyénhez, a magánemberhez szólt – ők az egész világot szimbolikus dimenzióval ruházták fel.

Az a kérdés, hogy ma, a világi ember által megélt valóságban újból feltárható-e ez a dimenzió.” – SZ. A. –

Reneszánsz gondolkodók. Összeállította és jegyzetekkel ellátta: Szegő Katalin, Polis, Kolozsvár, 1996

Mit nyújthat nekünk ma már a reneszánsz? Kell-e egyáltalán? Valljuk be őszintén: ma már nemigen jut eszünkbe Ficinot olvasni.

Átmeneti kor volt, mondják, kissé eklektikus: egy egész – a polgárosodás kísérletétől a refeudalizációig terjedő – korszak jelentősége abban áll, hogy a Descartes-tal kezdődő új filozófia előkészítője. Jelentősége tehát maximum filozófiatörténeti: valahol az ó- és újvilág között, különösebb filozófiai következmények nélkül, az ember igyekszik megtalálni és újradefiniálni önmagát. Régi és új téziseket hangoztatnak, aholis nem mindig lehet tudni, mi a régi és mi az új; a gondolkodók egy részét kivégzik, többségüket meg ide-oda száműzik. Ennyi, gondolhatnánk. A mártíromság – mondhatni – még nem egy filozófiai, filozófikus érdem.

Való igaz, hogy a reneszánsz egyetlen kompakt és egységes filozófiai rendszerrel sem rukkolt elő; nem jellemző rá a zárt filozófiai rendszer igénye, s formáját tekintve is különbözik a majdani XVII. századtól. Ebből a szempontból tehát nem hasonlítható például a XIX. századi német filozófiához. Ugyanakkor viszont a reneszánsz a maga eklekticizmusával éppen olyan jól rávilágít saját történelmi feltételeire, mint teszem azt – a maga során – a hegeli filozófia. Mindenki tudja, hogy a reneszánsz gondolkodás igazi érdeme az, hogy az embert állítja vizsgálódásának középpontjába. Ez itt még nem eredményez kimondott individualizmust, mint később Descartes-nál. Az ember még nem az abszolút egy-személyes én, hanem elsősorban társadalmi lény. A „reneszánsz individualizmus” burchardti fogalma – írja Szegő Katalin a könyv előszavában – nem fedí mindazokat a jelentéseket, melyeket az „individualizmus” később kapcsoltak. Bár a reneszánsz „[...] ember *nem csupán* közösségének valamely alakjában (egyházában, népében, államában vagy családjában) ismer önmagára, hanem autonóm erkölcsi és szellemi egyéniségként is felfedezi önmagát”, mégis, „a re-

neszánsz alkotói meglehetősen tudatosan vállalták kööttségüket a korhoz és közösségükhöz, nem kifele igyekeztek az életvilág sűrűjéből, hanem éppen benne, történeiseiben akarták vállalni az újító szerepét.”

A korszak gondolkodói társadalmiságukat – mint minden egyebet – antik mintára képzelték el. Csakhogy míg az antikvitas és az antik ember számára a közösség adott volt és problémamentes, addig a történelemnek ebben a fázisában a közösséget – bizonyos értelemben – meg kell teremteni, vagy legalábbis át kell alakítani. Az ember demiurgosszá válik, „a környezetét tevékenyen alakító és önmagát is formáló” emberré – és ez adja „méltóságát”. Ugyanez eredményezi vehemens társadalomkritikai hangnemét, hatalomkritikáját, ami viszont a maga során az inkvizíció ellenreakcióját váltja ki: téziseket tiltanak be, embereket égetnek. Thomas Morus-t kivégzik, Machiavellit nem. Furcsa kor volt ez. De természetesen.

Föl sem lehetne sorolni gondolkodói érdemeit. – Felújítják az antik dialógus-formát és – bár nem röpitik platóni magaslatokba – a műfaj mégis arra készíti a szerzőket, hogy a filozófiai vita társadalmi szerepéről, valamint a korrekt (filozófiai) beszédről elmélkedjenek. Új műfajt teremtenek (az esszét) és ez azonnal felveti a személyes stílus, a személyiség és a stílus kapcsolatának problémáját. Persze, egyben stílust is teremtenek, mi több, nyelvet, mint például Luther a német nyelvű Biblia-fordítással. A reneszánszban jelentkezik először az igény a nemzeti nyelvre, s ezt a nyelvet – az irodalmi alkotás, valamint az igényes fordítás révén – úgyszólván meg kellett teremteni.

Az új mellett nem hiányzik a filozófiai palettáról a régi sem. A korszak szerzői hagyományos, teológiai vagy metafizikai kérdéseket feszegetnek. A válaszok azonban jellegzetesen újak, máig hatóak: a XX. századi matematikus Wittgenstein Cusanus-szal vitakozik a végtelenről. És sorolhatnám Bruno-t, Galilei-t, stb. Az antológia mindenikükről képet ad, és átfogó áttekintést nyújt a reneszánsz különböző szakaszainak filozófiájáról; ebben a kötet burckardti modellt követ, azaz a korszak humanizmusra, virágzó reneszánszra és késő reneszánszra való felosztását. A szövegek válogatásában láthatóan az a szempont érvényesült, hogy minél átfogóbb és mégis minél részletesebb képet kapjunk a reneszánsz e szakaszairól, azoknak sokrétűségéről – színeiről.

A szövegeket az egész antológián végigkísérik Szegő Katalinnak, a kötet összeállítójának bevezetés-értékű „életrajzi esszéi”. Érdemük, hogy nem csupán az ilyenkor szokásos száraz, biografikus ismertetőt hozzák, hanem rávilágítanak az egyes szövegek történelmi-társadalmi kontextusára, kiemelik és részletezik az arra érdemes filozófiai problémákat, esetenként aktualizálják őket. Stílusuk fordulatos, olvasmányos; egy olyan filozófiai vonulatról lévén szó, melynek különös érdeme, hogy új műfajt és stílust teremtett, bemutatásához talán a legmegfelelőbb megoldás egy olyan – új – műfaj teremtése, mely stílusában sem marad el a reneszánsz eszménytől. – D.A. –

HEIDEGGER, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, Budapest, Ikon, 1995.

Ugyan a cím a következőképpen is konvertálható: 'Bevezetés a fizikába' avagy 'Visszavezetés a metafizikából' – a metafizikán túlra, nem arra ami innen, hanem arra, ami onnan van – mégis: bevezetés, tehát iniciálás. A „várható” titokkal kapcsolatban azonban ne áltassuk magunkat. Nem a magunkévá-tevés, a megragadás, illetve elragadtatás doméniuma ez... Noha annak tűnhetne, hisz a múzeumőr bevallott feladata, hogy feltárjon és megmutasson; elhúzza hát a függönyöket és beengedi a fényt a philosophia perennis termeibe. A függönyök pedig sűrű szövésű hálók, melyeknek csomópontjai filozófiai terminusok, azok a terminusok, amelyeknek továbbvezető, egymásba szövődő szárait eddig a „veritas” gyűrűje fogta egybe. A függönyök és hálók félrehajtásával lehulló lepel azonban nem fed fel semmit, pontosabban a semmit fedi fel és juttatja szóhoz.

Ne ítéljük meg elhamarkodottan ezt a felfedő-elrejtő eseményt, itt ugyanis megnyílik valami, ami helyet enged az állhatatos kérdezésnek avagy a kérdés állhatatosságának, a kérdésnek, amely magát a létet faggatja. Megteremtetik tehát a hely a megmutatkozáshoz: az el-nem-rejtettség szabaddá tett helye.

S itt, a látványos előadásokhoz szokott közönség elvárásait mellőzve illő, hogy Heideggerrel együtt Hölderlint idézzük: „... gyűlöli az eszmélkedő isten az idő előtti növekedést.”

Az Ikon kiadó gondozásában és Vajda Mihály szerkesztésében megjelent kötet egy '53-ban sajtó alá rendezett '35-ös előadássorozat anyagát teszi hozzáférhetővé a magyar olvasóközönség számára. Kibontja azt a szűkebb kérdés-vonulatot, amelyet Heidegger a „Mi a metafizika” (1929) című előadásával alapoz meg. A „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a Semmi?” kérdése során a „lét” szó grammatikája és etimológiája, a lét lényege, illetve a „lét korlátozása” kerül kérdőjel alá.

Végül néhány szót a Matúra-sorozat ezen legutóbbi kötetének szerkezetéről. Az előző kötetekből ismert 'párhuzamos szövegek szerkesztési elve' kimarad és ezzel együtt, a kötet 'tasakjában' található kísérőfüzetbe szorul a jegyzetanyag is. Az említett „füzet” amellet, hogy tartalmazza a szöveg-megértést könnyítő „alapvető szavak” jegyzékét, az utóbbi években megjelent kiadványok anyagának egy témához kötődő válogatása mellett egy szűkre szabott filozófiai szöveg-gyűjteményt is kínál. (Ajánlható azon Heidegger-rajongóknak, akik nem juthattak hozzá a 'Gondolat-jel'-beli Spiegel-interjúhoz, Athenaeum-kiadványokhoz, valamint Arisztotelész, Descartes, Kant és Hegel-alapművekhez.)

Mindent összevetve a 'Matúra' maturizálódik, és hát, kissé soványabb lett, (ami alighanem a kamaszkorral jár), de azért örülünk az újabb magyar nyelvű Heidegger-tanulmánynak. – I.SZ. –

1995-ben megjelent:

- „Jelbeszéd az életünk”. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei (szerk: Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor) Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- 33 híres bölcséleti mű. Móra Kiadó, Bp.
- A demokrácia. Akadémiai Kiadó Famulus Könyvesbolt, Bp.
- A filozófus az amerikai életben (szerzők: R.W.Emerson, R.Rorty et al.) (Ford.: Beck András et al.) Tanulmány Kiadó – Pompeji, Pécs – Szeged.
- A skót felvilágosodás. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- A századvég szellemi körképe (szerk.: Weber Katalin) Jelenkor Kiadó, Pécs.
- ADLER, Alfred: Életünk jelentése. Kossuth Kiadó, Bp.
- ÁGOSTON, Szent vallomásai I-II. (latin-magyar) Szelle és Tsai Kft, Bp.
- ÁGOSTON, Szent: Vallomások. Szent István Társulat, Bp.
- ALBERTUS Magnus: Az állatokról. Balassi Kiadó, Bp.
- ALMÁSI Miklós: Napóra a Times Square-n. A pénz forradalma az ezredvégen. T-Twins Kiadó, Bp.
- ANCSEL Éva: Az élet mint ismeretlen történet. Atlantisz Kiadó, Bp.
- AQUINÓI Szent Tamás: A teológia foglalatja – Summa theologiae 1/2. (latin-magyar) Telosz Kiadó.
- ARENDT, Hannah: Múlt és jövő között. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- Az ember és szimbólumai (szerk.: Carl Gustav Jung, Marie-Louise von Franz) Göncöl Kiadó, Bp.
- Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza? A modern esztétikai gondolkodás paradigmái (ford.: Ambrus Gergely et al.; vál.: Bacsó Béla) Ikon Kiadó, Bp.
- BABBIE, Earl: A társadalomtudományi kutatás gyakorlata (ford.: Kende Gábor, Szaitz Mariann), Balassi Kiadó – ELTE Szociológiai Intézet, Bp.
- BACON, Francis: Novum Organum I. / Új Atlantisz (ford.: Csatlós János, Sarkady János) 2. jav. átdolg. kiad. Nippon Kiadó, Bp.
- BENEDEK Marcell: Irodalomesztétika. Windsor Kiadó, Bp.
- BERGYAJEV, Nyikolaj: A történelem értelme (Ford.: Szűcs Olga) Aula Kiadó, Bp.
- Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- Bibó István élete dokumentumokban (szerk.: Huszár Tibor) Osiris Kiadó, Bp.
- BÍRÓ Gáspár: Az identitásválasztás szabadsága. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- BLOCH, Marc: A Történész mestersége. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- BODROG Miklós: Álmaink barlangvilága. C. G. Jung nyomában. Akadémiai Kiadó, Bp.
- BOHRINGER, Hannes: Kísérletek és tévelygések (Ford.: Tillmann J.A.) Balassi Kiadó-BAE Tartóshullám, Bp.
- Bölcsességek könyve (szerk.: Kristó Nagy István) Gondolat-Minerva Kiadó, Bp.
- BOREL, Henri: Wu-Wei. Lao-ce útmutatásai. Farkas L.I.K., Bp.
- BRANDYS, Kazimierz: Jellemek és írások (ford.: Körtevélyessy Klára, Mihályi Zsuzsa, Európa Kiadó, Bp.
- BUBER, Martin: Haszid történetek I-II. (ford.: Rácz Péter) Atlantisz Kiadó, Bp.
- Buddhista logika (írták: Hamar Imre et al.) Balassi Kiadó, Bp.
- CALVIN, Jean: A keresztény vallás rendszere (Ford.: Ceglédi Sándor, Rabold Gusztáv) Kálvin Kiadó, P.
- CAMUS, Albert: Az első ember (Ford.: Vargyas Zoltán) Európa Kiadó, Bp.
- CAMUS, Albert: Közöny/ A bukás (Ford.: Gergyai Albert, Szávai Sándor) Európa, Bp.
- CARR, Edward Hallett: Mi a történelem? 2. kiad. Osiris Kiadó, Bp.
- CHOMSKY, Noam: Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme (Ford.: Zólyomi Gábor) Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- CICERO, Marcus Tullius: Az állam (ford.: Hamza Gábor) Akadémiai Kiadó, Bp.
- COMENIUS: Didactica Magna. Anakreon Kiadó, Bp.
- DAHL, A. Robert: A pluralista demokrácia. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- DAHL, Robert: Forradalom után? Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- WIES, Paul: Isten gondolatai: Egy racionális világ tudományos magyarázata (ford.: Béresi Csilla) Kulturtrade Kiadó, Bp.
- DE CRESCENZO, Luciano: A görög filozófia rendhagyó története. I. kötet Szókratész előtt (Ford.: Perényi Mária és Szomráky Béla) Tercium Kiadó, Bp.
- DE CRESCENZO, Luciano: A görög filozófia rendhagyó története. II. Szókratész után. Tercium Kiadó, Bp.

- DE MELLO, Anthony: A csend szava: egy perc bölcsesség (Ford: Török Péter) 2. utánn. Távlatok - Korda, Bp. - Kecskemét
- DE SANTILLANA, Giorgio – DECHEND, Hertha von: Hamlet malma: Értekezés a mítoszokról és az idő szerkezetéről (ford: Dr. Végvári József) Pontifex Kiadó, h.n.
- DERRIDA, Jacques: A szellemről (Ford.: Angyalosi Gergely, Babarczy Eszter) Osiris Kiadó, Bp.
- DERRIDA, Jacques: Esszé a névről (Khora / Szenvedélyek / Kivéve a név) Jelenkor Kiadó, Pécs.
- DERRIDA, Jacques: Marx kísértetei. Jelenkor Kiadó, Pécs.
- EBELING, Gerhard: Isten szava és a hermeneutika: Isten és a szó (ford: Lukács Ilona) Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp.
- EINSTEIN, Albert: Hogyan látom a világot? 2. kiadás, Gladiátor Kiadó, Bp.
- EISEMANN György: Ősformák jelenidőben. Orpheus Kiadó, Bp.
- ÉLES Csaba: A szépségtől a megszálottságig (Itália kultúrája 1401-1600) Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp.
- ELIADE, Mircea: A jóga. Szabadság és halhatatlanság. Európa Kiadó, Bp.
- ELIADE, Mircea: Vallási eszmék és hiedelmek története 2. Guatama Buddhától a kereszténység gyözelméig (Ford: Saly Noémi) Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- EMERSON, Ralph Waldo: Esszék (ford: Doubravszky Sándor) Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- Eszmék a politikában: a nacionalizmus (szerk.: Bretter Zoltán, Deák Ágnes) Tanulmány Kiadó, Pécs.
- FINLEY, Moses J.: Politika az ókorban (Ford.: Greskovits Endre) Európa Kiadó, Bp.
- FÖLDÉNYI F. László: A tágra nyílt szem. Jelenkor Kiadó, Bp.
- FONTANA, David: A szimbólumok titkos világa. Jelképek, jelképrendszerek és jelentések. Tercium Kiadó, Bp.
- FRAZER, James George: Az Aranyág. 2. kiadás. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- FREUD, Anna: Az én és az elhárító mechanizmusok. Párbeszéd Könyvek Kiadó, Bp.
- FREUD, Sigmund: Esszék. 2. kiadás. Gondolat Kiadó, Bp.
- FREUD, Sigmund: Három értekezés a szexualitásról (Ford.: Ferenczy Sándor, Pető Katalin, Vajda Júlia) Cserépfalvi Kiadó, Bp.
- FREUD, Sigmund: Művei 4. A szexuális élet pszichológiája (ford.: Ferenczy Sándor, Pető Katalin, Vajda Júlia) Cserépfalvi Kiadó, Bp.
- FREUD, Sigmund: Művei 5. Tömegpszichológia. Cserépfalvi Kiadó, Bp.
- FREUD Sigmund: Pszichoanalízis. Öt előadás (Ford: Ferenczy Sándor) Változatlan utánnomás. Kossuth Kiadó, Bp.
- FRIEDEL, Egon: Az újkori kultúra története IV. Felvilágosodás és forradalom. 2. kiadás. (Ford: Adamik Lajos) Holnap Kiadó, Bp.
- FROMM, Erich: A szeretet művészete (Ford: Várady Szabolcs) 4. kiadás. Háttér Kiadó, Bp.
- FROMM, Erich: Pszichoanalízis és vallás. Akadémiai Kiadó Famulus Könyvesbolt, Bp.
- FRYE, Northrop: A Biblia igézetében: Esszé, prédikáció, interjú (ford.: Erdő Zsuzsa et al.) (vál., szerk.: Fabiny Tibor) Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp.
- FÜLEP Lajos levelezése 3. 1931-1938.
- FÜLEP Lajos: Egybegyűjtött írások. II. Cikkek, tanulmányok, 1909-1916. (szerk.: Timár Árpád) MTA Művészettört. Kut. Int., Bp.
- Görög gondolkodók 4. - A küreinei hedonizmus (Ford.: Lautner Péter) Kossuth Kiadó, Bp.
- Görög gondolkodók 5. - Theophrasztosz: Az érzékekről / Jellemrajzok (Ford.: Steiger Kornél) Kossuth Kiadó, Bp.
- GRACIÁN Y MORALES, Baltasar. Az életbölcsesség kézikönyve (Ford: Gáspár Endre) Windsor Kiadó, Bp.
- GRAINER, Jean: Nietzsche. Ferenczy Kiadó, Bp.
- GUARDINI, Romano: Az élő Isten (Ford.: Kerényi Dénes) Jel Kiadó, Bp.
- GUÉNON, René: Dante ezoterizmusa / Szent Bernát (Ford.: Bódvai András, Orosz László) Stella Maris Kiadó, Bp.
- GUTTMANN-HUSIK: Maimonidész. Zsidó és skolasztikus filozófusok a középkorban. Logosz Kiadó, Bp.
- GYÖRGY Péter: Művészet és média találkozása a boncasztalon. Kulturtrade Kiadó, Bp.
- HAMVAS Béla művei. 8. kötet. Scientia sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya 1-2. 1. rész. Medio Kiadó, Szentendre.
- HANKISS Elemér: Hamlet színváltozásai: Hamlet értelmezések a XVIII. századtól napjainkig, Savaria UP., Szombathely.
- HÁRSING László: Bevezetés az etikába. 2. átdolgozott kiadás. Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp.

- HART, Herbert Lionel Adolphus: A jog fogalma. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- HÁSZ Erzsébet: A bűnprobléma genezise a világirodalomban - első megközelítés. KÖT, Bp.
- HATÁR Győző: Léptékváltás: Három filozófiai tanulmány. Magyar Írószövetség - Belvárosi K., Bp.
- HEIDEGGER, Martin: Bevezetés a metafizikába (+ Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez) (Ford: Vajda Mihály) Ikon Kiadó, Bp.
- HEIDEGGER, Martin: Költemények: a gondolkodás tapasztalatából (magyarul és németül) (ford.: Keresztúry Dezső) Societas Philosophia Classica, Bp.
- HELL Judit: Medveczky Frigyes. Akadémiai Kiadó, Bp.
- HELLER Ágnes: Általános etika. Cserépfalvi Kiadó, Bp.
- HELLER Ágnes: Leibniz egzisztenciális metafizikája (Ford.: Vándor Judit) Kossuth Kiadó, Bp.
- HERMANN Imre: A pszichoanalízis mint módszer. Gondolat Kiadó, Bp.
- HERMÉSZ TRISZMEGISZTOSZ: Tabula smaragdina / A Jó Pásztor (Ford.: Homok Sándor) Farkas L.I.K., Bp.
- HETÉNYI Ernő: A Nirvána megvalósítása. Trivium Kiadó, Bp.
- HETÉNYI Ernő: Tibeti írók titkos tanításai. Trivium Kiadó, Bp.
- Hölderlin a toronyban 1806-1843. Szövegdokumentumok (Vál., ford.: Báthori Csaba) Új Mandátum Kiadó, Bp.
- HUIZINGA, Johan: Erasmus (Ford.: Gera Judit) Európa Kiadó, Bp.
- HUME, David: Tanulmány az emberi értelemről (ford.: Vámosi Pál) 2. átdolg. kiad., Nippon Kiadó, Bp.
- HUSZTI Vilmos, dr.: Bölcelettörténet. Miskolci Bölcsész Egyesület, Miskolc.
- IBN KHALDÚN: Bevezetés a történelembe (ford.: Simon Róbert) Osiris Kiadó, Bp.
- IM HOF, Ulrich: A felvilágosodás Európája (ford.: Zalán Péter), Atlantisz Kiadó, Bp.
- JANDA - BERY - GOLDMAN: Az amerikai demokrácia. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- Joguralom és jogállam (szerk: Takács Péter) ELTE Állam és Jogtudományi kar, Bp.
- JOÓS Ernő: Látszat és Valóság. A hermeneutika filozófiai alapjai. Sylvester János Könyvtár, Sárvár.
- JUNG, Carl Gustav et al.: Az ember és szimbólumai (ford.: Dr. Matolcsi Ágnes) Göncöl Kiadó, Bp.
- JUNG, Carl Gustav: Analitikus pszichológia. 2. kiadás. Göncöl Kiadó, Bp.
- JUNG, Carl Gustav: Föld és lélek Az archaikus ember (Ford.: Linczéni Adorján) Változatlan utánnyomás. Kossuth Kiadó, Bp.
- JUNG, Carl Gustav: Gondolatok a szexualitásról és a szerelemről. Kossuth Kiadó, Bp.
- JUNG, Carl Gustav: Gondolatok az apáról, az anyáról és a gyermekről. Kossuth Kiadó, Bp.
- JUNG, Carl Gustav: Válasz Jób könyvére (Ford.: Tandori Dezső) 2. kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp.
- KARÁCSONY András: Bevezetés a tudásszociológiába. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
- KARIKÓ Sándor: A társadalmi-politikai megalkuvás: a konformizmus-kutatás alapkérdéseiről. Gondolat Kiadó, Bp.
- KIERKEGAARD, Sören: Építő keresztény beszédek (ford.: Bohács Zoltán, Molnár Anna) (vál.: Kocziszkó Éva) Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp.
- KONFUCIUSZ: Beszélgetések és mondások (Ford.: Tőkei Ferenc) Szukits Kiadó, Szeged.
- KÖVÉR Lajos: Út, igazság, élet: Katolikus erkölcsan, Pázmány Péter Egyetem BTK, Bp.
- KUNSZT György: A hagyomány jövője: Prolegomena. Comitatus Kiadó, Szeged.
- KUNSZT György: Feljegyzések a Hagyomány jövőjéhez. Aleé-füzetek 1., Tata.
- LAO-CE: Tao te king (kínai és magyar nyelven) Cserépfalvi Kiadó, Bp.
- LÁSZLÓ András: Tradicionalitás és létszemlélet. Kötet Bt, Nyíregyháza.
- Lélekűdítő azaz Szellemi kincsestár (szerk: Wildner Ödön) Hasonmás kiadás. Háttér Kiadó, Bp.
- LENDVAI L. Ferenc-NYÍRI Kristóf: A filozófia rövid története. 4. jav. kiadás. Áron Kiadó-Kossuth Kiadó, Bp.
- LENDVAI L. Ferenc: Filozófiai vademecum. Móra Kiadó, Bp.
- LENGYEL Dénes: Ókori bölcsek nyomában. 2. kiadás. Móra Kiadó, Bp.
- LICHERI, Gianni: Hit-Történelem-Erkölcs. Beszélgetés Bemard Heringgel. Egyházforum Alapítvány, Bp.
- LICHTENBERG, Georg Christoph: Aforizmák (Ford.: Tatár Sándor) T-Twins Kiadó, Bp.
- LIPSET, Seymour Martin: Homo politicus: A politika társadalmi alapjai (ford.: Turai Tamás) Osiris Kiadó, Bp.
- LORENZ, Konrad: A gondolat ösvényein (ford.: Körös László) Totem Kiadó, Debrecen.
- LORENZ, Konrad: Az agresszió. 2. kiadás. Katalizátor Iroda, Bp.
- Majdnem nem lehet másként Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára. Cserépfalvi Kiadó, Bp.
- MANNHEIM Károly: A gondolkodás struktúrái. Kultúrszociológiai tanulmányok Atlantisz Kiadó, Bp.
- MÁRKUS György: A „rendszer” után. A filozófiai tudományok korában. Akadémiai Kiadó, Bp.

- MESTERHÁZI Miklós: Renault Clio - Védőbeszéd a történelemlfilozófia tárgyában. T-Twins Kiadó, Bp.
 Mítosz és utópia. Argumentum Kiadó, Bp.
 MORRIS, Desmond: Az állati jogok szerződése (Ford.: Szappanos Gábor) Európa Kiadó, Bp.
 NÁDAS Péter: Esszék. Jelenkor Kiadó, Pécs.
 NEMESSZEGHY Erwin SJ: Tudomány, hit bölcelet. Összegyűjtött tanulmányok és előadások, Korda Kiadó, Kecskemét
 NEUMER Katalin: Tévelygések a nyelv labirintusában. Filozófiai-irodalmi tanulmányok MTA Filozófiai Intézete, Bp.
 NIETZSCHE, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról. 2. kiadás (Ford. Tatár György) Akadémiai Kiadó, Bp.
 NIETZSCHE, Friedrich: Túl jön és rosszon (Ford.: Tatár György) Ikon Kiadó, Bp.
 Nyelv, költészet titok. Válogatás a francia szimbolisták esztétikai írásaiból (Válogatta: Maár Judit, Ádám Anikó) Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp.
 ORTEGA Y GASSET, José: A tömegek lázadása (Ford.: Scholz László) Pont Könyvkereskedés, Bp.
 PAINE, Thomas: Az ember jogai. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
 PAIS István: Antik bölcsék, gondolatok, aforizmák (5. kiadás) Szerzői kiadás, Bp.
 PERNECZKY Géza: Kapituláció a szabadság előtt. Jelenkor Kiadó, Pécs.
 PÓCZIK Szilveszter: Fasizmusértelmezések Biadrukt Kiadó, Bp.
 POLÁNYI Mihály: Személyes tudás I-II. (Ford.: Pap Mária) Atlantisz Kiadó, Bp.
 Politikai filozófiák enciklopédiája (Szerk: Hitseker Mária) Kossuth Kiadó, Bp.
 POPPER Péter: Belső utakon (I. A belső utak könyve. 4. kiadás / II. Az önmagába térő ösvény. 3. kiadás.) Türelm Háza Bt, Bp.
 PRIGOGINE, Ilya - STENGERS, Isabelle: Az új Szövetség. A tudomány metamorfózisa. Akadémiai Kiadó Famulus Könyvesbolt Bp.
 QUINTON, Anthony Meredith: A tökéletlenség politikája (Ford.: Beck András) Tanulmány Kiadó, Pécs.
 RICOEUR, Paul: Bibliai hermeneutika. A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása (ford.: Bogárdi Szabó István, Mártonffy Marcell) Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp.
 SÁRI János: A hatalommegosztás történelmi dimenziói és mai értelme avagy az alkotmányos rendszerek belső logikája, Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
 SARTRE, Jean-Paul: Az Undor (Ford.: Réz Pál) Budapesti Könyvkereskedelmi Kft., Bp.
 SCHELER, Max: Az ember helye a kozmoszban. Osiris-Századvég Kiadó, Bp.
 SCHOLEM, Gershom: A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I-II. (Ford.: Bendl Júlia) Atlantisz Kiadó, Bp.
 SCHOPENHAUER, Arthur: Az ideálisról és a reálisról szóló tan (Ford.: Liebermann Pál) Farkas L.I.K., Bp.
 SCHOPENHAUER, Arthur: Pesszimista írások Farkas L.I.K., Bp.
 SCRUTON, Roger: Mi a konzervatívizmus? (Ford.: Jónás Csaba) Osiris Kiadó, Bp.
 SLOTERDIJK, Peter: A varázsfa. Balassi Kiadó, Bp.
 SOMOS Róbert: Origenész és a görög filozófia: filozófiai jegyek Origenész munkásságában, JPTE Filozófia Tanszék, Bp.
 SPENGLER, Oswald: A nyugat alkonya I-II. (2. kiadás) (Ford.: Csejtei Dezső, Juhász Anikó és Simon Ferenc) Európa Kiadó, Bp.
 STEINER, Rudolf: Érzéki világ és szellemi világ (Ford.: Biczó István) 2. kiadás, Biczó L, Bp.
 STEINER, Rudolf: Filozófia és antropológia. 2. kiadás. Jáspis Kiadó, Bp.
 STEINER, Rudolf: Hogyan jutunk a magasabb világok megismeréséhez? (Ford.: Biczó István) 3. kiadás, Biczó L, Bp.
 STEINER, Rudolf: Rózsakeresztes szellemtudomány: budapesti előadások (Ford.: Biczó István) 4. kiadás, Biczó L, Bp.
 SZÉKELY János: A valódi világ. Osiris Kiadó, Bp.
 SZERDAHELYI István: Irodalomelméleti enciklopédia. Eötvös Kiadó, Bp.
 SZIKLAI László: Egyszer volt – hol nem volt. Eszmetörténeti esszék, T-Twins Kiadó, Bp.
 SZILÁGYI Ákos: A tények és a lények. Liget Műhely Alapítvány, Bp.
 SZONDI, Peter: Bevezetés az irodalmi hermeneutikába. T-Twins Kiadó, Bp.
 Szuverenitás – nemzetállam – integráció (Szerk.: Galló Béla, Hülvely István) MTA Politikai Tud. Int. Bp.
 Támasz és talpkő. Tanulmányok az erkölcsstan tanításához. Kálvin Kiadó, Bp.
 TARNAS, Richard: A nyugati gondolkodás stációi (ford.: Lázár A. Péter) ADUPRINT, BP.

- TENGELYI László: Kant 2. kiadás. Áron Kiadó, Bp.
- TORNAI József: Mágia és metafizika. Kráter Műhely Egyesület, Bp.
- VAJDA Mihály: A fasizmusról. Osiris Kiadó, Bp.
- VAJDA Mihály: Mit lehet remélni? Esszék Fehér Ferencről. Határ Könyvek, Debrecen.
- VAJDA Zsuzsanna: A pszichoanalízis budapesti iskolája és a nevelés. Sík Kiadó, Bp.
- Vallásfilozófia Magyarországon (Szerit.: Nyíri Kristóf) Áron Kiadó, Bp.
- VÁRKONYI Nándor: Az ötödik ember I. Széphalom Könyvműhely.
- VOLTAIRE, Francois-Marie: Regények és elbeszélések. Európa Kiadó, Bp.
- WAGNER, Richard: Művészet és forradalom (Ford.: Alexander Erzs, Radvány Emő) Seneca Kiadó.
- WARBURG, Aby M.: Mnemosyne. Aby M. Warburg válogatott tanulmányai (Ford.: Adamik Lajos et al.) Balassi Kiadó-Magyar Képzőművészeti Főiskola, Bp.
- WARTBURTON, Nigel: A filozófia világa (Ford.: Bánki Dezső) 2. kiadás. Kossuth Kiadó, Bp.
- WEBER, Max: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. 2. bővített kiadás. Cserépfalvi Kiadó, Bp.
- WEBER, Max: Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai 2/2. A gazdaság és a társadalmi rend és a hatalom formái: jogszociológia (Ford.: Erdélyi Ágnes) Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp.
- WEBER, Max: Politika és tudomány mint hivatás. Kossuth Kiadó, Bp.
- WEISS János: Az esztétikum konstrukciója Adomónál. Akadémiai Kiadó, Bp.
- WEISSMAHR Béla: Ontológia (ford.: Gáspár Csaba László) 2. kiadás, Bécs-Budapest-München, Mérleg - Távlatok.
- WICKERT, Ulrich: Bolond, aki tisztességes. Gondolatok felbomló értékrendünkről. Officina Nova Könyvkiadó, Bp.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: Észrevételek (Ford.: Kertész Imre) Atlantisz Kiadó, Bp.
- WOLF, Eric R.: Európa és a történelem nélküli népek. Akadémiai Kiadó, Bp.

DIOTIMA-KRÓNIKA

A Diotima Baráti Társaság 1995 november 15.-én tartotta évi, rendes közgyűlését. A közgyűlés elnökségi beszámolóval indult. Elhangzott az 1994-95-ös kőri tevékenység értékelése, a *Kellék* folyóirat évi jelentése, valamint a Társaság anyagi helyzetéről szóló beszámoló. Ezután került sor az új vezetőség tagjainak megválasztására. Az új felállás: Egyed Péter elnök, Veres Zoltán alelnök, Balogh Brigitta titkár, Thamó Enikő pénztáros.

A közgyűlés határozata értelmében a DiBaT-tagság kritériuma az 1995-96-os egyetemi évtől kezdődően havi 500 lejes tagdíj befizetése; a közgyűlés létrehozta továbbá a menedzseri funkciót, melynek betöltésére a Társaság pályázatot írt ki. Az alkalmazandó menedzser feladatköre: kapcsolattartás, belső információs hálózat kiépítése, képviselet a médiában, konferenciaszervezés.

Az 1995-96-os egyetemi évtől kezdődően a DiBaT kőri tevékenysége megszűnt, mivel eddigi formájában életképtelennek bizonyult. Helyette a Társaság a filozófia szak érdekvédelmi szervezeteként működik, olyan értelemben, hogy fő tevékenységi területe pályázatok kiírása és konferenciák szervezése, valamint kapcsolatok létesítése, illetve fenntartása más, kül- és belföldi egyetemekkel. A jövőben a tervek szerint sor kerül egy, a *Kellék* köré szerveződő rendezvényre, és remélhetőleg be fog indulni a *work-shop* tevékenység is, melynek keretén belül lehetőség nyílna arra, hogy felsőbb éves diákok különböző témákban kiselőadásokat tartsanak – a végzősök például államvizsgadolgozatuk témájában.

1995 decemberében a DiBaT az *Éneklő Borz és Barátai – Mikulás fesztivál* keretében rendezvényeket tartott („Diotima – kávéház”): december 6-án dr. Szegő Katalin tartott előadást a Heltai Alapítvány pinceklubjában *Szövegszeret és szemléletváltás* címmel, 7-én pedig Veres Zoltán *A filozófia hűtlensége* címmel.

Ugyancsak a Heltai Alapítvány klubjában került sor – a DiBaT és a Heltai Alapítvány szervezésében – december 15-én dr. Szegő Katalin *Reneszánsz gondolkodók* című kötetének bemutatójára. A rendezvényen Tonk Márton ötödéves filozófia szakos hallgató mutatta be a (társ-) szerző eddigi pályáját, majd Veres Zoltán, szintén ötödéves filozófia szakos hallgató szólt néhány szót magáról az antológiáról. A közóhajnak engedve Szegő Katalin is felszólalt pár mondat erejéig, végezetül pedig a Polis kiadó részéről Dávid Gyula igazgató beszélt a kiadóról és annak további terveiről.

1996 márciusa folyamán Veres Zoltán lemondott a DiBaT alelnöki tisztségéről. Az alelnöki feladatokat azóta alelnöki ügyvezető testület látja el. A DiBaT közben kiírt egy Bibó István-, illetve egy Böhm Károly-pályázatot, a május 10-11-én megrendezendő Bibó-konferencia (*Bibó István és a legitimitás kérdései Kelet-Európában*), valamint az október 17-én kezdődő Böhm Károly értékvilága című konferencia alkalmából.

A szegedi József Attila Tudományegyetem filozófia szakának képzési terve

A korszerű egyetemi oktatás nemcsak a hagyományos értelemben vett képzésre törekszik, hanem jelentős mértékben épít a hallgatói önképzésre. Az önképzés szakmai és intézményes feltételeit tanszékünk igyekszik biztosítani. Ennek érdekében – támaszkodva a hallgatók intelligenciájára és önállóságára – állítjuk össze a filozófia szak képzési tervét. Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy az oktatás rendszerét és módszerét elsősorban az oktatott anyagok, azaz a filozófia ill. a filozófiai rendszerek belső természete határozza meg. Ehhez képest a hallgatói ill. oktatói szubjektív szándékok másodlagosnak tekinthetők. Célunk a filozófiailag – kulturálisan – sokoldalúan képzett, alkotó gondolkodásra képes emberfő kialakításának eszménye.

Követelményrendszerünk a tanszabadság elvére épül. A szabadság a hallgató számára szabad kurzus- és szabad tanárválasztást jelent.

A tanszék nem rögzíti az ismeretszerzés teljes folyamatát, belső tagolódását, csak a diplomaszerzés feltételeit írja elő. Ezek a feltételek értelemszerűen egymásra épülnek, az első szigorlattól az államvizsgáig. Ugyanakkor a program tartalmaz nem kötelező képzési modelleket is, amelyek segítséget nyújthatnak az egyéni képzési tervek kialakításához.

A képzés struktúrája

A hallgató félévenként és tárgyanként heti 10 órát köteles felvenni. A tanszék által meghirdetett kurzusok két nagy csoportba tagolódnak:

a) A tanszék által kötelezően meghirdetendő és a hallgatók számára kötelezően felveendő kurzusok. (A tanszék köteles gondoskodni arról, hogy az e csoportba tartozó kurzusok minden félévben meghirdetésre kerüljenek. A hallgatók választási szabadsága e tekintetben csak a kurzusok egymásutánosságára vonatkozik.)

b) Szabadon meghirdetett és szabadon felvehető kurzusok (E kurzusok felvételi sorrendjét tartalmi szempontok meghatározhatják, vagy befolyásolhatják, pl.: miként kapcsolódik a kurzus a kötelező tárgyakhoz, vagy a tematikailag közeli más kurzusokhoz.)

A szabad tanárválasztás az egyazon tárgyból vagy témából párhuzamosan meghirdetett kurzusok előadóra ill. előadásaira vonatkozik. A hallgató választását az oktató a leckeönyvben aláírásával ellenjegyzi.

Az oktatott anyag tematikailag tantárgyblokkokba sorolódik. Az első blokk a Filozófiatörténet nagy korszakait, kiemelkedő gondolkodóit, gondolatait, ill. rendszereit öleli fel. Ezeket a továbbiakban *Filozófiatörténet I*, *Filozófiatörténet II*, *Filozófiatörténet III*, ill. *Filozófiatörténet IV*. cím alatt foglaljuk össze.

A második blokk a filozófiai anyagot szisztematikus, rendszerező, kategóriális-problematizáló módon közelíti meg. Ezeket a kurzusokat *Elméleti filozófia* címén foglaltuk össze.

A harmadik blokk a speciális filozófiai problémákkal kapcsolatos tárgyakat tartalmazza. Ide tartoznak továbbá a szakmai irodalommal való elmélyült ismerkedést célzó, az egyéni szakmai tudást segítő foglalkozások.

A Tanszék elvárása, hogy a hallgató lehetőleg az első két év során tegyen szert olyan modern nyelvismeretre, amely lehetővé teszi a primér és szekundér szakszövegek rendszeres olvasását, tanulmányozását.

A filozófia szak követelményrendszere

I. A diploma feltételei: Szakdolgozat és sikeres államvizsga

II. Az államvizsga feltételei:

2.1. Három szigorlat filozófiatörténetből

2.2. Legalább 30 érdemjegy (kollokvium, gyakorlati jegy)

2.1. *Filozófiatörténeti szigorlatok*

2.1.1. I. Szigorlat: 3. félév végén

Anyaga: Ókor, Középkor, Újkor

Feltételei:

Kb. 1 ív terjedelmű dolgozat az I. szigorlat témaköréből.

Legalább kilenc érdemjegy, amiből egy propedeutika, legalább kettő ókor, egy középkor, kettő újkor.

Alapfokú nyelvvizsga ógörög vagy latin nyelvből.

Kétféléves kollokvium logikából.

2.1.2. II. Szigorlat: 5. félév végén

Anyaga: A klasszikus német filozófia

Feltételei:

Az I. szigorlat sikeres teljesítése.

Kb. 1 ív terjedelmű dolgozat a II. szigorlat témaköréből.

Legalább nyolc érdemjegy, amelyből legalább egy Kant, egy Schelling, egy Hegel.

Egy kollokvium általános ontológiából.

2.1.3. III. Szigorlat: 7. félév végén

Anyaga: A 19. század 2. fele, 20. század

Feltételei:

A II. szigorlat sikeres teljesítése

Legalább nyolc érdemjegy, amelyből egy, a 19. század második felében alkotó filozófus, egy Heidegger, egy Wittgenstein munkásságából.

Egy kollokvium Ismeretelméletből.

Legalább egy, modern idegen nyelven tartott kollégium teljesítése.

1995/96-os tanév I. félévre meghirdetett kurzusok

FILOZÓFIA TÖRTÉNETI

Előadások:

Bevezetés az európai bölcsélet történetébe, heti 2 óra, kollokvium és köt. előadó: Bognár László meghívott előadó. – Az európai gondolkodás feltörése (Aufbruch). Az európai gondolkodás jelene, a német idealizmus és a jelenkori hermeneutikai beállítódású filozofálás felől visszatekintve a görög gondolkodásban körvonalazódó és a filozófia számára még kihívást jelentő feladatokat a projekteket villantja föl az előadás, a következő szempontok szerint: filozófia és tudomány; filozófia és filozófiatörténet; filozofálás és kritikai gondolkodás; a tudomány mint az emberi magatartásmódok egyike.

Bevezetés az görög filozófiába, heti 2 óra, kollokvium és köt. előadó: Mogyoródi Emese tanársegéd.

Descartes és a XVII. század metafizikája, heti 2 óra, kollokvium és köt. előadó: dr. Dékány András adjunktus. – A józan ész fogalma. Módszer és helyes gondolkodás. A hivatalos tanulmányok /litterae humaniores/ kritikája. Az új módszer, mint a logika, a matematika és az elemző geometria hibáinak kiküszöbölése és jó tulajdonságai megőrzése. Az ideiglenes erkölcs tan kidolgozásának motívumai. A hagyományos erkölcs és a hagyományos intézmények tiszteletben tartása, a mérsékelt vélemények jelentősége. A metafizika alapjai. Az esetleges kétely egyetemes kétellyé fejlesztése. Az igazság kutatásának módszere. Az ember fogalmának lehetséges meghatározásai.

Elméletek és viták a reneszánsz esztétikájában, heti 2 óra, kollokvium és köt. vál. előadó: dr. Kaposi Márton egy. docens. – A vázlatos áttekintés a korai humanizmust és a manierizmust is magába foglaló reneszánsz különböző jellegű esztétikai elgondolásaival foglalkozik. Leginkább a reprezentatív egyéniségek (Alberti, Leonardo, Fracastoro, Bruno, Patrici, Campanella) koncepcióinak bemutatására vállalkozik.

Fejezetek a felvilágosodás társadalomfilozófiájából, heti 2 óra, kollokvium, köt. vál. előadó: dr. Tóth János adjunktus. – A XVII. és XVIII. századot mint szellemtörténeti korszakot felvilágosodásnak nevezik. A modern társadalomfi-

lozófiai gondolkodás alapvető eszméi, fogalmai döntően ebben a korszakban alakultak ki. A kollégium célja, hogy a felvilágosodás társadalomfilozófiai szempontból legjelentősebb gondolkodóival (Hobbes, Locke, Hume, Adam Smith, Montesquieu, Rousseau stb.) és műveivel megismertesse a hallgatókat.

Szemináriumok:

Angol nyelvű filozófiai szakszövegolvasás, heti 2 óra, gyakorlati jegy, szabadon választható, előadó: Mogyoródi Emese tanársegéd

Propedeutika II., heti 2 óra gyakorlati jegy és köt., előadó: dr. Kaposi Márton egy. docens. – Bevezetés a filozófia tanulásába és kutatásába. Rövid áttekintés a filológiai előfeltételekről, a filozófiai problémák megközelítési módszereiről, a filozófiai hermeneutika és a metafizika alapkérdéseiről.

ELMÉLETI FILOZÓFIA

Előadások:

Klasszikus kétértékű logikák, heti 2 óra, köt., három fokozatú minősítés előadó: dr. Kocsondi András egy. docens. – A logika fogalma és tárgya; hagyományos és modern logika. A klasszikus kétértékű logika jellemzői. A kijelentéskalkulus, az osztálykalkulus és a predikátumkalkulus.

FILOZÓFIA TÖRTÉNET II.

Előadások:

Kant – Az ítéelőerő kritikája, heti 2 óra kollokvium, köt., előadó: Gausz András tanársegéd. – Az esztétikai reflexió és a meghatározó ítéelőerő fogalma. A teleológia kibontakozása az esztétikai reflexió ítéelőerőből. A szép fogalma a teleológia, illetve a természetfogalom és a szabadságfogalom összefüggésében. A fenéséges fogalma. Az esztétikai reflexió ítéelőerő és az értelem kategóriái. Előfeltétel: „A tiszta ész kritikája”-nak és „A gyakorlati ész kritikája”-nak ismerete.

Hegel, heti 2 óra, kollokvium, köt., előadó: dr. Simon Ferenc docens. – A hegeli ontológia vázlata. Az ellentmondások módszertana. A rendszer mint az eredménye felől felfogott módszer. A megbékélés ontológiája: Hegel társadalomfilozófiájának alapelemei. A történelem problémája.

Schelling, heti 4 óra, kollokvium, köt. vál., előadó: dr. Gyenge Zoltán tanársegéd. – A schellingi filozófia a fichteianus korszakától ill. a „System der transscendentalen Idealismus”-tól egészen a kései korszakig. Az előadások azt az ívet vá-

zolja fel, amelyet a „feltétlen” fogalmának az „Én”-től Isten felé való áthelyeződése rajzol meg, s amelyen keresztül Schelling eljut a pozitív filozófia lényegének megfogalmazásához, amellyel egyben megteremti az alapot a XIX–XX. századi élet- és egzisztenciálfilozófiák „egzisztencia” fogalmának.

Szemináriumok:

Hegel, heti 2 óra szeminárium, gyakorlati jegy, köt., előadó: dr. Simon Ferenc docens. – A fenti Hegel előadás anyagának szemináriumi formában történő feldolgozása.

Hegel esztétikája, heti 2 óra, szakszövegolvasó szeminárium, gyakorlati jegy előadó: dr. Kaposi Márton docens

History of Political Theory, heti 2 óra előadás és szeminárium, gyakorlati jegy előadó: dr. Alan Watt, CEP-vendégoktató – The course will follow the development of Western political theory from Plato to Marx through a mix of lectures and seminar discussions (in English). Discussions will be based on readings from Aristotle, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Burke, Mill, Hegel and Marx. Assessment on the basis of seminar performance, one course essay and a written examination.

ELMÉLETI FILOZÓFIA

Értékelmélet I., heti 2 óra kollokvium, köt., előadó: Kissné dr. Novák Éva egy. docens. – A kurzus az érték filozófiai fogalmával foglalkozik, amely a XIX., XX. században vált igazán fontos problémává éppen az értékek devalválódása, sőt pusztulása következtében. Az érték fogalmát több oldalról megközelítve igyekszünk értelmezni, megvizsgálva olyan kérdéseket, hogy lehetséges-e az értékek empirikus megalapozása, van-e az értéknek ontológiai megalapozottsága, levezethetők-e az értékek. Külön problémaként tárgyaljuk az értékek rendszerré szerveződését. A probléma elfogulatlan vizsgálatához áttekintjük és elemezzük a filozófiatörténet legjelentősebb értékelméleteit.

Általános ontológia I., heti 2 óra előadás kollokvium, köt., előadó: dr. Simon Ferenc docens. – A filozófia természete. A világ felépítése és a kategoriális rendszer. A lét általában. Az elvont dolog: a dologszerűség. A viszony kategóriái. Determináció és determinációs formák. A kurzus az előadó: „Általános ontológia” c. jegyzetének anyagára épül.

Ismeretelmélet, heti 2 óra, előadás, kollokvium, köt. választ., előadó: dr. Kocsondi András docens. – Az ismeretelmélet problematikája és legitimitációja. Alapvető kategóriái: megismerés, vélekedés, kétely, tudás, igazság, bizonyítás.

Főbb ismeretelméleti irányzatok; realizmus, idealizmus, fenomenalizmus és szkepticizmus.

FILOZÓFIA TÖRTÉNET III.

Előadások;

A halál problémája az élet- és egzisztenciálfilozófiákban, heti 2 óra, előadás, kollokvium, kötelezően választható, előadó: dr. Csejtei Dezső docens. – A halál-probléma megjelenése az antik, a keresztény és a modern újkori filozófiában. Rövid történeti áttekintés és összefoglalás az előzményekről. Ezt követően Schopenhauer, Nietzsche, Spengler, Heidegger, Simmel és Sartre szövegei alapján elemzi a kurzus a halál fogalmát és szerepét az élet- és egzisztenciálfilozófiákban.

Egzisztencializmus I., heti 2 óra kollokvium és köt. vál., előadó; Kissné dr. Novák Éva docens. – Az egzisztencializmus megalapozójának tekintett Kierkegaard filozófiájával foglalkozik a kurzus. Eredeti szövegekre alapozva /„Vagy-vagy”, „Félelem és reszketés”, „A halálos betegség”, „A szorongás fogalma”, „Az ismétlés”/ értelmezzük Kierkegaard legfontosabb fogalmait: az egzisztencia és fejlődése, a stádium-elmélet, a szorongás, az inkognitó, az irónia.

Bergson és Sartre, heti 2 óra előadás, kollokvium, köt. vál., előadó: dr. Dékány András adjunktus. – A francia filozófia helyzete és főbb irányzatai a múlt század utolsó harmadán. Bergson fellépésének jelentősége egy új metafizika kialakulásában. A cogito deszubsztancializálása. A nyelv mint az idő eltévesztése. Asszociacionizmus és szabadság. A kanti időfogalom bírálata. Az élettendület. Szakítás a tradicionális metafizikával. Az emberi cselekvés előreláthatatlansága. A választás mint a szabadság abszolút aktusa. Bergson hatása és előkészítő szerepe a francia egzisztencializmusban.

Pozitivizmus I., heti 2 óra előadás, kollokvium, köt. vál., előadó: dr. Kocsondi András docens. – A pozitivizmus kialakulása: A. Comte és H. Spencer. A századforduló pozitivizmusa: E. Mach, Ch. S. Pierce, W. James; B. Russell. A neopozitivizmus, az analitikus filozófia és a logikai pozitivizmus.

A marxizmus alapp problémái, heti 2 óra, előadás, kollokvium, szabadon választható, előadó: dr. Karikó Sándor, főiskolai tanár.

Szemináriumok:

Német nyelvű szakszövegolvasás, heti 2 óra, gyakorlati jegy, köt. vál. előadó: dr. Gyenge Zoltán tanársegéd. – Előfeltétel: II. szigorlat letétele és jó német nyelvtudás.

Heidegger: Lét és idő (szövegolvasás magyarul), heti 2 óra, gyakorlati jegy, köt. vál., előadó: dr. Krémer Sándor adjunktus.

History of Political Theory, heti 2 óra előadás és szeminárium, gyakorlati jegy előadó: dr. Alan Watt, CEP-vendégoktató. – The course will follow the development of Western political theory from Plato to Marx through a mix of lectures and seminar discussions (in English). Discussions will be based on readings from Aristotle, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Burke, Mill, Hegel and Marx. Assessment on the basis of seminar performance, one course essay and a written examination.

Heidegger: Nietzsches Wort „Gott ist tot”, heti 2 óra, szövegolvasó szeminárium, gyak. jegy, előadó: Gausz András tanársegéd

ELMÉLETI FILOZÓFIA

Hermeneutika I., heti 2 óra, előadás, kollokvium, köt. vál., előadó: dr. Losoncz Alpár vendégoktató. – A hermeneutika kialakulásának felvázolása, s jelentősége az európai gondolkodás keretén belül. Platón, Spinoza, Vico, a német romantika (különösképpen Schlegel), Schleiermacher, Nietzsche és Dilthey filozófiáinak idevágó mozzanatai. A kurzus nem a megértés fogalma módosulásainak pusztán kronológiai rekonstrukcióját kívánja felvállalni, célja, hogy azonosítsa azokat a jelentékeny problémákat, amelyek a kortárs gondolkodásban is továbbélnek.

Környezetfilozófia, heti 2 óra kollokvium és szabadon vál., előadó: dr. Tóth János adjunktus. – A kurzus célja, hogy a hallgatókat megismertesse az alkalmazott filozófia egyik fontos ágával: a környezetfilozófiával. Ez az irányzat az ökológiai problémák növekedésével, a Föld bioszférájának a pusztulásával kapcsolatban fejlődött ki. Napjainkra a környezetfilozófia (öko-filozófia) egy sokszínű irányzattá alakult, mely lényegében egy új gondolkodási formának, világnézetnek, sőt életformának tekinthető. A kollégium bemutatja a környezetfilozófia legfontosabb irányzatait. Áttekintjük az ökológiai válság a vallás, az életforma és a politika közötti kapcsolatot.

„Applied Philosophy” – Szakszövegolvasás angol nyelven, heti 2 óra gyakorlati jegy, köt. vál., előadó: dr. Tóth János adjunktus

FILOZÓFIATÖRTÉNET IV.

Current French Philosophy, heti 2 óra, előadás és szeminárium, gyakorlati jegy, szabadon vál., előadó: dr. Alan Watt, CEP-oktató. – This course will examine those strands of recent Francophone thought which in various ways announce the loss of centres, unities, and totalities. There will be a mix of lectures and se-

minar discussions (in English). Discussions will be based on readings from Saussure, Levi-Strauss, Lacan, Bataille, Barthes, Derrida, Deleuze, Foucault, Baudrillard and Lyotard. Assessment on the basis of seminar performance, one course essay and a written examination.

ELMÉLETI FILOZÓFIA

Bevezetés a vallásfilozófiába, heti 2 óra, előadás, kollokvium, szabadon választható, előadó: dr. Máté-Tóth András vendégoktató. – A racionalizmustól a poszt-modernig terjedően a vallásfilozófia alapkategóriáit tekinti át.

A filozófia tanítás módszertana, heti 2 óra, szeminárium, gyakorlati jegy, kötelező tanárszakosoknak, előadó; dr. Nagy Sándor adjunktus.

Nyelvórák:

Ógörög nyelv, heti 2 óra gyakorlati jegy, kötelező, előadó: dr. Dér Terézia

Latin nyelv, heti 2 óra, gyakorlati jegy, kötelező, előadó: később meghatározandó előadó

Pályázat

IRODALOMFILÓZÓFIA lehetne a kulcsszava a *Kellék* következő, tematikus számának, következésképpen a pályázatnak is, amit ezzel a számmal kapcsolatban szeretnénk meghirdetni.

Csakhogya kulcsszó itt csakugyan mint valami elengedhetetlen, ámde nem körülhatároló jellegű „kellék” működik – mégcsak nem is mint kulcs. Ugyanis nem akarunk semmit közelebbről meghatározni. Itt a lehetőség, hogy bárki szabadon, egyéni játszadozókedve alapján döntse el, hogy milyen ajtókat kíván nyitogatni és milyen kulccsal – utóbbi megválasztásához viszont igenis szükséges a kulcsszó (IrodalomFilozófia?...).

Mindössze azt szeretnénk kikötni, hogy az „ajtónyitogatás” filozófiai jellegű, továbbá követhető gondolatmenetű legyen (és talán azt is, hogy lehetőleg ne fulladjon öncélú irodalmiaskodásba).

Az írásokat a szerkesztőség, illetve a filozófiaszak néhány tanára fogja elbírálni; a három legjobbat (a megjelentetésükön túl) 100, 70, illetve 30 ezer lejes honoráriummal díjazzuk.

Beküldési határidő: 1996. június 20. (a szerkesztőség címére)